

**Rafael Cúnsulo OP**  
**Celina A. Lértora Mendoza**  
**Susana Beatriz Violante**  
**Editores**

***THOMAS AUDIT***  
**MISCELÁNEA CELEBRATORIA 1224-1274 - 2024**



**Buenos Aires**

**Editorial RLFM**

**Rafael Cúnsulo OP**  
**Celina A. Lértora Mendoza**  
**Susana Beatriz Violante**  
**Editores**

*THOMAS AUDIT*  
**MISCELÁNEA CELEBRATORIA 1224-1274 - 2024**

Thomas audit : miscelánea celebratoria 1224 -1274 - 2024 / Rafael Cúnsulo ... [et al.] ;

Editado por Rafael Cúnsulo ; Celina A. Lértora Mendoza ; Susana Violante . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Celina Ana Lértora , 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-00-6557-1

1. Filosofía Medieval. I. Cúnsulo, Rafael II. Cúnsulo, Rafael, ed. III. Lértora Mendoza, Celina A., ed. IV. Violante, Susana , ed.

CDD 101

Imagen de Tapa: Reliquia en la colegiata de Santa María, publicado en el Archivo Dominicano, con el título: “El legado de la Orden de Predicadores en la ciudad de Borja”. <https://cesbor.blogspot.com/2023/06/un-texto-manuscrito-de-santo-tomas-de.html>

© 2024 Ediciones RLFM

Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Buenos Aires

E-mail: red.lafm@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.72

**Rafael Cúnsulo OP  
Celina A. Lértora Mendoza  
Susana Beatriz Violante  
Editores**

***THOMAS AUDIT***  
**MISCELÁNEA CELEBRATORIA 1224-1274 - 2024**

**Buenos Aires**

**Editorial RLFM**





## **Prólogo**

### **Escucha Tomás**

*Rafael Cúnsulo OP*

*Isus, tactus, gustus in te fallitur,  
sed auditu solo tuto creditur.  
Adoro te devote, Santo Tomás*

“Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor.  
Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón,  
con toda tu alma y con todas tus fuerzas.  
Graba en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy”.  
Deut. 6, 4-5

En estos días estamos celebrando muchos acontecimientos de la vida de Tomás de Aquino.

Y son muchas las perspectivas desde las cuales se ha abordado su vida. Una de las más frecuentes es la del gran maestro Tomás.

Y lo podríamos resumir con la expresión que muchos tomistas usan: el maestro dijo, Santo Tomás dijo. Sin embargo, esta expresión siendo verdadera tiene un trasfondo más importante, según mi parecer, que es el de que santo Tomás escuchó, es decir, Santo Tomás, antes que ser maestro

fue contemplativo. Como él mismo señalaba, que había que contemplar y llevar a los demás lo contemplado.

Muy pocas veces hemos expresado esta dimensión, o muy pocas veces hemos expresado esta dimensión con las palabras, santo Tomás que escuchó.

Porque fue un contemplativo, Tomás fue un hombre que escuchó, que escuchaba.

Y si lo queremos vincular con los textos bíblicos nos damos cuenta de que para san Pablo la fe viene por el oído. Porque escuchar la predicación del evangelio engendra la fe en el corazón.

Desde esta perspectiva teológica-bíblica, el contemplativo no es el que habla de Dios sino el que escucha con frecuencia la palabra de Dios, como lo hacía Tomás.

Y desde lo humano el escuchar está vinculado de un modo especial al amor. Prestamos atención, auscultamos aquellas palabras de las personas que tenemos en el corazón. En este caso no escuchamos simplemente como al pasar, sino que el escuchar con atención hace que intentemos comprender, o interpretar aquello que hemos escuchado.

Pero no sólo entender y escudriñar sino atesorar en el corazón. Tomás fue capaz de recorrer monasterios escuchando los comentarios de los padres y conservarlo de tal manera en el corazón de su memoria que pudo reunir todos esos escritos en los que hoy conocemos como la *Catena Aurea*.

Pero no sólo escuchó a los santos padres, fue capaz de escuchar a los filósofos. Ya sea filósofos griegos de origen, de origen judío, de origen musulmán.

Fue capaz de escuchar e iluminar con aquello que los santos padres, o los primeros padres de la iglesia afirmaban sobre la fe.

Esta novedad de Tomás de ser un contemplativo le permitió hacer una síntesis magnífica de todos aquellos elementos que iba recibiendo. Los pasaba por el tamiz de la memoria del corazón que estaba en él plena de fe.

Y así, pudo ser no simplemente un lógico, como algunos lo han presentado, cuyos silogismos no tienen defecto, sino también fue un gran intérprete tanto de los padres como de los filósofos. Y así (pudo) poner a la humanidad al servicio de la fe, a la humanidad pensante al servicio de la fe.

También era un hombre que escuchaba lo que se gestaba en la sociedad de su tiempo. Y el escuchar esto, el ser contemplativo de la sociedad de su tiempo, lo llevó a dejar los honores del monacato para pasar a un estilo de vida mendicante. A un estilo de vida que no buscaba el propio honor, sino que buscaba la Gloria de Dios, que buscaba la alabanza de Dios.

Tomás fue un simple fraude. Nunca tuvo cargos. No fue prior, no fue provincial, no fue ecónomo, no fue un hombre de poder sino un hombre de sencilla fraternidad.

Y este aspecto, también, muestra que era un contemplativo. Un contemplativo de la fraternidad, que creía más en la palabra de un fraile, de un hermano, que en lo que esa palabra podía expresar.

Sí, se ha hablado mucho de la frase de san Alberto Magno que decía, que cuando ese buey mudo hable va a resonar en todo el mundo. Todos o muchos se burlaban de su capacidad de hacer silencio para escuchar. Capacidad que no es muy frecuente en nuestros días.

Pero decir una palabra con sentido requiere la predicación requiere la contemplación. Requiere el *contemplata*, requiere esa capacidad profunda que implica a todo el ser humano para lograr comprender y para lograr interpretar todo lo que, de bueno, como decía el mismo, todo lo que de bueno se dice en nuestro alrededor.

Tomás *dixit* debía ser cambiado por el Tomás *audi*.

Es verdad que dijo, pero mucha más verdad es que primero oyó para decir con sentido. No podemos detenernos en todas las grandes enseñanzas que Tomás nos dio. Pero sí analizáramos alguna de las enseñanzas que nos dio y tratáramos de ver qué es lo que escuchó para decir lo que nos dijo, entonces el tomismo tendría una renovación profunda y no sería una mera repetición refritada de lo que él nos dijo.

Ni una repetición *aggiornata*, sino que sería algo nuevo. Porque también, hoy, muchos hombres y mujeres dicen cosas que nadie oye. Cosas que seguramente son inspiradas por el Espíritu, y que sin un corazón creyente que las escuche no podrán ser transformadas en una teología viva y con sentido.

En el presente volumen se trata de reflejar esta filosofía y teología consentida en el artículo en que se nos habla de la voluntad tiende al fin, en esto Santo Tomás insiste tanto en su obra *Summa contra gentiles*, como también en la *Summa theologiae*. Lo que quiere resaltar el autor, es el

desarrollo armónico entre la inteligencia y la voluntad que se presenta en la cuestión 17 de *Prima Secundae* y que responde a alguitas posiciones contemporáneas que quieren reformar por un lado la acusación del voluntarismo o la acusación de intelectualismo del Santo Tomás. La cuestión 17 de la *Prima secundae* parece resolver armónicamente esta cuestión.

En el otro artículo, el autor se pregunta sobre la posibilidad de que el ser humano enseñe, y esta problemática intenta dar una respuesta al *De Magistro* de San Agustín; sin embargo, Santo Tomas supera de alguna manera la problemática señalando el objeto propio de la inteligencia que es la verdad de la esencia de las cosas materiales, pero al mismo tiempo nos manifiesta el carácter de enseñe y enseñanza que puede tener el maestro a la hora de conducir a un discípulo a la mejora de su inteligencia. Por eso, este artículo representa una gran ayuda para la docencia actual ya que el docente, podríamos decirlo con términos de Santo Tomas, es una causa auxiliar en la docencia. Y la verdad de las cosas es la inteligencia a la que esta se ordena a ella. Muchas veces se confunde el rol del docente como aquel que tiene que inyectar verdades, ya que los discípulos no estarían capacitados para alcanzarlas o descubrirlas.

La poesía es otro tema que se aborda en este volumen. La poesía teologizante, de los antiguos poetas griegos, especialmente de Homero. La poesía y la teología tienen algo particularmente en común que es que nos hablan de las cosas por medio de la metáfora.

Son realidades que no podemos alcanzar con propiedad; por eso la importancia del lenguaje simbólico poetizando la teología, Santo Tom es teólogo, pero también es poeta

Un artículo más retoma la clasificación de los trascendentales de Santo Tomás, discusiones que siguen presentes aun hoy en autores como Van Aresten y Orwens. Pero el autor de este artículo quiere traernos una precisión muy acertada sobre el tema de *res* (cosa) como uno de los trascendentales primero del ente junto con el mismo *ens* y los que le siguen, no son trascendentales relacionales como *bonum*, *verum*, sino que se desprenden de la misma noción de ente. El ente en cuanto tal es uno y es cosa. Esto redundaría a favor de una concepción del ente armónico, de un ente configurado; por eso el tratamiento de los trascendentales sigue siendo tan contemporáneo y sigue siendo motivo de decisiones para que frente a la desarticulación metafísica y entitativa que se ha producido a lo largo de los últimos siglos vuelva a tomar su centralidad en el ente.

Se pregunta un artículo si Santo Tomás influyó en Juan de Paris. El autor muestra que esta influencia es obvia. Sin embargo, termina imprimiendo en el pensador francés la tajante separación de poderes en tanto que la esfera secular no puede verse dominada por la espiritual, ambas circunscripciones de poderes son independientes la una de la otra. A su vez y conforme a lo anterior, el rey cumple una función particular la de promover la paz y el bien común entre los individuos, siempre considerando la defensa de la propiedad privada como único camino para resolver los conflictos suscitados. Así, Juan se distancia de su maestro porque reclama que la fidelidad del poder temporal no se supedita a la finalidad del espiritual como deseaba hacer ver el Aquinate.

De gran relevancia es el artículo en el cual rescata la eficiencia de la metáfora en Santo Tomás y la eficiencia de la voz en cuanto expresión de lo que se quiere significar la voz por encima del significado, y el significado realiza aquello que la voz deseaba significar. Esta dimensión

metafórica y analógica de las teorías de Santo Tomás fueron descuidadas y gracias a las visiones contemporáneas han sido retomadas, especialmente por Mauricio Beuchot cuando ha recuperado la analogía metafórica para la hermenéutica significativa.

La teoría de la eternidad del mundo que ha sido discutida a lo largo de muchos siglos; se hace un análisis exhaustivo y las conclusiones a las que arriba el autor pueden ayudar y ayudamos a reformular el problema. Pueden descubrirnos nuevas perspectivas para ver que significa esta expresión en Tomás de Aquino.

Rendir homenaje a Tomás es hacer silencio para escuchar lo que la palabra de Dios nos dice, para escuchar lo que nos han dicho tantos filósofos y hombres de la cultura a lo largo de la historia. Y, también, para escuchar nuestra historia contemporánea, para tomar el camino de decir palabras con sentido, palabras que salgan del corazón alumbradas por la fe, que hemos recibido por el oído.

La tradición semítica puesta de manifiesto en el Deuteronomio citado en el exordio, así como el himno de Tomás. Estas frases tan penetrantes nos están marcando al menos dos elementos, en primer lugar, el poder auscultar el corazón de Dios escuchando, obedeciendo. Y ese auscultar el corazón de Dios lleva a que podamos guardar en el tesoro de nuestro corazón, de nuestra memoria afectiva, aquello que hemos descubierto de ese corazón de Dios.

Como un médico que para auscultar necesita el estetoscopio, nosotros para auscultar el corazón de Dios necesitamos la palabra de Dios y necesitamos interpretarla, comprenderla, amarla y guardarla en el tesoro de nuestro corazón.

Tomás en esto nos está enseñando en realidad muchas de las cosas que hoy queremos decir, muchas de las cosas que a lo largo de la historia se han dicho. Pero también, queremos expresar junto con la tradición que la fe como enseña Pablo viene por la audición. La fe necesita la palabra, necesita la comprensión de la palabra.

Esta conservación de la fe no es otra cosa que mantenerla viva. La conservación no es un acto de anquilosamiento sino un acto de mantener viva, presente y en diálogo con el mundo contemporáneo. Podemos concluir: Tomás has escuchado y nos invitas a escuchar, has escuchado, has contemplado y has dado de la riqueza de la bodega de tu tesoro a toda la humanidad.

Para ser auténticos tomistas debemos aprender a escuchar. Volver a la escucha.

Como decía el P. Alberto Justo, a Dios le bastó solo una palabra y esa palabra fue el Verbo por medio del cual hizo todas las cosas y por medio del cual nos alcanzó la redención.

El presente volumen nos muestra como Tomás de Aquino sigue escuchando a través de sus seguidores los desafíos que nos ofrecen las novedades del pensamiento o los renovados espacios para pensar desde el oído de la razón y de la fe lo que inquieta a nuestros contemporáneos.

Tomás contemplativo enseñanos a escuchar.

Córdoba, noviembre de 2024

***Lumen intelligibile et verbum.***  
**La naturaleza luminosa del *verbum***  
**en el pensamiento de Tomás de Aquino**

*Jorge Eduardo Arbeláez Orejuela*

Tomás de Aquino resitúa el problema de la luz dentro de la tradición cristiana, transversal a la historia de la filosofía occidental desde el pensamiento de Platón y presente, quizás, por primera vez en el libro VII de la *República*. Asimismo, reinterpreta teológica y filosóficamente el pensamiento occidental a partir de las Sagradas Escrituras y los Padres de la Iglesia, articulando con el cristianismo las filosofías aristotélica y platónica, esta última por vía, sobre todo, de Dionisio Areopagita<sup>1</sup>.

En este contexto de integración de diversas fuentes, se sitúa la cuestión metafísica de la luz, la cual le permite explicar al Aquinate, dentro del marco cristiano, algunos asuntos como la causalidad divina, la inteligibilidad del ser, la relación entre lo finito y lo infinito, el nombrar a Dios, etc.<sup>2</sup>. Además, y más concretamente a través de la noción de ‘luz inteligible’, Tomás incluye dentro de la metafísica de la participación el proceso cognoscitivo del ser humano. Así, mientras que la metafísica de la participación le permite explicar la relación entre Dios y la intensidad de

<sup>1</sup> Vivian Boland, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1996.

<sup>2</sup> Cf. Isidoros Katsos, *The Metaphysics of Light in the Hexaemeral Literature: From Philo of Alexandria to Gregory of Nissa*. United Kingdom, Oxford University Press, 2023; J. McEvoy, “The Metaphysics of Light in the Middle Ages”, *Philosophical Studies*, 26, 1978: 126-145.

la actualidad y de la luminosidad del ser, la analogía de la luz inteligible le permite explicar el modo como, en el marco de la participación, el intelecto humano es iluminado y actualizado por la operación divina para entender la constitución metafísica de los seres.

El aspecto específico de la relación entre participación y conocimiento que se explica en este escrito concierne al modo como la luz inteligible se actualiza en la segunda operación del intelecto, esto es, en la formación del *verbum*; así, se muestra más en detalle, cómo, de acuerdo con Tomás de Aquino, la luminosidad o inteligibilidad de la creación se manifiesta tanto en el *verbum interior* como en el *verbum exterior*.

### **1. *Lumen intelligibile* como manifestación en la *Exposición sobre “El libro de las causas”* y en la *Exposición sobre “Los nombres divinos”***

Dos de las exposiciones platónicas de Tomás de Aquino, a saber, al *Libro de las causas*, atribuido por él a Proclo, y a *Los nombres divinos* de Dionisio Areopagita, permiten identificar la connotación luminosa o manifestativa de la creación. De acuerdo con el Aquinate, la luz inteligible se actualiza de diversos modos en la creación, haciendo que el ser le sea manifiesto al intelecto no solo por la capacidad iluminadora del intelecto agente, sino porque el ser, que es la medida de la operación cognoscitiva, porta una luz que se le manifiesta al intelecto, fungiendo así como paradigma del entender.

En lo concerniente a este horizonte metafísico de la luz del ser como medida del proceso cognoscitivo, Tomás afirma en la *Exposición sobre “El libro de las causas”* que “cada una de las realidades es conocida porque está en acto por su causa, de ahí que sea iluminada y conocida por su causa”, añadiendo que “todas las realidades son iluminadas y se hacen

cognoscibles”<sup>3</sup> por su participación en la causa primera, que es pura luz y puro acto. En cuanto portador de una luz comunicada por su causa, el ente no solo se constituye como un ser actual, sino que su actualidad viene acompañada por una luminosidad o carácter manifestativo; en razón de esta presencia en sí misma de la luz inteligible en el ente, la interacción del intelecto con él se actualiza posteriormente. Así, el ente es tanto efectivo como abierto hacia otros entes; su ser o más pura actualidad es luminosa, es portadora de comunicabilidad o, lo que es lo mismo, de un carácter manifestativo<sup>4</sup>; esto lleva a que pueda ser entendido.

En este sentido, la creación se constituye como un mosaico de luces y de actos que reflejan de cierto modo la perfección divina y, en virtud de su carácter luminoso, los seres se comunican permanentemente unos con otros, formando un orden del cual la sabiduría divina es el principio. En efecto, la luz en el orden del ser, proveniente de esta sabiduría, se difunde al atravesar los “diversos cristales de diversos colores”; estos colores “presentarán diversas tonalidades”<sup>5</sup> de acuerdo con la intensidad con la que se difundan en ellos los rayos de la sabiduría divina. Según el Doctor Angélico, así como la luz del sol ilumina a todos los cuerpos, así la operación divina posee una fuerza perfecta e invariable que se especifica de diferentes modos en los diversos seres al irradiar sobre ellos su luz<sup>6</sup>. La

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *Exposición sobre el libro de las causas* (de ahora en adelante, *In CA*), trad. Juan Cruz, España, EUNSA, 2000. 6.168.

<sup>4</sup> Norris Clarke, *Explorations in Metaphysics: Being, God, Person*. United States of America, University of Notre Dame Press, 2008, 16.

<sup>5</sup> *In CA*, 20.363.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *Exposición sobre “Los nombres divinos”* (de ahora en adelante, *In Div. nom*), 4.287. Las traducciones de la *Exposición sobre “Los nombres divinos”* son propias con apoyo de la traducción al inglés de Michael Augros, *An Exposition of The Divine Names, The Book of Blessed Dionysius*, United States of America, Thomas More College Press, 2021.

creación se conforma, por tanto, de seres más o menos actuales y más o menos luminosos, algo que se define en virtud de su *cercanía* a la primera causa.

Por su parte, el entender, que es un acto inmanente del ser humano, constituye el instante en el que se encuentran la actualidad y la luminosidad del ser y la actualidad y la luminosidad del intelecto. En cuanto que la manifestación es el principio del encuentro entre la luz en el orden metafísico y en el orden gnoseológico, ella es portadora de un doble acento. El primero constituye la instanciación remota de la luz inteligible en el ser<sup>7</sup>, esto es, impropriamente o por derivación, pues más propiamente la manifestación se ordena al intelecto porque indica inteligibilidad o cognoscibilidad<sup>8</sup>. Así, aunque la luz inteligible sea un rasgo que se especifica con cierta propiedad en el ser, su razón de manifestación indica la cognoscibilidad del ser. En consecuencia, la luz remite en toda regla a la inteligibilidad del ser, pues, en cuanto determinación de este, la luz inteligible señala su naturaleza comunicativa, indicando que en la constitución del ser está su apertura a ser entendido.

El segundo acento de la luz inteligible se constituye a partir de su determinación propia o inmediata en el intelecto porque está en él con mayor intensidad, es decir que se refiere más intrínsecamente al intelecto que al ser. Por esta connotación manifestativa o luminosa del entender, este

<sup>7</sup> Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (de ahora en adelante, *QDV*), trad. María Jesús Soto-Bruna, España, EUNSA, 2016. 4.3. “Lo que [se] manifiesta de modo inmediato se encuentra entonces en el intelecto, mientras que lo que se manifiesta de un modo remoto, puede estar también fuera de él”; cf. *QDV* 4.3 para la misma formulación en una obra previa.

<sup>8</sup> *QDV*, 4.3: “Lo que [se] manifiesta de modo inmediato se encuentra entonces en el intelecto, mientras que lo que se manifiesta de un modo remoto, puede estar también fuera de él”; cf. *QDV* 4.3 para la misma formulación en una obra previa.

también posee una naturaleza comunicativa al dejar que las cosas se le manifiesten con su actualidad y su luminosidad, informándolas, además, él mismo de su propia actualidad y de su luminosidad<sup>9</sup>; el entender se da, entonces, porque la luz del ser se hace presente en el intelecto humano, determinándose en este según el modo de ser del intelecto. Así, pues, desde su mismo origen, el intelecto es portador de luz, siendo constituido por el carácter manifestativo de la luz y poseyendo, por tal razón, la verdad<sup>10</sup>; en consecuencia, la presencia del ser en el intelecto se hace efectiva por la presencia de la luz intelectual, que le comunica al ser un acento intelectual, aunque en ella trasluzca la luz misma del ser.

A partir de lo anterior, cabe afirmar que la verdad acarrea un importe metafísico ineludible, ya que la luminosidad o carácter manifestativo del ser es el horizonte en relación con el cual se lleva a cabo el acto cognoscitivo, cuya operación se delimita en relación con aquello que hace las veces de medida suya, a saber, el ser mismo. Así, haciéndose efectiva como el fin que delimita a la luz intelectual, la luz del ser conforma el horizonte del entender humano, cuya operación se actualiza teniéndola siempre a ella como referencia última<sup>11</sup>. En cuanto que, por la efectividad de la luz en el intelecto, la luz del ser puede actualizarse en él, el proceso

<sup>9</sup> *In Div. nom*, 4.331.

<sup>10</sup> *In Div. nom*, 4.332: “la presencia de la luz, que es la verdad, es “perfeccionadora” en cuanto que sitúa [a las mentes] en el confín (*in finem*) de la cosa conocida y “*las convierte hacia*”, esto es, las restaura en la verdad, al “convertir” a los hombres “a partir de múltiples opiniones” que no tienen la estabilidad de la verdad.

<sup>11</sup> Respecto de la luminosidad del ser y su relación con el intelecto, cf. Alice Ramos, *Dynamic Transcendentals: Truth, Goodness & Beauty from a Thomistic Perspective*, United States of America, The Catholic University of America Press, 2012, 73.

cognoscitivo guarda siempre una relación con la inteligibilidad o carácter manifestativo del ser, sea en el primer acto del intelecto, sea en el segundo.

Además, al hacerse presente en el principio mismo de la actividad intelectual, la luz es transversal a todo el proceso cognoscitivo, cuya actividad incluye la abstracción y la formación del *verbum*. El *exitus* de la luz inteligible del ser hacia el intelecto y su *reditus* del intelecto hacia el ser están determinados así por un movimiento circular que empieza en la abstracción y culmina en el “decir”. Tanto la inteligencia como el discurso se dirigen al ser, que es su objeto y aquello en relación con lo cual se actualizan. De esto se sigue que la presencia de la luz inteligible en el intelecto nos permite la captación inicial de la esencia del ente y la consecuente formación del *verbum*, a partir del cual afinamos dicha captación inicial<sup>12</sup>. La luz inteligible funge, entonces, en el proceso cognoscitivo, como la medida tanto de la captación de esencias, como de la concepción intelectual y de la palabra hablada.

<sup>12</sup> *In Div. nom*, 4.377: “El alma tiene variación en su cognición natural, en tanto en cuanto que no es natural conocer sino discurriendo entre las diversas cosas; ahora bien, la uniformidad misma es aquello a lo que se subordina el principio uniforme en virtud del cual ella entiende. Por lo tanto, el movimiento oblicuo compuesto de uniformidad y variación, se atiende en el alma, en la que recibe las iluminaciones uniformes de Dios, pero diferenciadas según su modo. Esto es lo que [Dionisio] dice, por consiguiente, al afirmar que el alma se mueve oblicuamente en tanto en cuanto es iluminada por las cogniciones divinas según su naturaleza propia, no de hecho intelectual y singularmente, esto es, simple, como los ángeles, sino de manera racional y difusamente, esto es, discursivamente y difundiendo por las diversas cosas”. Para una interpretación clásica de la relación entre la inteligencia y el *verbum*, cf. Yves Floucat, “L’intellection et son verbe selon saint Thomas d’Aquin”, *Revue thomiste*, 97, 1997: 642.

## 2. *Verbum y lumen intelligibile*

La doctrina tomasiana del *verbum* es amplia, pero la cuestión cuarta de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* es importante para recoger sus aspectos centrales, los cuales se inscriben en el marco más general de lo que podría denominarse una metafísica del *Logos*<sup>13</sup>. La perspectiva del Doctor Angélico acerca de la luz inteligible es transversal a toda su doctrina del *verbum*, pues esta se hace presente tanto en el *verbum interior* como en el *verbum exterior*. En efecto, el *verbum interior* o concepción intelectual constituye una manifestación del mundo según el modo de ser del intelecto y el *verbum exterior* o palabra hablada es la manifestación a otros de vocablos portadores de significado, esto es, de palabras informadas por la luminosidad de la concepción intelectual y, por ende, portadoras de significado<sup>14</sup>.

De acuerdo con Tomás, la concepción intelectual precede a la palabra hablada, ya que tiene una relación inmediata con el mundo. En este sentido, la concepción intelectual es el efecto primigenio del acto de entender, el cual se determina en relación con el ser de la cosa entendida; así, nuestra captación de la esencia de los seres conlleva la formación inmediata de la concepción intelectual, que, en otras palabras, “es lo inteligido interiormente”<sup>15</sup>. En este sentido, el *verbum interior* consiste en el efecto más perfecto del segundo acto del intelecto porque es inmaterial e

<sup>13</sup> María Jesús Soto-Bruna, “Similitud y ejemplaridad de las cosas en el *Logos*, según Tomás de Aquino” *Revista Española de Filosofía Medieval*, 25, 2018: 69.

<sup>14</sup> *QDV*, 4.1.5: “aunque en nosotros la manifestación a otro no se cumpla sino por el verbo vocal, sin embargo, la manifestación a sí mismo se hace por el verbo del corazón, y esta manifestación precede a la otra; y por ello el verbo interior es denominado verbo prioritariamente”.

<sup>15</sup> *QDV*, 4.1.

intelectual, lo cual significa que trasciende todos los procesos corpóreos, permitiendo así la significación, a saber, la manifestación del ser de los entes en el segundo acto del intelecto.

Por esta razón, el *verbum interior* lleva a que podamos comunicarnos los unos con los otros, no solo para realizar actividades básicas, como comer, sino también complejas, relacionadas con nuestra capacidad intelectual, como estudiar la gramática. De acuerdo con esto, en lo concerniente tanto al horizonte de la interioridad, como al de la relación con los otros, el *verbum* es portador de la razón de “manifestación”<sup>16</sup> y, por ende, de luz inteligible. Por esta luz, el mundo se nos devela significativamente en el interior y podemos develarles a los otros, exteriormente, la significatividad de este mundo. Así, para Tomás, la concepción intelectual está en nosotros “en cuanto que entendemos en acto” y “requiere siempre del intelecto en su acto propio, que es el entender”<sup>17</sup>. El *verbum interior* es el acto de la efectividad inmediata del intelecto, que le da al ser su propio acento al interactuar con él; además es un acto natural, prediscursivo y previo a todo acuerdo por convención.

En este sentido, la inteligibilidad del ser se manifiesta en el *verbum interior*, en cuanto que este es un medio entre el intelecto y la cosa conocida; él es nota de la continuidad entre ambos. Según el Doctor Angélico, el *verbum interior* es tanto “lo conocido” como “aquello por lo que la cosa es conocida”, ya que traduce, por así decirlo, la inteligibilidad del ser en el intelecto<sup>18</sup>. Puede decirse que el *verbum interior* es así la

<sup>16</sup> QDV, 4.3.6: “‘verbo’ no conlleva solamente relación al origen y a la imitación, sino también a la manifestación”.

<sup>17</sup> QDV, 4.1.1.

<sup>18</sup> QDV, 4.2.3: “el concepto intelectual es medio entre el intelecto y la cosa conocida, porque mediante él la operación intelectual alcanza a la cosa: y por ello,

codificación del ser en el intelecto y no una tercera cosa que se interponga entre el intelecto y el ser. En efecto, el *verbum interior* posibilita la actividad discursiva porque es el principio sobre el que el discurso se pliega al realizarse, constituyendo así una luz y un acto a partir del cual el *verbum exterior* resulta inteligible. Así como en los códigos se manifiesta la realidad codificada, así en el **verbum interior** se manifiesta el ser, de lo cual se sigue que el **verbum interior** se reduce a la realidad significada, remitiéndose a ella.

En términos metafóricos, puede decirse que **el mundo nos habla**, que se nos aparece, constituyendo el **verbum interior** el instante en el cual captamos **lo que el mundo nos dice**. Por su parte, el **verbum exterior** es el momento corpóreo de la expresión del entender. Así como por medio de los sentidos el mundo nos comunica información que es iluminada por el intelecto agente en el primer acto del intelecto y concebida intelectualmente en el segundo acto del intelecto, así, por medio del discurso, que se exterioriza a través de los sentidos, compartimos, profiriendo **sonidos** significativos, nuestra comprensión del mundo.

De otra parte, en lo que se refiere a su actualidad como principio del discurso, el *verbum interior* es tanto “causa eficiente” del *verbum exterior* como “causa final”<sup>19</sup>. En su función como causa eficiente, preexiste como ejemplar del *verbum exterior* en el intelecto, ya que “tiene la imagen de la voz”<sup>20</sup>. En este sentido, el *verbum interior* se hace efectivo al margen de su expresión hablada, pues es la concepción intelectual misma, esto es, el

la concepción del intelecto no es solamente lo que es conocido, sino también aquello por lo que la cosa es conocida; por lo cual se puede decir que lo conocido es a la vez la cosa misma y la concepción intelectual”.

<sup>19</sup> QDV, 4.1.

<sup>20</sup> QDV, 4.1.

primer efecto de la interacción del intelecto con el ser de las cosas en el orden del segundo acto del intelecto; la concepción intelectual se encuentra, por ende, propiamente en el orden inmaterial del pensamiento. Asimismo, al ser la “imagen de la voz”, el *verbum* interior es paradigma del *verbum* exterior porque lo origina, es el horizonte referencial en relación con el cual se emite la palabra; puede decirse, entonces, que el signo material de la palabra hablada tiene como principio el signo formal del *verbum* interior o concepción intelectual, y así, que el *rostro* interno antecede en su actualidad y en su luminosidad al *rostro* externo del *verbum*.

En virtud de su condición como acto primero de la segunda operación del intelecto, el *verbum* interior guarda una relación de semejanza con el mundo, pues en él se manifiesta la naturaleza de las cosas, a la cual nos referimos por medio del *verbum* exterior. En otras palabras, la relación del *verbum* interior con el mundo es inmediata porque la concepción intelectual es la instanciación directa del mundo en el segundo acto del intelecto y, en consecuencia, funge como la medida del *verbum exterior*, por lo menos en cuanto que marca la pauta de su inteligibilidad.

Apelando a la cuestión platónica de la medida<sup>21</sup>, el Aquinate sostiene que “la cosa natural mide y no es medida”<sup>22</sup> y así, en cuanto producto natural del acto de entender, el *verbum* interior es el paradigma del *verbum* exterior. Por ende, lo múltiple del *verbum exterior* se reduce a lo uno del *verbum* interior, que es su medida, y la multiplicidad de los vocablos de los que se compone la palabra hablada se reduce a la simplicidad de la

<sup>21</sup> James McEvoy, “The Divine as the Measure of Being in Platonic and Scholastic Thought” en John F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, United States of America, The Catholic University of America Press, 1987, 115.

<sup>22</sup> *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, 1.2.

concepción intelectual. En esta última, se devela el mundo según el modo de ser del intelecto de un modo particularmente primero, dado que la concepción intelectual es un acto natural del intelecto que hace las veces de principio del conocer<sup>23</sup>.

Además, en cuanto causa final del *verbum* exterior, el *verbum* interior “es aquello que es significado por el *verbum* exterior”<sup>24</sup>, lo cual indica que la luminosidad y la actualidad de la palabra hablada se dirigen inmediatamente a la luminosidad y a la actualidad de la concepción intelectual. Esto no significa que el objeto del *verbum* exterior sea un contenido intelectual, sino que la manifestación del mundo en el intelecto, inmediatamente efectiva en la concepción intelectual, es aquello a lo que se dirige la palabra hablada, que es efectiva y luminosa por su participación en el *verbum* interior. En este sentido, el objeto último e indirecto de la palabra hablada es el mundo mismo y ella significa directamente la concepción intelectual. Así como el cuerpo sin alma sería inexistente, el *verbum* exterior sin *verbum* interior sería mero ruido, inexistente como palabra portadora de significado. Lo anterior no implica que el *verbum interior* sea una tercera cosa entre el *verbum exterior* y el mundo, sino que, al informar con su actualidad y luminosidad al *verbum exterior*, lleva a que este, adoptado por convención (*ad placitum*)<sup>25</sup>, se refiera significativamente a los seres en el mundo.

En línea con lo anterior, Tomás afirma que, “en nosotros, todo lo que es el del orden del conocer es, propiamente hablando, del orden del

<sup>23</sup> O’ Callaghan, J. (2003), *Thomistic Realism and the Linguistic Turn*. United States of America, University of Notre Dame Press, 165.

<sup>24</sup> *Cuestiones disputadas sobre la verdad* 4.1.

<sup>25</sup> *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, 4.1.

decir”<sup>26</sup>, pues el orden *material* en el que se desenvuelve la palabra hablada está antecedido e informado por el **orden inmaterial** de la concepción intelectual. Por lo tanto, toda proferencia, toda palabra hablada, es portadora de actualidad y de luminosidad, ya que participa de la actualidad y de la luminosidad primigenias del *verbum* interior. Asimismo, puede decirse que el acto cognoscitivo, el cual va a determinarse a partir de las dos operaciones del intelecto, a saber, la producción de la especie inteligible por la potencia iluminadora del intelecto agente, y la formación del *Verbum*, tiene como punto de partida, como referencia principal, la realidad. En virtud de esto, en el pensamiento del Doctor Angélico, el discurso va a tener siempre una referencia hacia el ser, el cual constituye el horizonte de la inteligencia humana.

<sup>26</sup> *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, 4.2.5.

# La conciencia según Santo Tomás de Aquino

*Diego Fernando Barrios Andrade*

## Introducción

En este capítulo se intenta realizar una exposición breve y estructurada de lo que es la conciencia según santo Tomás. Para eso se tendrán en cuenta especialmente sus obras en que trata de este tema: la *Suma Teológica*, el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* y las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*<sup>1</sup>. La conciencia ocupa un puesto clave en la vida moral. Ella posibilita el discernimiento del bien y del mal. Tiene una importancia capital en la ética y para la actuación de los individuos. De ahí que se la haya elegido como objeto de análisis. Los apartados que integran este capítulo son tres. En el primero se presenta una definición de la conciencia. Fundamentalmente, la conciencia puede asimilarse a un silogismo moral con el que se mide la bondad o maldad del acto. En el segundo apartado se abordan las causas que interfieren u obstruyen la imparcialidad del juicio de la conciencia. Tales causas se reducen a la ignorancia, la pasión y el vicio. Este apartado constituye el corazón de las actuales páginas. En el tercer apartado se ofrece una aproximación sucinta

<sup>1</sup> Las obras que se emplean en español de santo Tomás son las siguientes: Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, trad. Francisco Barbado Viejo, Madrid, BAC, 2018; Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* Tomo II, Volumen 2, trad. Juan Cruz, Pamplona, EUNSA, 2015; Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, trad. Ezequiel Téllez, Pamplona, EUNSA, 2015. Sin embargo, ha querido optarse por una citación abreviada en latín de las obras del Aquinate en los pie de página.

de las relaciones entre la conciencia y la prudencia. La finalidad de este capítulo estriba en bosquejar una somera interpretación sobre la conciencia a la luz de la filosofía de santo Tomás y, en especial, acerca de cómo tiene lugar la deformación de la conciencia en el Aquinate o cómo puede dejar de percibirse el bien moral a través de las circunstancias que rodean la acción humana. Con esto se espera transmitir sus enseñanzas de un modo claro y accesible, sobre todo para aquellos que pueden no estar familiarizados con el pensamiento de santo Tomás y creerlo poco valioso para nuestros tiempos.

### **¿Qué es la conciencia?**

Suele decirse que la conciencia es el dictamen de la inteligencia sobre un acto humano concreto. La inteligencia sondea, evalúa y juzga si tal acto ha sido bueno o malo. Suele decirse también que la conciencia representa la voz de Dios en el hombre<sup>2</sup>, una voz que le indica lo que es bueno y malo a través de las acciones particulares. Esta es la visión que se tiene de la conciencia, y no es por supuesto errónea. Ambas definiciones pueden entresacarse de santo Tomás. Para el Aquinate, la conciencia determina la moralidad del acto libre y expresa la voz de Dios por corresponderse con la *sindéresis*. Sin embargo, su explicación sobre la conciencia es más extensa y rica en detalles.

Santo Tomás entiende la conciencia como un acto de la razón por el que se aplica o contrasta la ciencia de la *sindéresis* con una actividad singular. La conciencia reconoce que un acto libre ha sido ejecutado, pero también

<sup>2</sup> La constitución *Gaudium et spes* del *Concilio Vaticano II* recoge en el no. 16 esta concepción sobre la conciencia. San Juan Pablo II la cita en la encíclica *Veritatis splendor*, n. 54, y el *Catecismo de la Iglesia Católica* hace lo mismo en el no. 1776.

que ha sido recto o no. La conciencia tiene esta doble funcionalidad de reconocimiento. Por un lado, establece que la acción ha sido hecha o está siendo efectuada y, por otro, especifica si la acción es correcta o incorrecta<sup>3</sup>. La conciencia examina el acto humano, ese es su ámbito de análisis, y considera su bondad o maldad moral. Para eso se ayuda de la *sindéresis* o conocimiento de los primeros principios del obrar moral. La conciencia hace consciente al individuo de que su acto ha sido elegido, querido y deliberado. La conciencia atestigua ante el propio hombre la comisión del acto. Este es el uso etimológico de la conciencia, como lo señala santo Tomás. Importa mucho esta función de la conciencia porque de ella depende la otra, la que tiene que ver con el juicio ético de la acción humana<sup>4</sup>. El Aquinate propone que la conciencia debe comprenderse sobre todo en este último sentido moral.

La conciencia ajusta la *sindéresis* al acto de dos maneras. Según que este haya ya sido realizado (acto pasado) o vaya a realizarse (acto futuro). Por lo primero, el acto pasado, la conciencia acusa o remuerde cuando el acto ha sido malo<sup>5</sup>. La conciencia levanta en el interior del hombre los sentimientos de tristeza y remordimiento por la acción mala. Por el contrario, si el acto ha sido bueno, la conciencia defiende y excusa<sup>6</sup>. Origina como consecuencia alegría y tranquilidad en el hombre por el acto bueno practicado. La conciencia sopesa la bondad o malicia del acto

<sup>3</sup> Cuddy advierte de esta doble operatividad de la conciencia en santo Tomás. Cajetan Cuddy, “St. Thomas Aquinas on Conscience”, Jeffrey Hammond y Helen M. Alvaré (eds.), *Christianity and the Laws of Conscience: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 20021, pp. 118-119.

<sup>4</sup> *Summa Theologiae* I q. 79 a. 13; *De veritate* q. 17, a. 1; *Super Sententiis* lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4.

<sup>5</sup> *De veritate* q. 17 a. 1.

<sup>6</sup> *De veritate* q. 17 a. 1.

pasado. La conciencia que pondera el acto pasado es la *conciencia consecuente*<sup>7</sup>. Por lo segundo, el acto futuro, la conciencia aconseja o no, promueve o no la ejecución del acto. Si la conciencia encuentra que el acto futuro tiene carácter de bueno, manda obrarlo. En cambio, si halla que puede ser malo, lo prohíbe. La conciencia que reflexiona sobre el acto futuro se denomina *conciencia antecedente*<sup>8</sup>. Ante la bondad o maldad del acto futuro, la conciencia no se muestra indiferente, sino que instiga o induce al individuo a acometerlo o a detenerse en su elección. En este caso, la conciencia tiene un papel preventivo o imperativo. Previene la consumación del acto o impera su cumplimiento.

La conciencia procede en su juicio del acto humano de manera silogística<sup>9</sup>, al modo como la razón elabora un razonamiento lógico para llegar a la verdad especulativa. Santo Tomás explica que el hombre descubre unas verdades a partir de otras más conocidas, que son evidentes. La razón se mueve en su búsqueda del conocimiento a partir de unas verdades primeras, naturalmente sabidas, hacia unas verdades nuevas y ulteriores. Así, la conciencia, que no es una facultad propia, sino concordante con la razón, toma de la *sindéresis* los principios morales universales con los cuales valora la acción concreta. La conciencia refiere al acto particular el conocimiento moral universal que está contenido en la *sindéresis*. Aterrizza sobre el acto los preceptos generales de la *sindéresis* con el fin de enjuiciarlo. La conciencia opera la conclusión del razonamiento moral, sirviéndose de la *sindéresis*, el cual se escinde en las categorías de bueno y malo con las que se describe el comportamiento del hombre. La conciencia extrae sus dictámenes sobre la base de la *sindéresis*.

<sup>7</sup> Eudald Forment, “Persona y conciencia en santo Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 2003: 275-283 (p. 280).

<sup>8</sup> Eudald Forment, *ob. cit.*, p. 280.

<sup>9</sup> *Super Sententiis* lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4.

Se apoya en esta para sondear y conocer la cualidad moral de los actos singulares.

La *sindéresis* es un hábito natural con el que el hombre está en posesión del conocimiento moral. El hombre conoce lo que es el bien en virtud de la *sindéresis*. El primer principio de la *sindéresis* consiste en un llamado interior a querer y buscar el bien en toda circunstancia, y a rechazar el mal<sup>10</sup>. La inclinación práctica, que el hombre percibe en sí mismo, es la de amar el bien y evitar el mal. La *sindéresis* proporciona la premisa mayor con la que se inicia el silogismo o juicio moral<sup>11</sup>. Constituye el punto de arranque de toda valoración moral posterior<sup>12</sup>. Se trata de un conocimiento universal o genérico que se relaciona con el acto real debido a la razón superior e inferior y a la intervención de la conciencia. El contenido moral de la *sindéresis* se caracteriza también por ser inmutable. Los principios morales de la *sindéresis* son universales porque están presentes, sin excepción, en todo hombre, sin que importe la época y lugar en que pudiera hallarse. Son inmutables, lo cual significa que no cambian, porque constituyen el fundamento del orden y conocimiento moral. La *aprehensión* de los preceptos morales de la *sindéresis* se hace de forma natural y espontánea. Basta con el uso corriente de la razón para que pueda llegarse a la ciencia de la *sindéresis*. La *sindéresis* no yerra, no puede trastocarse o desviarse de lo bueno. El hombre no puede obrar de tal manera que odie el bien y desee el mal. La *sindéresis* tiene que ver con la comprensión de los principios morales, mientras que la conciencia hace alusión al razonamiento práctico que se hace a partir de aquellos principios

<sup>10</sup> *Summa Theologiae* I q. 79 a. 12; *De veritate* q. 17 a. 2.

<sup>11</sup> Cuddy, ob. cit., p. 123.

<sup>12</sup> Cuddy, ob. cit., p. 120.

de la sindéresis. Santo Tomás afirma igualmente que la sindéresis es un preámbulo o puerta de acceso para las virtudes humanas<sup>13</sup>.

El conocimiento de los principios morales que provee la sindéresis es el que se contrapone al actuar libre del hombre. La conciencia funciona siempre bajo el trasfondo de estos principios. Pero puede equivocarse en su utilización. La razón superior y la inferior, que se hacen presentes en la valoración de la conciencia, pueden emplear erróneamente los principios de la sindéresis. No es que aquellas sean dos facultades diferentes del alma humana. Se distinguen a partir de sus objetos. La razón superior tiene como objeto las verdades y normas eternas<sup>14</sup>, aquellas que hablan sobre Dios, como, por ejemplo, que Él debe ser obedecido. El objeto de la razón superior son las realidades que trascienden la naturaleza humana y cuya cognición –dice el Aquinate– es simple, pero confusa. La razón inferior se estrecha al campo de las realidades que están por debajo del hombre<sup>15</sup>. La razón inferior puede derivar normas morales a partir del conocimiento de los seres temporales, como que el hombre debe vivir conforme a su racionalidad. A la razón superior le corresponde la sabiduría; a la razón inferior, la ciencia<sup>16</sup>. La razón superior contempla las realidades que superan en perfección al hombre; la razón inferior, aquellas que se sitúan abajo del hombre en un sentido ontológico<sup>17</sup>. Las normas de la razón superior y la razón inferior son particulares y más precisas, a diferencia de las que constituyen la sindéresis, las cuales son más bien abstractas. La conciencia se vale de las normas de la razón superior y la razón inferior, así como de la sindéresis, para discernir la categoría moral del acto. Puede

<sup>13</sup> *De veritate* q. 16 a. 2 ad 5.

<sup>14</sup> *Summa Theologiae* I q. 79 a. 9; *De veritate* q. 15 a. 2.

<sup>15</sup> *Summa Theologiae* I q. 79 a. 9; *De veritate* q. 15 a. 2.

<sup>16</sup> *Summa Theologiae* I q. 79 a. 9.

<sup>17</sup> *De veritate* q. 15 a. 2.

utilizar de manera simultánea ambas normas, tanto las de la razón superior como aquellas de la razón inferior, o puede emplear solo un tipo de normas morales, para aplicarlas a la actividad del hombre.

La *sindéresis* y el conocimiento más particular de la razón superior y la razón inferior se entrecruzan en la operatividad de la conciencia. Los principios de la *sindéresis* son completamente generales y, por eso, la conciencia necesita de unas normas más específicas para poder acercarse a la comprensión del acto, que viene a ser lo más particular<sup>18</sup>. La conciencia tiene que tender un puente entre lo que es la universalidad de la *sindéresis* y la particularidad de los actos. La razón superior y la razón inferior le ayudan a este fin. Contribuyen ambas no solo a aproximar los principios universales al acto singular, sino que posibilitan el silogismo de la conciencia. La *sindéresis* proporciona la premisa mayor del razonamiento moral. Por su parte, la razón superior y la inferior aportan la premisa menor. Por último, la conciencia saca la conclusión. Hace el juicio de la acción. No obstante, el silogismo moral de la conciencia puede ser errado. La *sindéresis* provee un conocimiento infalible, mientras que la razón superior, la razón inferior y la conciencia ofrecen uno falible<sup>19</sup>. El silogismo de la conciencia se ve expuesto al error.

La *sindéresis* no yerra<sup>20</sup>. No puede falsearse, arguye santo Tomás. La razón superior puede equivocarse sobre lo que es lícito e ilícito. Puede, para ilustrar, errar como sucede con los que creen que los juramentos están prohibidos por Dios<sup>21</sup>. Lo mismo le acontece a la razón inferior. Puede fallar en lo relativo a las leyes civiles, acerca de lo que es justo o injusto,

<sup>18</sup> Cuddy, ob. cit., p. 123.

<sup>19</sup> Cuddy, ob. cit., p. 123-124.

<sup>20</sup> *De veritate* q. 16 a. 2.

<sup>21</sup> Cuddy, ob. cit., p. 123.

bueno o malo. La conciencia acaba en el engaño cuando permite que su silogismo sea permeado por los errores de la razón superior y la razón inferior. La conciencia puede extraviarse en el conocimiento de lo que es bueno, ya que este podría ser aparente, o puede desviarse en la aplicación del conocimiento moral al acto, puesto que podría no proceder con rectitud en su razonamiento. Tanto el conocimiento del bien como el silogismo tienen que ser correctos para que la conclusión de la conciencia lo sea también. Sin embargo, Tomás de Aquino expresa que hay ocasiones en las cuales la conciencia puede no equivocarse nunca, como sucede “cuando aquel acto particular al que se aplica la conciencia, se corresponde con el juicio universal de la *sindéresis*”<sup>22</sup>. El entendimiento no puede confundirse en torno a las conclusiones que se siguen directamente de los principios especulativos universales. Así, no puede jamás engañarse acerca de la afirmación de que el todo es mayor que la parte. Cualquier parte siempre será menor al todo o al conjunto. De la misma manera, la conciencia no puede desorientarse en cuestiones como que Dios no debe ser amado por el hombre o que estaría permitida la comisión de algún tipo de mal moral. Estos juicios particulares de la conciencia se incluyen dentro de la *sindéresis*, se vinculan naturalmente con ella, por lo que no les cabe la falsedad.

La conciencia es un raciocinio con el que se comparan los principios morales de la *sindéresis* con el acto particular en orden a su cualificación moral. La conciencia define si un acto ha sido bueno o malo a partir de la *sindéresis*. Estima si un acto debe hacerse o mejor esquivarse. Da la paz del corazón o la turbación. En la operación de la conciencia hay un conocimiento, un objeto y un acto. El conocimiento es el de la *sindéresis* o de los principios morales universales. El objeto es la acción pasada o

<sup>22</sup> *De veritate* q. 17 a. 2.

futura, hecha o por hacer. El acto o función propia de la conciencia consiste en la aplicación del conocimiento de los principios morales a la acción. No obstante, como se dijo, la conciencia puede no acertar en la estructuración del silogismo con el que conceptúa la moralidad del acto humano.

### **La conciencia errónea**

¿De dónde le viene el extravío a la conciencia en sus raciocinios? ¿Cómo llega a equivocarse en el examen de las acciones humanas? Sostener que la conciencia falla al razonar sobre el acto humano no aclara por qué ni cómo adviene a sus desatinos. ¿Qué hay detrás de una conciencia errónea? ¿Qué subyace tras ella? La conciencia yerra en sus juicios; puede pasar como buena una acción que no lo es, y viceversa. Es decir, puede trasmutar el bien en mal y el mal en bien, sin que muchas veces lo advierta. Hay unos factores o causas que explican los desvaríos de la conciencia. De acuerdo con el Aquinate, pueden resumirse en tres: la ignorancia, la pasión y el vicio. El modo como estas causas influyen en los dictámenes de la conciencia es lo que da cuenta de sus errores.

Estas causas son las mismas causas internas que santo Tomás le asigna al pecado. No obstante, aunque se ubiquen en el contexto del pecado, pueden también tomarse como las causas que provocan el juicio desacertado de la conciencia. La ignorancia, la pasión y el vicio pervierten a la conciencia, alejándola de su rectitud innata. Cómo lo hacen es lo que va a exponerse a continuación en concordancia con las enseñanzas de santo Tomás.

La ignorancia es una nesciencia, una privación de un conocimiento debido<sup>23</sup>. El conocimiento práctico dirige la acción. El hombre se encamina hacia aquello que conoce como bueno. Pero si ignora o desconoce que algo es malo, puede no abstenerse de cometerlo. Puede encauzar sus elecciones hacia aquello que ignora o no conoce como un mal. La ignorancia remueve un obstáculo que imposibilita la obra mala.

Santo Tomás comenta que la ignorancia puede ser doble: una universal y otra particular<sup>24</sup>. La primera alude a los principios universales de la acción. Los ejemplos que pone el Aquinate son los del parricidio<sup>25</sup> y el adulterio<sup>26</sup>. Todos los hombres entienden que tales géneros de acto son malos. Mas si alguno careciera de dicho conocimiento, relativo a la intrínseca maldad de aquellos actos, podría no verse impedido de perpetrarlos. El desconocimiento del mal conlleva lógicamente que el acto punible se conciba como bueno. Ciertamente, una ignorancia absoluta del bien no puede darse. Pero sí una acerca de ciertos principios universales, como intenta ilustrarlo santo Tomás. La ignorancia particular tiene relación con las circunstancias. Cuando no se conoce alguna de las circunstancias, el acto que se pone en marcha puede resultar en un mal todavía más grave. Santo Tomás lo aclara con el ejemplo del arquero, esto es, de un hombre que pretende matar a otro, pero que al disparar la flecha ignoraba que el que iba pasando era su padre y no aquel al que buscaba propiciarle la muerte<sup>27</sup>. Aquel hombre tenía el propósito de un homicidio, pues su intención era esa, pero no el de un parricidio. El Aquinate puntualiza que el homicidio ha sido voluntario, mientras que el parricidio fue

<sup>23</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 76 a. 1; *De malo* q. 3 a. 7.

<sup>24</sup> *De malo* q. 3 a. 6.

<sup>25</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 76 a. 1.

<sup>26</sup> *De malo* q. 3 a. 6.

<sup>27</sup> *De malo* q. 3 a. 6.

involuntario<sup>28</sup>. El arquero sabía que quien pasaba era un hombre al que ambicionaba matar, pero desconocía que tal era su padre. La pregunta que se suscita a la luz de la ignorancia es la de si vuelve al hombre culpable o no del mal.

La ignorancia es culpable cuando el hombre no posee un conocimiento que debería tener. El hombre omite el esfuerzo por alcanzarlo. Cae en la negligencia y, así, se hace culpable<sup>29</sup>. Se ignora o desconoce aquello que se tiene obligación de saber, como lo son los asuntos del propio estado y oficio, o los que son propios de la fe y del derecho natural. Esta ignorancia, fruto de la desidia del hombre, es culpable. Santo Tomás la identifica con el pecado de omisión. Pero distingue también entre una ignorancia invencible y otra vencible<sup>30</sup>. La invencible es insuperable y no tiene razón ni de culpa ni de pecado. La vencible “es pecado cuando se trata de cosas que debía uno saberlas, no de cosas que uno no tiene por qué conocerlas”<sup>31</sup>. La ignorancia no excusa del todo del acto malo o pecado, pero puede disminuirlo. A veces se quiere persistir en la ignorancia para continuar haciendo el mal “más a satisfacción”, o se descuida conseguir el conocimiento necesario que le retraería al hombre del pecado<sup>32</sup>. En ambas situaciones, la ignorancia no exime del pecado, pues se la ha escogido por sí misma, como tampoco justifica cuando se hace algo malo a sabiendas (con conocimiento), a pesar de que se ignoraba una circunstancia que hubiera frenado el pecado. Tal es el ejemplo del arquero que buscaba matar a otro, pero desconocía que aquel a quien lanzó la flecha era su padre. Si hubiera sabido que aquel hombre era su padre, por supuesto que no hubiera

<sup>28</sup> *De malo* q. 3 a. 6 ad 1.

<sup>29</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 76 a. 2.

<sup>30</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 76 a. 2.

<sup>31</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 76 a. 2.

<sup>32</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 76 a. 3.

disparado la flecha. Pero el arquero conocía que el homicidio está mal. Por eso, la ignorancia del padre no le exculpa del pecado de asesinato. Puede hacerlo del parricidio, pero no del homicidio. La ignorancia mengua el pecado cuando disminuye la voluntariedad del acto, ya que todo pecado es producto de la voluntad<sup>33</sup>. El borracho peca al embriagarse, pero los otros males que se siguen de su comportamiento son menos queridos y consentidos, debido a las limitaciones que se ciernen sobre la facultad cognoscente. Así es como la ignorancia puede aminorar la maldad de un acto, pero no excusarlo completamente. En un acto malo puede haber menos voluntariedad, en razón de la ignorancia, y, por tanto, menos responsabilidad o culpa.

La ignorancia supone un desconocimiento del mal sobre el que la conciencia puede no percatarse ni reprocharlo. La ignorancia del mal lleva consigo que la conciencia no opere o funcione de forma eficaz. No excluye del pecado, a menos que sea de corte invencible. La ignorancia puede hacerle creer al hombre que un acto no es malo. De esta manera, la conciencia puede hallarse desposeída de un conocimiento con el cual podría evaluar más certeramente el acto. Ese desconocimiento puede venir de un principio moral de la razón superior o de la razón inferior, que son falibles. En tal contexto, la conciencia no elaborará un silogismo o raciocinio correcto al encontrarse envuelta en la ignorancia. La conclusión a la que llegue la conciencia no expresará la verdad moral sobre el acto. Ocultará un error que solo podrá sobrepasar hasta que se le haga saberlo y lo reconozca en cuanto tal. La conciencia que ignora un mal puede no ser impenetrable si se le enseña acerca del bien. La ignorancia dice relación a la formación de la conciencia. Una conciencia cultivada, instruida en el bien, sale de la duda y resuelve con mejor seguridad los dilemas morales

<sup>33</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 76 a. 4.

en los que se vea inmersa. El problema surge cuando no se la quiere formar. Cuando impera una apatía o indiferencia hacia el bien moral que hace que se desdeñe la consecución de las verdades morales. El conocimiento del bien, que acompaña a la conciencia, puede contribuir a un mejor direccionamiento de las decisiones.

¿Cómo causan la pasión y la malicia el pecado? y ¿cómo asociar estas enseñanzas del Aquinate con el obscurecimiento de la conciencia?<sup>34</sup> La pasión lleva al pecado cuando, por su fuerza desmedida, no se somete al orden o moderación de la razón, sino que acaba impulsando la acción que es contraria a la misma racionalidad del hombre<sup>35</sup>. Tantas veces la pasión está en contra vía de la razón o se dirige en contra del bien real conocido mediante la inteligencia. Santo Tomás llama con el nombre de flaqueza o debilidad al pecado cometido a instancias de la pasión. La razón, por así decirlo, se halla débil de fortaleza para dominar el ímpetu de la pasión. La pasión, como suele escucharse, ofusca la razón.

De igual manera, santo Tomás hace saber que la pasión puede sesgar el juicio de la razón sobre las cosas particulares<sup>36</sup>. La pasión puede procurarle a la razón una percepción errada acerca de un objeto determinado. Puede hacer que un acto que es malo aparezca como bueno; o puede impedir que la razón capte el bien en unas circunstancias específicas<sup>37</sup>. La pasión entorpece el conocimiento racional del bien y del mal en un aquí y ahora

<sup>34</sup> Lo que sigue ahora, hasta el cierre de este apartado, está tomado de mi ponencia *La pasión y el vicio en el juicio de la conciencia. Análisis del De veritate qq. 16-17 de santo Tomás*, que pronuncié en el XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval.

<sup>35</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 3; *De malo* q. 3 a. 9.

<sup>36</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 2; *De malo* q. 3 a. 9.

<sup>37</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 2 ad 2; *De malo* q. 3 a. 9 ad 3.

precisos. La pasión puede hacer que la razón no use los principios morales en el mismo instante en que tiene que tomarse una decisión. La pasión puede estimular la obra mala, aun a sabiendas de que no debe hacerse. Incluso, puede ocasionar que alguien diga exteriormente que una acción debe evitarse, pero en su interior consienta que debe ser hecha<sup>38</sup>. La pasión puede hacer que el hombre ame o se deleite en el mal. La voluntad puede suscitarla y conllevar que el acto pecaminoso se realice con mayor satisfacción. A la vez, puede volver inoperantes los principios morales naturalmente conocidos.

La razón conoce en universal los principios morales, pero la pasión puede obstaculizar que este conocimiento sea aprovechado para bien del hombre. El conocimiento de la ley moral se tiene al modo de un hábito, mas su utilización no es algo que la razón haga de manera automática. La razón tiene que adecuar ese conocimiento general de la ley a la realidad concreta del acto particular. La ley natural ilumina el actuar moral siempre y cuando la razón la considere actualmente, o la traiga a su presencia o memoria<sup>39</sup>. De lo contrario, el conocimiento espontáneo de ley moral viene a hacerse ineficaz. Los principios de la moralidad constituyen los cauces por donde ha de orientarse la acción humana. La pasión, como la ira o la concupiscencia, según expone santo Tomás, puede distraer al hombre de esta memoria o empleo actual de los principios morales<sup>40</sup>. El hombre pasa por alto el contenido de la ley natural cuando lo avasalla una pasión.

Además, la pasión hace que la razón, aun cuando conozca universalmente los principios morales, sea incapaz de usar estos principios en el contexto del acto particular. Santo Tomás advierte también que la

<sup>38</sup> *De malo* q. 3 a. 9 ad 8.

<sup>39</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 2.

<sup>40</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 2.

pasión desvirtúa el razonamiento silogístico que la razón debe hacer al decidirse por llevar a cabo cierta acción<sup>41</sup>. En tal sentido, comenta, por ejemplo, que el intemperante razona sobre su actuar guiándose por el estímulo de la pasión. El intemperante sigue a la pasión en su raciocinio y no el *habitus* del bien. El furor de la pasión hace que el intemperante no tenga en cuenta el conocimiento que naturalmente posee del bien, sino que encamine su actuación según unas premisas sugeridas por la misma pasión. El intemperante sabe qué es o dónde está el bien, pero la pasión lo conduce en contra de esta percepción moral. Por eso, su juicio acerca del acto particular resulta inapropiado e inmoral.

Lo dicho hasta ahora sobre la pasión se conecta con la conciencia. Santo Tomás entiende a la conciencia también como un acto silogístico. Al ponderar el valor moral de la acción, la conciencia debe estructurar un silogismo que le permita contrastar o aterrizar a lo particular el conocimiento universal del bien que tiene en virtud de la *sindéresis*. La conciencia o razón conoce en universal lo que es bueno, pero su función principal es la de sopesar el acto concreto por medio de este saber sobre el bien. La pasión trastorna el juicio de la conciencia, pero no del todo. Ciertamente, la pasión puede hacer que la conciencia desatienda o rechace los principios universales de la moral, pero una vez pasada su exacerbación el hombre puede percatarse del mal que ha hecho a través de sus actuaciones. La conciencia le ayuda en este caso, pues versa también sobre la obra hecha. El hombre puede incluso pecar con pleno conocimiento. Aunque la pasión lo lance a ello, la conciencia puede no dejar de amonestarle acerca de la maldad de sus acciones. La pasión impide que la conciencia observe la ley moral con anterioridad a la ejecución del acto. Una razón engeguada por la pasión no es capaz de obedecer la ley moral.

<sup>41</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 2 ad 4; *De malo* q. 3 a. 9 ad 7.

La conciencia puede aconsejar o no el acto, pero la pasión ser más fuerte para desoírlo. De ahí que con tanto acierto se diga popularmente que es mejor tranquilizarse a actuar movido por la pasión.

La otra causa, como se dijo arriba, del desorden en el juicio de la conciencia es el vicio. Santo Tomás habla del vicio en el tratamiento que elabora sobre la malicia como origen del pecado en la *S. Th.* I-II, q. 78, a. 1-3 y en el *De malo* q. 3 a. 12-13. En *S. Th.* I-II q. 78 a. 3 ad 1, santo Tomás apunta unas condiciones adicionales en el pecado de malicia: no basta solo querer voluntariamente el mal o un bien aparente, sino también complacerse y no experimentar tanto remordimiento por el pecado. El vicio o hábito malo es lo que logra el deleite y reprime el arrepentimiento del pecado. Por consiguiente, la conciencia falla en su operación de acusar o recordar al hombre por su pecado como consecuencia del vicio. De otro lado, en *De malo* q. 3, a. 12 ad 12, santo Tomás puntualiza que el vicio embota permanentemente a la razón en tanto disposición estable y firme en el individuo. El vicio predispone a la voluntad y a la razón a buscar y elegir lo malo. El vicio provoca que la conciencia desconozca, aunque no completamente, que un acto determinado es malo. Antes de ahondar en estas ideas, conviene presentar en síntesis las reflexiones del Aquinate sobre la malicia.

La malicia tiene que ver con el conocimiento e intención plena de querer hacer el mal, porque la voluntad elige un bien temporal o menor en detrimento de uno espiritual o real<sup>42</sup>. Supone un movimiento interior de la voluntad hacia el mal. Tal movimiento voluntario puede tener su raíz en un hábito vicioso. En el *De malo*<sup>43</sup>, santo Tomás es más insistente al equiparar la malicia con el vicio, mientras que se muestra más cauto al respecto en

<sup>42</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 78 a. 1.

<sup>43</sup> *De malo* q. 3 a. 12.

la *Summa Theologiae*. Para ilustrar, santo Tomás sustenta en la *S. Th.* I-II q. 78 a. 3 que quien peca por malicia no siempre lo hace movido por un hábito malo, sino que puede hacerlo por una disposición enfermiza del cuerpo o por remoción de impedimentos. Igualmente, allí plantea con claridad que la malicia reside propiamente en la voluntad que quiere el mal. Ciertamente, el hábito malo inclina la voluntad al mal; pero la malicia también puede proceder de una elección deliberada de la voluntad por el mal<sup>44</sup>. Santo Tomás precisa que cada vez que se actúa bajo el influjo del vicio se peca por malicia<sup>45</sup>. Sin embargo, el Aquinate está más pronto a vincular en el *De malo* la malicia con el hábito vicioso.

El vicio consiste en una disposición interior o segunda naturaleza que corrompe la función propia de las facultades racionales. El vicio dispone al hombre a practicar el mal. Provoca que la voluntad quede predeterminada a elegir y amar un bien aparente o mutable. El hábito malo arraiga en el hombre con cada elección de la voluntad. Una vez adquirido, el individuo tiende a pecar en cada nueva ocasión y no le resulta fácil o posible arrepentirse de lo que lleva a cabo. El Aquinate señala que al enraizarse interiormente en la voluntad, el vicio tiene también parte en la forma o esencia de la malicia<sup>46</sup>. Además, sugiere que el vicio, como cualidad estable, lleva al hombre a pecar constantemente<sup>47</sup>. A la vez, postula que el vicio ordena a la voluntad hacia un fin malo y engendra en ella el propósito de pecar<sup>48</sup>. De esta manera, viene a trastocarse el principio motriz de la acción humana, puesto que el fin es lo primero en el ámbito del obrar moral. Todo esto da pie a que santo Tomás afirme que la malicia

<sup>44</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 78 a. 3.

<sup>45</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 78 a. 2.

<sup>46</sup> *De malo* q. 3 a. 12.

<sup>47</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 78 a. 4; *De malo* q. 3 a. 13.

<sup>48</sup> *De malo* q. 3 a. 13.

es un pecado más grave que el que se comete por la pasión<sup>49</sup>. El vicio produce sobre la conciencia efectos similares a los de la pasión, ya que pervierte también su examen de las acciones. No obstante, vale señalar algunas de las características cruciales del predominio del vicio sobre la conciencia.

Quizá lo más notorio sea que el vicio, a diferencia de la pasión, puede no suscitar el arrepentimiento<sup>50</sup>. La pasión no controlada arrastra al mal, pero una vez disminuye, el hombre puede retomar sus buenos propósitos, avergonzarse por su actuación y comprender su pecado<sup>51</sup>. No obstante, el vicio es un hábito permanente cuyo uso incapacita al individuo para apesadumbrarse o entristecerse por su acto malo. Esta ausencia de pesar por el mal manifiesta el obscurecimiento de la conciencia, su insensibilidad y adaptación al mal. El vicio deforma con mayor presteza la conciencia. El vicio procura que el hombre pierda de vista su verdadero bien moral porque la voluntad desarrolla más gusto por lo malo. Si el ejercicio continuo del acto vicioso ahoga el sentimiento de culpa por el mal realizado, entonces la conciencia ya no cumple más con su función de acusar o remorder, o al menos lo hace de un modo deficitario. El vicio tampoco deja lugar a que la conciencia sopesa precedentemente el acto con objetividad para aconsejarlo o no. Al menguar la culpa, la conciencia ya no solo no trabaja sobre el acto vicioso, sino que incluso cesa en su dictamen de prohibirlo.

### **Conciencia y prudencia**

Los modos en que la conciencia y la prudencia intervienen en el acto humano pueden no ser claros, al igual que puede no resultar nítida su

<sup>49</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 78 a. 4; *De malo* q. 3 a. 13.

<sup>50</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 78 a. 3 ad 1; *De malo* q. 3 a. 13.

<sup>51</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 78 a. 4.

misma distinción puramente teórica. Puede ser difícil separarlas –a la conciencia y a la prudencia–, no ya conceptualmente, sino también al momento mismo en que el hombre actúa. En la acción se verifican toda una serie de actos internos, como externos. Los actos internos derivan de las distintas facultades del alma: entendimiento, voluntad, apetito sensible y sentidos internos, y su mutuo influjo. Los actos externos ponen al cuerpo en movimiento; son los encargados de la locomoción corporal y están precedidos o acompañados por los actos internos de las facultades anímicas. La inmediatez de los actos internos –que son también procesuales, pues se desenvuelven en el tiempo– hace que no sea sencilla o llana la tarea de segmentar los roles que cumplen la conciencia y la prudencia en la acción humana. Pensar, querer, recordar, imaginar, sentir, entre otros, son actos anímicos que acontecen casi que a un mismo tiempo y de manera interrelacionada. Lo mismo pasa con las actividades de la conciencia y la prudencia; se imbrican, pero divergen. Podría hacerse fácil asemejarlas, no deslindarlas, a la manera en que lo hace Pieper, que identificó por completo conciencia y prudencia<sup>52</sup>. Santo Tomás hace muchas distinciones y uno podría perderse en medio de ellas. Aunque es también posible conjuntarlas en una unidad de síntesis. El problema de las relaciones entre la conciencia y la prudencia se presta para este propósito y sirve para corroborar la densa armonía que hay en el pensamiento de santo Tomás. No es acertado igualar a la conciencia y a la prudencia, volverlas intercambiables, si quiere permanecerse en consonancia con santo Tomás.

En la *Suma Teológica*, el Aquinate concede un espacio ínfimo –de apenas una *quaestio*– al tratamiento que hace de la conciencia, no así al que realiza sobre la prudencia, a la que dedica una decena de cuestiones.

<sup>52</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Ediciones Rialp, 2017, p. 29. Pieper dice claramente: “... y en cierto sentido conciencia y prudencia vienen a significar la misma cosa...” (p. 29).

Una diferencia tan sobresaliente no es menos que expresiva. ¿Qué significado tiene? La conciencia desempeña una labor más cognoscitiva, mientras que la prudencia una práctica<sup>53</sup>. Esto marca una diferencia esencial. La conciencia conoce la acción, es decir, su rango moral. La prudencia ejecuta el acto humano. Además, la prudencia es la regla y medida de todas las virtudes<sup>54</sup>. Es la virtud humana principal dentro del conjunto entero de las virtudes. Sin ella no se alcanzan las restantes virtudes. Su importancia es máxima para el recto vivir. La conciencia puede quedarse en sugerir la acción buena, que podría entonces no llevarse a cabo. La prudencia puede aprovecharse del conocimiento de la conciencia para afianzarse en su actuación de lo bueno. La conciencia es innata; la prudencia se adquiere. A la luz de la *Suma Teológica* puede afirmarse que el papel que santo Tomás le asigna a la conciencia es menor al que le da a la prudencia. Santo Tomás distingue el lugar que cada una – la conciencia y la prudencia– ocupa en la vida moral del hombre. Pero nada de ello imposibilita que pueda articulárselas en una misma visión filosófica.

La conciencia y la prudencia, aunque distintas en su ser, van de la mano. Ayudan ambas al perfeccionamiento moral de los individuos. Ambas tienen relación con los actos humanos y el bien moral, pese a que se hallan en niveles diferentes. La conciencia solo evalúa, muestra cuál es la acción buena. La prudencia constituye una virtud, perteneciente al entendimiento práctico, por la que el hombre se dirige activamente hacia el bien. La conciencia está más del lado del conocimiento del acto bueno; la prudencia comporta que el individuo se ponga en marcha, actúe en pro de un bien real y concreto. Las dos tienen que ver con los actos particulares. La conciencia juzga la moralidad de los actos; la prudencia orienta en la praxis

<sup>53</sup> Cuddy, ob. cit., p. 127.

<sup>54</sup> Pieper, ob. cit., pp. 24-25.

de la acción al bien. La conciencia y la prudencia residen en la razón práctica. La conciencia engloba un conocimiento práctico sobre la manera en que debía o debería obrarse. Tiene que ver con el acto pasado o futuro y su conformidad con la *sindéresis*. La prudencia designa una recta razón en el obrar. Aguza a la inteligencia para que gobierne u ordene la acción hacia un fin bueno en un aquí y un ahora determinados. La prudencia versa sobre lo ágil, sobre la actividad del hombre<sup>55</sup>. La prudencia dispone a la acción con rectitud y a que se elijan los medios más adecuados para la consecución del bien. Endereza a la voluntad para que se quiera por sí mismo el bien moral verdadero. La prudencia guía al hombre hacia su fin último, la bienaventuranza eterna, que la conciencia le va también mostrando en la cotidianidad. La conciencia y la prudencia cumplen, respectivamente, una tarea evaluativa y directiva de la acción humana.

Conciencia y prudencia se influyen recíprocamente. La conciencia descubre la bondad del acto y la prudencia hace que el hombre se conduzca hacia él utilizando los medios idóneos y de forma oportuna. La prudencia acerca y hace que se llegue al bien iluminado por la conciencia; comporta un encauzamiento real de la conducta hacia el bien. La prudencia rectifica el querer y el obrar. La conciencia puede presentarle al hombre el acto bueno, pero la falta de prudencia puede no lograrlo o hacerlo efectivo. La conciencia puede dejar en evidencia la maldad del acto malo, en cuyo caso no habría operado la prudencia, sino la imprudencia, que consiste en una actuación contraria a la prudencia. El imprudente va en sentido contrario de lo que sabe que es prudente<sup>56</sup>. A la vez, la prudencia afila o afina a la conciencia. La conciencia puede obscurecerse, según se vio. El ir en contra de lo que se entiende como bueno no solo violenta a la conciencia. Puede también volverla menos apta para el bien, porque el apetito sensible y la

<sup>55</sup> *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 5.

<sup>56</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 53 a. 1.

voluntad pueden inclinarse más decididamente hacia el mal y, por tanto, la conciencia venir a obnubilarse. La prudencia discierne lo que es bueno en cada circunstancia y hace que la conciencia se aplique a su consideración con el objeto de ratificarlo. La conciencia sigue o vigila toda la operatividad de la prudencia. Aprueba lo que se hace en conformidad con la prudencia. La elección de los medios equivocados para el bien no es prudencia y la conciencia lo reprueba. El hombre prudente no consiente lo que la conciencia reprocha o censura.

La instrucción en el bien perfecciona a la conciencia. Su posesión de los principios morales de la *sindéresis* no le es suficiente, porque son abstractos, y ella necesita de un saber particular. Sin duda, esa instrucción puede venirle a la conciencia de otro del que se recibe un consejo o una aclaración sobre un asunto moral. Santo Tomás entiende que este consejo no obliga del todo a la conciencia, pero tampoco lo descarta como una fuente ocasional para el acto<sup>57</sup>. Es algo que puede ser útil para resolver el curso de la acción. En contraste, santo Tomás ve como vinculante u obligatorio el silogismo que la conciencia formula por cuenta propia, y a esto lo llama también consejo<sup>58</sup>. Esta forma de consejo consiste –para el Aquinate– en una indagación que emprende la conciencia sobre el acto conveniente y que se funda en la *sindéresis*, la ciencia del bien, en cuya base está Dios. La conciencia obliga en virtud de lo que ella misma avizora como bueno. La conciencia tiene la última palabra sobre el acto, sobre su bondad y maldad, pero puede verse muchas veces insegura y tener necesidad de las orientaciones de otro. La conciencia puede formarse con el auxilio y el ejemplo de los otros. Los criterios morales, que pueden obtenerse a través de la educación, constituyen un soporte para la conciencia y la acción. La conciencia se instruye, pero la prudencia

<sup>57</sup> *De veritate* q. 17 a. 3 ad 2.

<sup>58</sup> *De veritate* q. 17 a. 3 ad 2.

también gana. Santo Tomás sitúa a la docilidad como parte integrante de la prudencia<sup>59</sup>. La prudencia se consigue con la ayuda de los que tienen experiencia y un juicio equilibrado sobre la vida. La docilidad estriba en un dejarse aconsejar y enseñar por los que están adelantados en la virtud. Ella dispone al hombre a que con agrado acoja las exhortaciones de sus superiores<sup>60</sup>. El dócil está atento a lo que opinan y recomiendan los que son ya prudentes. La búsqueda de consejo es también propia de la prudencia.

## Conclusión

En *De malo* q. 3 a. 7, santo Tomás habla de una ignorancia por disposición perversa:

Mas a veces la ignorancia es algo contrario al conocimiento, y se denomina **ignorancia por disposición perversa**<sup>61</sup>; como cuando alguien tiene el hábito de conocer principios falsos y de extraer falsas conclusiones, por las cuales está impedido para el conocimiento de la verdad.

Lo que llama la atención de este fragmento es que la inteligencia tenga el hábito de unos principios intelectivos erróneos. La inteligencia puede sesgarse intrínsecamente cuando se aprovisiona de unos principios de esta clase. De esta manera, queda la inteligencia en disposición para razonar equivocadamente. Algunos sistemas filosóficos, con sus desatinos antropológicos y éticos, son la prueba de una inteligencia desviada y de las insensateces a las que puede llegarse a partir de unas categorías teóricas

<sup>59</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 48 a. 1.

<sup>60</sup> *Summa Theologiae* II-II q. 49 a. 3.

<sup>61</sup> Las negritas son propias.

falsas. La inteligencia puede habituarse a pensar falazmente; puede corromperse. Esto es lo que indica santo Tomás en la cita. Pero algo igual puede pasarle a la conciencia. El propósito de estas páginas, como se mencionó en la introducción, ha sido este. Tratar de demostrar el modo como la conciencia puede deformarse según el Aquinate y venir a elaborar silogismos que no reflejen la verdad moral. La conciencia puede proveerse de unos principios morales falsos y verse, entonces, inclinada a extraer conclusiones o juicios engañosos. La conciencia puede también habituarse a conclusiones incorrectas sobre la base de unos criterios morales viciados. La conciencia puede hacerse ignorante del bien moral. En otras palabras, el bien puede ocultársele a la conciencia. Aunque claro que también el mal propio o personal. La conciencia puede sentirse segura de sí misma, tenerse por autosatisfecha; puede desarrollar un sentimiento de ingenua superioridad moral cuando se ha incapacitado para juzgar con acierto. Esto sucede porque el hombre se niega a reconocer su culpa, como lo dice Ratzinger<sup>62</sup>. Una conciencia autosatisfecha se hace renuente a la gracia del perdón de Dios.

El mal moral puede justificarse racionalmente, aunque solo sea en apariencia. La inteligencia puede construir raciocinios que le hagan al hombre persistir en el mal y rehuir de sus responsabilidades morales. Este funcionamiento de la inteligencia puede hacerse mediante una disposición perversa. Apoyándose en principios falsos, la inteligencia puede aventurarse a sustentar y defender el mal. Sin duda, todo esto influye sobre la conciencia. Una disposición perversa de la inteligencia, que le impide el

<sup>62</sup> Joseph Ratzinger, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Ediciones Rialp, 2012, p. 52. Ratzinger se expresa con estas palabras sobre la culpa: “negarse a ver la culpa, el enmudecimiento de la conciencia en tantas cosas es una enfermedad del alma más peligrosa que la culpa reconocida como culpa” (p. 52).

conocimiento de la verdad y el bien, tiene consecuencias negativas para la conciencia. Al asumir la inteligencia nociones morales erróneas, la conciencia no puede más que confundirse en sus dictámenes del acto humano. Ella puede también equiparse de máximas morales falsas. Puede desordenarse de forma corriente. De ahí que sea importante la formación ética y la práctica constante de las virtudes.



## La inteligencia y la voluntad en el desarrollo dinámico del *libero arbitrio* en Santo Tomás

Rafael Cúnsulo OP

### Introducción

El problema del libre albedrío o, mejor dicho, la cuestión *de libero arbitrio* ha sido tratada ampliamente a lo largo de toda la Edad Media<sup>1</sup>. San Agustín la ha tratado en un libro especial<sup>2</sup> y, con él, ha dado inicio a una reflexión que comprometerá a los pensadores cristianos de todos los tiempos, especialmente a los que han vivido en el trabajo intelectual o a los que han vivido en las diversas formas de opresión<sup>3</sup>.

En los siglos XII y XIII la problemática es fundamentalmente teológica; sin embargo, sería un error pensar que en ella no hay contenidos netamente filosóficos. En el pensamiento medieval estos contenidos sirven a la doctrina teológica sin menoscabar su condición de ciencia racional.

Al estudiar la cuestión no pretendo reavivar las viejas disputas teológicas, que se han suscitado en las diversas escuelas, porque creo que ésta no es la finalidad de una investigación filosófica: discutir problemas

<sup>1</sup> Cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIIe et XIIIe siecles*, Duculot Editeur, Belgique, 1960, T. I.

<sup>2</sup> *De Gratia et libero arbitrio*, in *Opera Omnia Migne*, PL, Vol 44. *Post Lovaniensium Theologorum recensionem, Parisiis*, 1841, T. X, 1. ps. 881-912.

<sup>3</sup> Es notable, en nuestros días, el gran apogeo de la teología de la liberación en los países latinoamericanos.

teológicos es tarea de los teólogos. Por el contrario, en este estudio analizaré la cuestión en un autor medieval, Santo Tomás de Aquino, y su contexto histórico, para comprender más a fondo el sentido de la misma en su tiempo y la respuesta que él da a la misma a través de su obra e interpretarla con la ayuda de un autor contemporáneo, Cornelio Fabro, que la analiza desde otra perspectiva y desde otro ámbito cultural.

Esta limitación que he puesto al estudio de la cuestión, tan preciso por autores y tiempos, no se debe entender como una parcialización arbitraria, que intenta poner límites a la comprensión de la cuestión en sí misma, porque la comprensión no la entiendo al modo de los románticos: esto es, como un despliegue objetivo de los conceptos (en las ciencias del espíritu) obtenidos por el método que, pretendiendo ser distinto, en realidad<sup>4</sup>, imita el método de las ciencias naturales. Por el contrario, entiendo la comprensión como *plenitudo cognitionis*<sup>5</sup>: esto es como capacidad de penetrar, con agudeza intelectual, en lo más íntimo de la realidad.

La plenitud del conocimiento no es algo acabado y comprendido en manera definitiva o absoluta, porque la realidad es una veta riquísima, donde los hombres de todos los tiempos han buscado la verdad con los instrumentos que cada época les ha ofrecido. La historia no cambia la verdad, pero nos permite descubrir diversas facetas de este diamante, que el hombre desea sin adueñarse nunca del mismo, porque es un bien común de la humanidad<sup>6</sup>. El horizonte cultural del lector y la tradición de alargar

<sup>4</sup> Cf. Varios, *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Edipem, Roma, 1979, T. II, cols. 366-370. Cf. Gadamer, H. G., *Verita e Metodo*, Bompiani, Milano, 1986, pp. 330-347.

<sup>5</sup> II-II, q. 28, a. 3, ad 3.

<sup>6</sup> Cf. M. A. Chenu, *Le Saulchoir. Una scuola di Teologia*, Marietti, Casale Monf., 1982 : 63-78.

la perspectiva de comprensión de un texto y de un autor, lanzándonos más allá de la limitación que ellos (autor y texto) en sí mismo tienen.

Por eso mi trabajo se intenta ubicar en esta línea de comprensión que pertenece al patrimonio de la humanidad más que absolutizar o descualificar posiciones. Traducido en términos concretos para este estudio: intentaré comprender santo Tomás en su contexto histórico más inmediato y desde un autor y desde una problemática contemporánea. Mi intención es profundizar en una de las vetas ya encontradas, pero, al mismo tiempo, soy consciente de que hay otras muchas que han hecho correr tanta tinta a lo largo de la historia<sup>7</sup>.

Además de esta abundancia filosófica hay que agregar la abundancia poética y literaria, la abundancia de discursos políticos y hasta la abundancia publicitaria. Todo esto manifiesta que sobre el problema de la libertad todos tenemos una palabra que decir, aunque no todos tengan la pretensión de hacer grandes estudios filosóficos. Esta abundancia también manifiesta que en el hombre de hoy y en el de todos los tiempos hay y ha habido un deseo de negarla o de afirmarla, de luchar por ella o contra ella. La mayoría de los autores contemporáneos trata la libertad en desarrollo, en ejercicio, dinámicamente, como realización del hombre, de los miedos que la acompañan, de las opresiones y de las demás frustraciones, como búsqueda de un destino o un sentido para esta vida. En toda esta abundancia existencialista mi estudio intenta ser un aporte filosófico, llamémosle así, esencialista, dirigiendo nuevamente la mirada, como han hecho los autores que analizo, hacia la raíz, hacia la existencia y hacia la naturaleza de la misma.

<sup>7</sup> Cf. Fernández, A, *Filosofía de la Libertad*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1975, T. II. En la bibliografía refiere más de 10.000 títulos que tratan de la libertad.

Este retorno a lo esencial, a las raíces busca su espacio vital de reflexión en un contexto más amplio: el mensaje cristiano, el cual, según Hegel, ha afirmado de un modo decisivo la universalidad intensiva y extensiva de la libertad.

La misma, considerada don de Dios para construir la persona moral, es guiada por la verdad al destino de felicidad, que El mismo ha puesto en el corazón del hombre. Libertad entregada a todos judíos y griegos, esclavos y libres, como su mismo mensaje. Desde esta perspectiva cristiana, la libertad nunca ha sido considerada un principio absoluto, sino un principio de acción en busca de valores en la realidad concreta.

Con el surgir de la modernidad, la lucha por las libertades individuales y sociales ha transformado y combatido la visión cristiana de la misma; afirmándola como valor absoluto, en la cual se realiza el hombre constructor de la historia. El hombre se convierte en el artífice principal de su ambiente político, social, cultural, laboral dejando de lado a Dios, motor ahora inútil, porque siente que lo limita en su poder de dominar la naturaleza y los eventos.

El valor primario de la contemplación de la naturaleza se transforma en un pasatiempo de gente ociosa, perezosa; para Croce, ésta es la condición del hombre especulativo. Para dominar la naturaleza, el hombre se ha valido de las ciencias técnicas, las cuales, a su vez, lo han llevado a la convicción de que puede dominarla absolutamente; ésta es su vocación y desafío histórico.

Con esta convicción, el hombre moderno ha relativizado los otros valores y ha quitado un fundamento serio a la libertad, porque, cortando su relación con el ser y con Dios, ha puesto sus raíces en ella misma,

absolutizándola en un círculo vicioso.

Respetar la libertad de los otros hombres, es una formulación de esta absolutización, necesita ser observada por todos igualmente, sin que nadie esté obligado, porque todos son libres. Su absolutización se basa en el mutuo acuerdo, el cual se puede convertir, si no es respetado, en un pacto de mutua agresión.

En el pensamiento cristiano la libertad es un principio, pero no el único, es un valor alto, pero no supremo, porque ella es el acceso humano a otros valores. Ella tiene la capacidad de mediar entre estos valores finales y de poner en movimiento las energías vitales para alcanzarlos: lanza al hombre al encuentro con la verdad a la entrega generosa de la vida por la justicia, la paz; lo lanza hacia el alto para el encuentro personal con el Dios que lo ama.

El esfuerzo intelectual de volver a sus raíces metafísicas quiere cimentar en la trascendencia la libertad, que el modernismo en cierto modo ha recuperado, para que el hombre tenga en ella un camino de desarrollo ante las múltiples negaciones históricas que aún hoy sigue viviendo.

En mi intento de volver a lo esencial he elegido un autor metafísico de la tradición y un autor metafísico contemporáneo, para que mi siguiente reflexión tenga raíces y vida propia.

Volver a la raíz, aunque el tema no esté de moda, no es un intento de quedarse bajo tierra sino para llevar a plenitud muchas de las virtualidades que en ella están contenidas, para que en el árbol de la existencia humana siempre haya flores y frutos de libertad.

## 1. En la *Prima secundae*

Un segundo aspecto del tratamiento del libre albedrío lo hace en la parte moral de la *Summa*<sup>8</sup>; lo estudia en diversas cuestiones en la *prima secundae*: 9, 10 y 13.

En la cuestión 9, santo Tomás trata uno de los temas que estaban presentes en la condenación de Esteban Tempier de 1270: la pasividad de la voluntad<sup>9</sup>. La cuestión es puesta para resolver una problemática nueva; ya no interesa prioritariamente su existencia, que ha quedado ampliamente demostrada, ni interesa saber si es potencia o hábito, si es una o varias potencias. En el contexto moral la pregunta es otra: ¿el hombre en su actuar concreto es libre o está determinado por diversas causas?

Acusado por la escuela franciscana de defender la pasividad de la voluntad, santo Tomás se ve obligado a precisar algo que ya estaba presente en sus escritos anteriores: en el ejercicio, la acción concreta la voluntad tiene una cierta prioridad, siendo la misma, origen de todo movimiento<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> La primera parte de la *secunda parte* fue terminada a fines de 1270, antes de la traducción del libro *Kapa* de la *Metafísica*, hecha por Guillermo de Moerbeke. Cf., J. Weisheipl, ob. cit., p. 360.

<sup>9</sup> “Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod necessitate movetur ab appetibili”. Cf., H. Denife, *Cartularium*, p. 432. Esta es la 9<sup>na</sup> proposición condenada; lo cual da otro motivo para pensar que fue escrita después de marzo de 1270.

<sup>10</sup> La escuela franciscana (1267-1269), representada por Gauthier de Bruges y Gerardo d’Abbeville, afirma que la libertad de la voluntad no encuentra ni su origen ni su formalidad en la razón sino, más bien, en ella misma en virtud de una perfección natural. La inteligencia está sometida (es pasiva) de frente a la

Para entender mejor el acto libre, hay que hacer una consideración que engloba la relación de las potencias. En efecto, las dos potencias, tanto la inteligencia como la voluntad, son espirituales y reflexivas; su misma espiritualidad y reflexividad exigen y garantizan su dinámica complementaria en la interrelación: la función de la inteligencia es presentar el objeto a la voluntad en orden a la especificación: “**En este modo de movimiento** (en el orden de la especificación), la inteligencia mueve a la voluntad, presentándole su objeto”<sup>11</sup>.

La función de la voluntad es mover a las otras potencias a realizar sus actos, en orden al ejercicio, porque los fines y las perfecciones de todas las potencias son bienes particulares y, en cuanto tales, están bajo el dominio de la voluntad:

“la voluntad mueve al intelecto en cuanto al ejercicio del acto: porque la misma verdad, que es la perfección de la de la inteligencia, está contenida en el bien universal, como un bien particular”<sup>12</sup>.

Como conclusión de su análisis, Tomás afirma que la inteligencia no determina la voluntad libre, tal como lo había interpretado la escuela franciscana; aunque no puede afirmar con los franciscanos, que la voluntad aprehende directamente el objeto de la elección.

elección. Cf., O. Lottin, ob. cit., pp. 243-350.

<sup>11</sup> I-II, q. 9, a. 1, c, in fine. Es interesante el juicio de la edición italiana sobre esta cuestión, porque manifiesta la importancia del mismo: “E’ questo uno degli articoli piu penetranti e piu organici della Somma Teologica, in cui si gettano le basi per l’integrazione reciproca dei due supremi valori dello spirito, il vero e il bene, nell’armonica interdipendenza della volonta e dell’intelletto.” Cf., *La Somma Teologica*, ed. Salani, 1959, T. VIII, pp. 224-225.

<sup>12</sup> I-II, q. 9, a. 1, c, in fine.

En esta misma cuestión aborda otro tema delicado y de difícil solución: ¿el accionar del hombre puede ser determinado por Dios? Según Tomás, sólo Dios puede producir un movimiento voluntario en el hombre como agente exterior, en cuanto es el creador de la voluntad y en cuanto es el único bien universal. Este movimiento desde el exterior no significa determinar las acciones concretas del hombre. Dios, creando, ha causado la naturaleza humana y sólo Él la moverá naturalmente: “el movimiento natural no puede ser causado si no es por alguna causa de la naturaleza”<sup>13</sup>. Moviéndolas naturalmente, Dios respeta las características de cada naturaleza; en el hombre respetando su libre albedrío, porque, en verdad, el movimiento natural es el no-violento o coactivo<sup>14</sup>.

A pesar de las importantes consideraciones precedentes, Tomás trata el problema propiamente en la cuestión decimotercera; donde, a partir del acto, trata de establecer el sujeto y el objeto propio del libre albedrío.

En el artículo primero, reafirmando lo dicho en la primera parte, sostiene que la elección pertenece sustancialmente a la voluntad y no a la razón, aunque la razón preceda en cierto modo a la voluntad, porque ésta tiende al bien presentado por la razón, que le agrega la ordenación al fin. Lo que aquí explica con los términos *materialiter* y *formaliter*, lo ha explicado ya anteriormente con los términos directa e indirectamente.

En el artículo tercero, se plantea una cuestión, relativamente nueva: ¿el

<sup>13</sup> I-II, q. 9, a. 6, c.

<sup>14</sup> I-II, q. 10, a. 4, c: “Unde omnia movet secundum eorum conditionem... Deus ipsam (voluntas) movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessario”. La indeterminación de la voluntad por parte de Dios sirve para mostrar, desde una perspectiva teológica, la impassividad de la voluntad. No se discute en este punto sobre la premoción física.

objeto de la elección son los medios o también los fines?

La respuesta trasciende la interpretación habitual de medio. La elección no sólo se refiere a cosas concretas o medios en sentido instrumental; todos los fines, que están bajo el fin último, son objeto de elección, porque pueden ser medios para alcanzarlo: así, por ejemplo, la salud o la enfermedad, la orientación de vida, etc. La razón formal de medio es estar ordenado a otro<sup>15</sup>.

En resumen, en estos textos de la *prima secundae*, se pueden destacar los siguientes aspectos.

- Hay un cambio de perspectiva en la impostación del tema; hasta ahora su preocupación había sido antropológica, ahora lo presenta en un contexto moral, dinámico. Las dos perspectivas en él son complementarias.

- Profundiza el tema de las relaciones entre las potencias, dada la condenación del obispo de Paris y la acusación de la escuela franciscana, estableciendo un mutuo influjo y prioridad entre las mismas.

- Supera el concepto de medio, dándole un sentido amplio, con el cual amplía el horizonte vital de la libertad humana.

## **2. En la cuestión disputada *De Malo***

La fecha, el lugar, la unidad de esta obra son aún hoy motivo de discusión entre los estudiosos más serios<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> I-II, q. 13, a. 3, c, *in fine*.

<sup>16</sup>Cf., Pierre-Marie Gils, *Étude Critique, en Sancti Thomae de Aquino, Quaestiones Disputatae De Malo*, Ed. Leon., T. XXIII. p. 3, en nota 10.

La cuestión 6 no escapa a esta discusión. En cuanto a la ubicación, algunos piensan que se trata de un agregado hecho por los editores, porque no tiene un lugar propio en el esquema de la obra y porque se trataría de una disputa extraordinaria; otros, por el contrario, afirman que ése es el lugar propio y en una disputa ordinaria. En cuanto a la fecha, es seguro que fue escrita en torno a marzo de 1270, porque en ella aparecen citada dos proposiciones condenadas por el obispo Tempier; sostenida probablemente mientras escribe la *Prima Secundae* de la *Suma de Teología*. En cuanto al lugar, es generalmente admitido que fue en París.

La crítica histórica continuará sus estudios para determinar con mayor precisión todos estos elementos; sin embargo, es importante señalar que para Tomás el problema es acuciante; él mismo condena, al inicio de su respuesta, la proposición condenada por el obispo: “quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum...Haec opinio est haeretica”<sup>17</sup>.

La cuestión sexta presenta una estructura diferente a las anteriores cuestiones: todo el problema es tratado en un único artículo, dejando el esquema dual de *voluntas ut natura* y *voluntas ut libera*, para dedicarse con exclusividad al problema de la libertad humana<sup>18</sup>. Esta unificación responde al cambio de perspectiva y al contexto moral en la cual viene presentada; este cambio está no sólo por las afirmaciones del artículo<sup>19</sup>, sino también por el conjunto de la obra, que tiene carácter y contenidos explícitamente morales.

<sup>17</sup> *De Malo*, q. 6, a. único, c.

<sup>18</sup> Cf. A. Lobato, ob. cit., p. 40.

<sup>19</sup> “Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movetur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, preceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit”. *De Malo*, q. 6, a. unico, c.

Desde los primeros renglones de la cuestión está presente una de las proposiciones condenadas<sup>20</sup>, la cual encuentra su fundamento en la escritura. La afirmación del profeta, citada también en otros dos textos: “Non est in homine via eius, nec viri est ut dirigat gressus suos”, parece poner en duda la misma existencia de la capacidad de elegir; Tomás interpreta el texto de dos maneras: primero (común a las tres respuestas), en cuanto el profeta se refiere a la ejecución y no a la misma capacidad de elección: el hombre puede verse impedido en la realización de su decisión. Segundo, en cuanto la voluntad libre es movida por el agente superior, el principio último, es decir, Dios, el cual mueve todos los agentes naturales según sus propias características<sup>21</sup>. La segunda proposición condenada se encuentra en la séptima objeción,<sup>22</sup> la cual se fundamenta en el Filósofo. El texto aristotélico afirma la moción objetiva de la voluntad, lo cual es interpretado como una pasividad total de la voluntad. Santo Tomás dice que la moción objetiva para ser necesaria debe superar la capacidad de la potencia, pero esto no ocurre con la voluntad que tiene relación al bien universal; ni siquiera la felicidad mueve necesariamente a la voluntad, porque puede no quererla<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Cf., H, Denifle, *Cartularium*, vol. I, n. 432. Tercer error de la condenación de 1270.

<sup>21</sup> Cf., *De Veritate*, q. 24, a. 1, 1ra objeción; *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, 4ta objeción; *De Malo*, q. 6, a. unicus, 1ra objeción. Cf. Jer. lo, 23.

<sup>22</sup> Cf., H, Denifle, *Cartularium*, vol. I, n. 432. Noveno error de la condenación de 1270.

<sup>23</sup> Cf., *De Malo*, q. 6, a. único, ad 7. Cf., Aristóteles, *De Anima* III, 9 [15] (433 b 11-12). “Sólo la felicidad completa puede mover de modo necesario la voluntad, y ésta sólo en el caso de que le sea presentada como tal. Como esto no ocurre, la voluntad en su ejercicio se encuentra siempre dueña de su decisión y por tanto libre. Tomás sólo mantiene la pasividad en relación al *bonum perfectum, quod est beatitudo*, en cuanto no puede no quererle, de modo que quiera su opuesto. Pero

En esta cuestión profundiza la distinción, ya anticipada en la Suma de Teología. En el acto libre de la voluntad, la cual es coprincipio activo<sup>24</sup>, se encuentran dos elementos: uno por parte del sujeto y otro por parte del objeto. El primer elemento se refiere al ejercicio del acto, el segundo a su especificación.

Esta distinción de los elementos del acto le permitirá conjugar armónicamente los dos coprincipios de la acción humana. Por parte del objeto, la especificación nace desde el intelecto<sup>25</sup>; en cambio, por parte del sujeto, en el ejercicio del acto, el movimiento nace desde la voluntad<sup>26</sup>.

Establecidos los dos coprincipios y sus funciones propias, santo Tomás se preocupa de mostrar cómo se coordinan estos dos coprincipios. La inteligencia muestra el objeto, la diversidad de objetos, en el orden de la causa formal; la voluntad se lleva a la acción o no, eligiendo entre los objetos presentados, en el orden de la causa eficiente. Si en el orden universal hay una reciprocidad de las causas, con mayor razón lo hay entre las potencias de un mismo principio vital. “En la profundidad del alma humana hay interrelación: de ésta con sus potencias y una mutua presencia de éstas en la totalidad”<sup>27</sup>.

puede ejercer el acto de no quererlo.” A. Lobato: ob. cit., p. 43.

<sup>24</sup> “Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas”. *De Malo*, q. 6, a. único, c.

<sup>25</sup> Ob. cit., *in medio*.

<sup>26</sup> Ob. cit.

<sup>27</sup> Cf., A. Lobato, ob. cit., p. 61.

### 3. A modo de conclusión

Tomás ha clarificado su pensamiento, dando una mejor explicación de los coprincipios en la producción del acto libre y de su armónica interrelación.

En cuanto a los otros agentes que podrían determinar la voluntad, haciéndola potencia pasiva, Tomás responde que Dios mueve todas las cosas respetando el modo de ser de cada cosa. Así, cuando mueve a la voluntad, aunque Él sea causa primera y universal, no la violenta o coacciona, porque deja intacta su posibilidad de dirigirse a los opuestos<sup>28</sup>. Con respecto a los cuerpos celestes, responde que los mismos tienen una causalidad mínima sobre la voluntad, esto es, exterior y ocasional. Este tipo de causalidad no produce ningún tipo de necesidad<sup>29</sup>. En cuanto a los hábitos, responde que los mismos producen una cierta necesidad, pero no a tal punto que el hombre no pueda obrar contra ellos, tanto si son buenos como si son malos<sup>30</sup>.

En resumen, de la cuestión *De Malo*, ápice de su pensamiento en lo que se refiere a este tema, se puede extraer la siguiente afirmación:

- la solución armónica se encuentra en la interrelación causal de las potencias espirituales del alma, por la cual son coprincipios activos y, al mismo tiempo, se influyen mutuamente, resolviéndose su dinámica en la unidad del principio vital. A esta superación ha contribuido positivamente

<sup>28</sup> Ob. cit., ad 3 y 4: “in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum.”

<sup>29</sup> Ob. cit., ad 21: “movetur ab exteriori sensibili per occasionem”.

<sup>30</sup> Ob. cit., ad 24: “consuetudo facit necessitatem non simpliciter... Nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest tamen contra consuetudinem agere.”

la condena de 1270<sup>31</sup>.

Después de este largo análisis puedo afirmar que en Tomás este tema ha tenido una importancia singular, pues abarca todo el arco de su vida intelectual y de una forma viva, en continua discusión con sus contemporáneos, lo cual lo lleva a evolucionar y a expresar de un modo más claro sus propias ideas. Las dos etapas de su pensamiento (antes y después de la condena de 1270) no marcan un cambio radical de postura; por el contrario, es una evolución que intenta superar los rígidos antagonismos de las posiciones intelectualista y voluntarista.

<sup>31</sup> Para la historia de las condenas de 1270 y 1277, Cf., F. Van Steenberghen, ob. cit., pp. 371-435.

**Pequena nota sobre a verdade da vida e a veracidade:  
algumas indicações segundo Tomás de Aquino**

*Carlos Arthur R. do Nascimento*

Como diz Harmut Rosa em *Alienação e aceleração*

“... o método e mesmo a verdade estão sempre vinculados e limitados historicamente, ou seja ... não há veracidade epistemológica a-histórica, e ... todas as formas de análise teórica devem estar intimamente conectadas com as formas mutáveis da prática social...”<sup>1</sup>.

Harmut Rosa chama atenção para as circunstâncias históricas ao longo do tempo. No entanto, dentro do mesmo contexto histórico seria preciso lembrar que a verdade da análise teórica não é a única forma de verdade, nem mesmo a veracidade. Tomás de Aquino fala, pelo menos, de umas sete ou oito verdades.

Começemos por enumerá-las:

1. Verdade do conhecimento teórico – verdade lógica
2. Verdade do conhecimento prático e da ação – verdade prática
3. Verdade da técnica e do produto (obras) – fidelidade ao modelo
4. Verdade das coisas – verdade ontológica
5. Verdade da vida humana – verdade da vida
6. Verdade da justiça – a justiça

<sup>1</sup> Petrópolis: Vozes, 2022, pp. 71-72:

7. Verdade da linguagem – veracidade

8. Verdade primeira – Deus.

Essas diferentes formas de verdade constituem uma unidade, pois todas elas são uma relação cujo protótipo seria a verdade do conhecimento teórico, definida como uma conformidade do conhecimento com a coisa conhecida – *adaequatio rei et intellectus*<sup>2</sup>. A partir desse caso primeiro do verdadeiro, este se atribui às coisas, às obras humanas, à linguagem, à ação e a vida humana. Todas essas formas particulares de verdade derivam conforme Tomás da verdade primeira, Deus, em quem ser, verdade, bondade, unidade se reúnem constituindo o que Tomás denomina o *ipsum esse subsistens*, o ser puro e simples subsistente, que inclui a verdade, a bondade, etc.

No presente texto pretendemos indicar como Tomás de Aquino fala da verdade da vida e da veracidade para caracterizá-las e em seguida apontar como as concepções de Tomás de Aquino se aproximam de outras formulações devidas a autores mais recentes como os proponentes da ética

<sup>2</sup> A palavra “*intellectus*” em latim pode ser um substantivo, “o intelecto” e pertencer à quarta declinação. Pode ser também um qualificativo “*intellectus, intellecta, intellectum*” da primeira classe de adjetivos. A definição da verdade como *adequatio rei et intellectus* é em geral traduzida por “adequação da coisa e do intelecto”, estando gramaticalmente correta. No entanto a mencionada definição estaria fazendo referência à coisa e ao que há no intelecto, isto é, o inteligido, expresso no enunciado afirmativo ou negativo: dizer que é o que é e que não é o que não é.

Os textos de Tomás de Aquino não parecem distinguir rigorosamente quando se fala do intelecto ou do que é inteligido. Traduzimos “*intellectus*” por “inteligido”, pois esse parece ser o sentido.

do discurso (Apel e Habermas), Michel Foucault (cuidado de si e dizer verdadeiro), bem como a proposta psicológica do falar autêntico.

Quanto à verdade da vida (*veritas vitae*), Tomás de Aquino fala a respeito com certa frequência. Encontramos umas doze passagens<sup>3</sup>, sem pretender que se trata de uma lista completa. É de se notar que em várias dessas passagens o que está diretamente em causa é um outro assunto (por exemplo, o escândalo em *Escritos sobre as Sentenças*, IV, dist. 38, q. 2, a. 4, ql. 1, resp.) ou então a distinção entre vários tipos de verdade (por exemplo, I<sup>a</sup>, q. 16, a. 4, ad3m). Este texto fornece aliás uma boa definição da veracidade e da verdade da vida.

A virtude que é chamada de verdade não é a verdade em geral, mas certa verdade, conforme alguém se mostra como é no que diz e faz. A verdade da vida, porém, é assim chamada, em particular, conforme alguém cumpre em sua vida aquilo a que é ordenado pelo intelecto divino, assim como foi dito também que a verdade está nas demais coisas. Mas há verdade de justiça conforme alguém observa aquilo que deve a outrem conforme as leis. Daí que, a partir dessas verdades particulares, não se deva argumentar sobre a verdade em geral.

Essa breve resposta ao terceiro argumento inicial do artigo alude à verdade em geral, isto é, à forma primeira de verdade, propriedade do conhecimento que pode ser verdadeiro ou falso, e caracteriza a verdade

<sup>3</sup> Usando o Index Thomisticus temos: IV *Sentenças*, dist. 46, quest. 1, a. 1, ql. 3 e ad3m; I<sup>a</sup>, q. 16, a. 4, ad3m; I<sup>a</sup>, q. 17, a. 1, corpo; I<sup>a</sup>, q. 21, a. 3, corpo; II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 58, a. 4, ad1m; II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 109, a. 2, ad 3m; II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 109, a. 3, ad3m; João VIII, VI, IV, 1245; IV *Sentenças*, Dist. 38, q. 2, a. 4, ql. 1, resp.

que é uma virtude anexa à justiça<sup>4</sup>, a veracidade (cf. II<sup>a</sup>II<sup>ac</sup>, q. 109-113) oposta aos vícios da mentira e da hipocrisia. A verdade da vida é caracterizada por uma referência última, a verdade primeira, sob a designação do intelecto divino, na medida em que a natureza das coisas é um vestígio (as demais coisas distintas do ser humano) ou imagem de Deus (o ser humano e os anjos). É indicado que a verdade da vida é uma forma da verdade das coisas. O artigo primeiro da questão 16 indica que:

“...as coisas naturais são ditas verdadeiras conforme comportam a semelhança das determinações específicas que há na mente divina. Com efeito, chama-se uma pedra verdadeira aquela que assegura a natureza própria da pedra, conforme a concepção prévia do intelecto divino”.

Ora, a natureza humana não é dada de uma só vez. Ela precisa ir se realizando ao longo do tempo numa história pessoal e coletiva. Os humanos não nascem prontos, como diz o professor Mário Sérgio<sup>5</sup>. Basta relembrar esse extraordinário prólogo da segunda parte da *Suma de teologia* em que santo Tomás apresenta o homem como imagem de Deus, interpretando essa concepção bíblica em conformidade com a patrística (representada por são João Damasceno) e colocando toda a ação humana no mundo como uma construção autônoma de si e do mundo. Vale a pena citar mais uma vez esse texto:

“Posto que, como diz Damasceno, ‘diz-se o homem feito à imagem de Deus, na medida em que por imagem quer-se dizer dotado de

<sup>4</sup> Na *Suma de teologia*, II<sup>a</sup>II<sup>ac</sup>, q. 60-120, santo Tomás estuda as partes da virtude de justiça considerando três tipos de partes: subjetivas (espécies de justiça), integrantes (constituintes) e potenciais (virtudes anexas à justiça).

<sup>5</sup> Mário Sérgio Cortela, *Não nascemos prontos*. Petrópolis: Vozes, 2011.

intelecto, livre quanto à decisão e tendo autodomínio’, depois que se falou precedentemente do exemplar, isto é, de Deus e do que procedeu do poder divino de acordo com sua vontade, resta considerar a respeito de sua imagem, isto é, a respeito do homem, na medida em que também ele é princípio de suas obras por ter decisão livre e domínio de suas obras”.

Para uma análise mais detalhada ver “Tomás de Aquino, um experimento”<sup>6</sup>.

Essas concepções de Tomás de Aquino não nos parecem estar restritas a seu tempo e sua cultura. Elas podem ser encontradas sob termos diferentes em alguns autores contemporâneos. Ou, pelo menos, o que esses dizem tem um certo parentesco com o que Tomás dizia.

Vejamos, por exemplo, o que Michel Foucault entende por “cuidado de si” e “dizer verdadeiro”. Aqui nos apoiamos nos estudos da professora Salma Tannus Muchail, referindo-nos às passagens de Foucault por ela indicadas.

Uma expressão da Prof. Salma à p. 67 de *Foucault, Mestre do Cuidado*, São Paulo: Intermeios, 2021 indica de que se trata: “a filosofia como pensamento e ética de vida”, o que não deve ser entendido em sentido individualista, propiciado pelas próprias expressões do cuidado de si (op. cit., p. 48-50) e pela interpretação, largamente difundida de que as filosofias helenísticas estariam voltadas para o indivíduo e não tanto para

<sup>6</sup> In: Mário Vítor Santos, *Pensadores*. Santos: Realejo Livros, 2015, p. 93-111 ou Carlos Arthur R, do Nascimento, do. *Escritos I*. São Paulo: Madamu, 2024: 151-171.

a coletividade e a política (ídem, p. 51-52). Interpretação essa contestada pela historiografia mais recente (ídem, p. 52-56).

A expressão acima mencionada é reforçada poucas páginas adiante (p. 69): “o sujeito cuja verdade é indissolúvelmente construída na prática de sua própria conduta, cuja prática de si é simultaneamente cuidado com o outro, e cujo cuidado enfim faz de sua existência uma existência bela”.

É nesse sentido que Foucault vai se interessar pela filosofia helenística, tida muitas vezes como um período de decadência, e reconsiderar a perspectiva geral da história da filosofia sob o ângulo do cuidado de si.

Quanto ao dizer verdadeiro, a Profa. Salma dedica-lhe o cap. VII de *Foucault, Mestre do cuidado*. Uma citação de Foucault (p.103) seria suficiente para caracterizar tal noção: “uma qualidade moral que se requer, no fundo, de todo sujeito que fala. Visto que falar implica dizer o verdadeiro, como não impor, à maneira de uma espécie de pacto fundamental, a todo sujeito que toma a palavra que diga o verdadeiro porque o crê verdadeiro?”

Não seria Apel quem está falando? Ou é Habermas quando propõe uma ética do discurso?<sup>7</sup>

Autêntico – “que é do autor a quem se atribui” (consta do Aurélio).

O prof. Mauro Martins AmatuZZi, em *O resgate da fala autêntica*. Campinas: Papyrus, 1989, começa, por uma introdução através de quatro exemplos: Maurice Merleau-Ponty, Martin Buber, Paulo Freire e Carl

<sup>7</sup> Ver Mariana Velasco, *Ética do discurso*. Rio de Janeiro: MAUAD, FAPERJ, 2001.

Rogers. Em seguida (cap. 5-8) toma a palavra e conclui. A palavra autêntica, arrisco dizer, seria a que é vivida por quem a fala e por quem a ouve. É então um ato ilocutório, isto é, que além de dizer algo, produz algo pelo fato de ser dito. Ela pode ser atribuída a quem é atribuída.

Talvez não seja preciso entrar em maiores detalhes. De todo modo é possível a essa altura tomar emprestado o que diz o professor Mauro (p. 121) a respeito de Rogers em comparação com os três autores anteriores por ele analisados: a atitude de Rogers “não deixa de nos fazer pensar que Rogers não pertence totalmente àquela família de modo de pensamento na qual colocamos Merleau-Ponty, Buber e Paulo Freire. Há algo em comum no modo de pensar desses três autores. Rogers não é totalmente estranho a isso, mas, digamos também não é um parente muito próximo dessa família”.

Eis aí, apesar de tudo, há uma semelhança de família. Não é por acaso que, um pouco antes, mencionamos Apel e Habermas. Quem sabe, outros também poderiam ser referidos.

O que se poderia talvez supor é que, com a falência dos enquadramentos comportamentais tradicionais, as pessoas buscam algum modo de se orientar. Ao nível filosófico, as tentativas de uma ética universal; para as pessoas comuns e numa perspectiva bem mais difusa, a prolífica literatura de auto-ajuda. Luc Ferry publicou mesmo um livro com o título sintomático *Aprender a viver* (São Paulo: Companhia das Letras, 2010).

Há também um tema que tem merecido bastante atenção fora de sua área costumeira, em geral religiosa e, mesmo nesse domínio, um tanto reservado em relação aos fiéis em geral – a espiritualidade. A esse respeito,

caberiam observações como as que precedem, acerca de como bem viver humanamente.

Na linha verde do metrô de São Paulo, entre a estação Ana Rosa e as Clínicas, uma mocinha lia o *De Tranquillitate Vitae* de Cícero, em português naturalmente. Perguntei-lhe se era uma tarefa escolar. Ela respondeu que não – “Numa livraria havia três livros desse autor e eu comprei esse”.

Quem sabe o nosso mundo superglobalizado não é bastante semelhante ao mundo mediterrâneo da Antiguidade Tardia. Não é à toa que Foucault se interessou pelas filosofias helenísticas. A cidade antiga não era mais a forma política predominante. É a época dos impérios (de Alexandre Magno, Romano ...). É a época em que a noção de indivíduo humano ganha importância. A possível realização humana não se dá mais no quadro da cidade. Cada um deve buscar por si. O individualismo contemporâneo, tantas vezes denunciado, seria apenas uma forma viciosa do que os autores mencionados estariam indicando a forma virtuosa.

## Comentario a *Percorsi di sapienza naturale* de Stephen L. Brock

*Clemente Huneus*

El volumen de textos destinados a la introducción al pensamiento metafísico de corte tomista es ciertamente ingente, y por lo mismo ante la publicación de un manual nuevo, incluso si este procede de un estudioso tan reputado como Stephen Brock<sup>1</sup>, cabe siempre preguntarse cuál es la específica contribución novedosa que pretende hacer esta nueva obra. Esto especialmente cuando se trata de un texto cuya bibliografía secundaria parece especialmente escueta y compuesta en su integridad por textos publicados antes del 2013: evidentemente la obra no pretende actualizarnos a los últimos desarrollos de la bibliografía tomista. Pero en realidad ese aparente defecto es en la práctica la principal novedad y valor que nos entrega la reciente obra de Brock: en contraposición a las tradicionales introducciones a la metafísica escolástica de inspiración tomista, este manual se propone introducir a los estudiantes a la lectura directa del propio Tomás y la interpretación del mismo a partir de sus propios textos, sin la excesiva mediación de la larga y siempre compleja tradición de intérpretes.

Esto se expresa obviamente en la articulación de los capítulos del libro en torno a doce textos claves del propio Aquinate, los cuales ocupan el lugar central de cada uno. Cada texto viene precedido de un apartado previo en el que se contextualiza el mismo, entregando diversos

<sup>1</sup> Stephen L. Brock, *Percorsi di sapienza naturale. Dodici lezioni sulla metafisica de san Tommaso d'Aquino*, Roma, EDUSC, 2023, 285 pp.

antecedentes, tanto históricos como sistemáticos, del tema tratado por Aquino en ese texto. En la tercera parte de cada capítulo, se desarrolla la exégesis detenida del texto, y se continúa elaborando el tema de la respectiva lección. Obviamente, esto hace que el índice sea más incómodo de manejar que el de un típico manual: el profesor que quiera encontrar rápidamente los apartados en los que se abordan los temas obvios de cubrir en cualquier introducción a la metafísica de santo Tomás (los trascendentales, la analogía, las diversas formas de composición acto-potencial del ente finito, la participación, etc), tendrá que tomarse un poco de tiempo para familiarizarse con el orden expositivo adoptado por el autor. Además, se desconcertará de encontrar capítulos dedicados a temas que típicamente la tradición tomista no sitúa en el contexto de la metafísica propiamente tal, sino más bien bajo los apartados de psicología racional o la antropología. Finalmente, llamará la atención que en realidad más de un tercio del libro está dedicado al tratamiento de la teología natural, y de hecho parece ser que es a esos capítulos finales que se orienta todo lo demás. Pero me atrevo a pensar que vale la pena asumir ese desafío de adaptar un poco el currículo tradicional de los estudios eclesiásticos (para los cuales el texto parece estar particularmente pensado) y darle su oportunidad a esta nueva propuesta.

Los primeros dos capítulos del libro se adentran en los temas preliminares de la caracterización de la metafísica como disciplina. Tienen útiles apartados sobre temas de índole más formal que es útil explicar a los alumnos a los que se quiere introducir a la lectura del Aquinate: Brock dedica algunas páginas a explicar la estructura de la *Summa Theologiae*, el contexto en que se compuso, su metodología inspirada en la *quaestio disputata* medieval, las fuentes que inspiran su pensamiento, la importancia que tiene en su obra el comentario a otros autores y en general la relevancia que tenían las “autoridades” en el modo de hacer filosofía

propio del medioevo, etc. También se valora el análisis detenido y equilibrado que se le da al tema siempre complejo de la relación entre teología y filosofía en la obra de santo Tomás, y el acierto de caracterizar la “sabiduría” a partir del proemio del Aquinate a la metafísica de Aristóteles. El tercer capítulo desarrolla el tema clásico del ente como objeto de la metafísica y de su unidad analógica de un modo claro y en general acertado (en este caso se valora que el autor modere la bibliografía secundaria, para centrar la discusión en lo que dice el propio Aquinate y no inmiscuir innecesariamente la célebre sistematización de Cayetano que tan discutida ha sido en las últimas décadas). El capítulo cuatro cierra la primera parte dedicando especial atención al tema de la conexión entre ente, ser y bien en Tomás: quien esperaba un manual tradicional echará de menos un tratamiento más sistemático y completo de todos los trascendentales, pero sin duda se valorará esta explicación profunda de la manera en que santo Tomás relaciona íntimamente los conceptos de ser, actualidad, perfección y bien.

La segunda parte llama la atención por meterse en temáticas que tradicionalmente no figuran con tanta detención en los textos de metafísica tomista. Obviamente el desarrollo del hilemorfismo tiene que jugar un papel central en cualquier explicación de la ontología tomista, y en la lectura de Brock la noción de forma tendrá especial protagonismo, dedicándosele la mayor parte del capítulo quinto. El capítulo seis toma la decisión más original de desviarse hacia el tema de la teoría tomista del conocimiento, la cual queda integrada con la metafísica por el papel fundamental que juega en las ideas de santo Tomás sobre la inmaterialidad y sus grados. El capítulo siete nuevamente puede parecer que se desvía a temas antropológicos, discutiendo extensamente la manera peculiar en que santo Tomás concibe el alma humana como forma del cuerpo y sustancia espiritual a la vez, pero nuevamente se ve que la preocupación central es

metafísica: todo esto nos ayuda a entender mejor cómo Aquino está pensando las formas y la inmaterialidad. El capítulo octavo, dedicado a los entes incorruptibles, se detiene especialmente en el complejo problema de la individuación y en el de la relación entre forma y ser.

La parte final está dedicada a desarrollar la teología natural tomista. Se dedican dos capítulos completos a las célebres cinco vías: uno para las primeras tres, y otro para la cuarta y quinta. La discusión es en general acertada, aunque tal vez se pueda volver un tanto monótono al tratarse de un tema tan estudiado, sobre el cual el autor no parece estar haciendo mayores giros originales. Quizá reviste algo más de interés la discusión de la tercera y cuarta vía, que dan pie para tratar varios temas fundamentales de la metafísica del Aquinate. En el tratamiento de la quinta vía deja cierta sensación de insatisfacción la rapidez con que el autor quiere asentar que las teorías científicas modernas sobre la evolución por selección natural no afectan en nada la sustancia del argumento tomista: el tema merecía más discusión, aunque sea para no parecer excesivamente dogmático. De todos modos, es obvio también que profundizar en esa dirección habría desviado el texto hacia temáticas ajenas a su propósito.

Los últimos dos capítulos son notables, y en ellos se ve claramente una peculiar originalidad. Es naturalmente un acierto el centrar el apartado sobre los atributos divinos en la discusión de los atributos fundamentales de la simplicidad y la perfección, que permiten entender el delicado equilibrio entre el momento apofático y el momento positivo en la teología del Aquinate. Las ideas de Brock sobre la participación serán además polémicas para muchos tomistas, así como la decidida opción que parece tomar en el capítulo final por la analogía de proporcionalidad.

En general, beneficia a este texto el haber optado por limitar las referencias a bibliografía secundaria, señalando únicamente unas cuantas obras ya clásicas, y priorizando la interacción directa con el propio Tomás. Esto sin duda será útil para los alumnos, aunque al maestro que se aproxime al texto le resultará un poco decepcionante el que Brock no explicita mejor las fuentes secundarias en que está basando su lectura. Especialmente para las ideas vertidas en los capítulos finales, se echa de menos la alusión a otras bibliografías que desarrollen con más detalle la línea interpretativa que se ha seguido, de modo de entender mejor la tradición de lectura desde la que está operando y las fuentes a las que se podría recurrir para un estudio más detenido. De hecho, quizá el libro en general se beneficiaría de la adición de una bibliografía actualizada al final de cada capítulo, en la que se recomienden algunas fuentes a las que recurrir si se quiere profundizar más en cada uno de los temas.

Es muy buena la contextualización que se hace de cada tema respecto de la tradición anterior a santo Tomás, aunque parece haber una decisión sistemática de evitar el diálogo o debate con autores posteriores. Obviamente eso puede facilitar una lectura más pura del propio Aquino, pero también impide que salga a la luz la enorme actualidad de su pensamiento. Por ejemplo, apenas un poco que se apele frecuentemente a ejemplos típicos del propio Tomás o de la tradición tomista que dependen de una serie de suposiciones sobre el mundo natural que ya no se corresponden bien con las teorías científicas en boga. Naturalmente, el ejemplo es puramente ilustrativo, y en su sustancia la obsolescencia de las teorías físicas que le subyacen no tiene que afectar la validez del punto filosófico defendido. Pero no esforzarse por ir a tono con la visión del mundo natural que ofrecen las ciencias recientes hará que un lector más superficial quede fácilmente con la impresión de que la metafísica tomista

ha quedado indefectiblemente superada junto con las teorías físicas de Aristóteles.

En cualquier caso, se trata de una magnífica introducción, que puede sin duda servir de apoyo para organizar un muy buen curso, y cuya lectura también puede ser de gran utilidad para el especialista más familiarizado con el pensamiento de Aquino que quiere tener acceso a una buena panorámica de los distintos temas y beneficiarse con una interpretación bien fundada del Aquinate. Naturalmente, el hecho de que por ahora el texto esté sólo en italiano es una lástima, pues reduce considerablemente el público de estudiantes a los que se les puede proponer. Una próxima traducción del mismo a otras lenguas sería muy bienvenida.

## Discusión sobre el “pasaje clave” en el *De aeternitate mundi* de Santo Tomás de Aquino

*José Luis Irarrázaval Mainguyague*

Suele atribuirse a Santo Tomás de Aquino la tesis según la cual el mundo, si bien **de hecho** comenzó a existir en un determinado instante, **pudo** haber existido desde siempre. Sin embargo, si se toma la edición crítica Leonina, y se busca en las obras del Aquinate dicha afirmación, esta no se encuentra en ninguna parte, al menos en términos directos y explícitos. Sí se encuentran dos afirmaciones aproximadas, a saber: (1) que Dios pudo crear un mundo desde siempre y (2) que no hay incompatibilidad entre los términos ‘ser creado’ y ‘existir desde siempre’<sup>1</sup>. Pero la afirmación directa y explícita de la posibilidad de un mundo eterno no está. No se encuentra en ninguna de sus obras una oración cuyo sujeto sea el mundo y que de él se predique que pudo haber existido desde siempre. En las oraciones aproximadas, como se ve, o bien el sujeto es Dios y se predica de Él que no carecía del poder para crear un mundo eterno, o bien, el sujeto son los términos ‘ser creado’ y ‘existir desde siempre’ y se predica de ellos que no son mutuamente contradictorios.

John F. Wippel advierte este hecho, y se propone revisar cuidadosamente uno a uno los textos donde Santo Tomás habla sobre la eternidad del mundo, en búsqueda de la oración en términos

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, *Super Sent.*, II, 1, 1, 5, co.

razonablemente explícitos<sup>2</sup>. Su revisión arroja el siguiente resultado: en ningún texto defiende Santo Tomás de manera razonablemente directa y explícita la posibilidad de un mundo eternamente creado, excepto en el opúsculo *De aeternitate mundi*<sup>3</sup>. En este opúsculo encuentra Wippel la afirmación directa, en lo que denomina el “pasaje clave”. Se trata de la cuarta oración del punto n. 3 del opúsculo, en la edición de Perrier, que dice: *Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum sed etiam possibile; aliter esset erroneum, si aliter dicatur*, es decir, “Pero si no hay repugnancia entre los conceptos, no solo no es falso, sino también posible; de otro modo sería erróneo si se dijese otra cosa”. Como se ve, la afirmación de la posibilidad es aquí directa y explícita: no se afirma simplemente que no haya incompatibilidad entre los conceptos, ni que Dios no carezca del poder necesario para crear un mundo eterno. Se afirma que, de no haber incompatibilidad, es posible. ¿Qué es posible? Es parte de lo que debemos discutir aquí.

El problema de la postura de Wippel, que él mismo hace notar, es que la afirmación directa se encuentra solo en una de las varias versiones del llamado ‘pasaje clave’. En efecto, la tradición de manuscritos es especialmente controvertida en este punto<sup>4</sup>. Las versiones del pasaje son principalmente tres, y solo en una de ellas se encuentra la afirmación de la posibilidad tal como la busca Wippel, que es la versión recogida por Perrier. Los editores de la Leonina, en cambio, optan por otra versión,

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, *De aeternitate mundi*, 8 (numeración de Perrier).

<sup>3</sup> J. F. Wippel, “Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The ‘De aeternitate mundi’ Revisited)”, *Journal of the History of Philosophy*, 19, 1981: 21-37.

<sup>4</sup> Los editores de la edición crítica Leonina recogen 86 manuscritos de este opúsculo. Véase la introducción al *De aeternitate mundi* en la edición crítica: *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, vol. 43, Roma, Editori di San Tommaso, 1976, p. 58.

que señala algo ligeramente distinto, y no afirma la posibilidad que busca Wippel. Por último, la tercera versión es la que se recoge en la edición de Marietti, donde tampoco se encuentra la afirmación de la posibilidad buscada. Wippel, en un acto de admirable honestidad intelectual, pone esta dificultad sobre la mesa y termina su artículo con una comparación de las distintas versiones. Es justamente aquí donde se quiere enmarcar esta ponencia: pretendo defender que la mejor versión del pasaje es la de Marietti, y que tanto Wippel como los editores de la Leonina la descartan sin suficiente fundamento.

En primer lugar, aunque sea fuera de contexto, analicemos cada una de las tres versiones, como una primera aproximación al problema. Para ello, se presenta a continuación una tabla comparativa –muy similar a una que elabora Wippel–, con las tres versiones del pasaje en latín y sus respectivas traducciones al español:

### 1. Leonina

Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum sed etiam <b>impossibile</b> : aliter esset erroneum, si aliter dicatur.	Pero si no hay repugnancia entre los conceptos, no solo no es falso, sino también <b>imposible</b> : de otro modo sería erróneo si se dijese otra cosa.
--	---

### 2. Perrier

Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam <b>possibile</b> ; aliter esset erroneum, si aliter dicatur.	Pero si no hay repugnancia entre los conceptos, no solo no es falso, sino también <b>posible</b> ; de otro modo sería erróneo si se dijese otra cosa.
---	---

## 3. Marietti

Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam est <b>impossibile aliter esse</b> , et erroneum, si aliter dicatur.	Pero si no hay repugnancia entre los conceptos, no solo no es falso, sino que es <b>imposible que sea de otro modo</b> , y erróneo, si se dijese otra cosa.
---	---

Comencemos por la Leonina. Como se ve, esta versión del pasaje contiene un absurdo. Los editores lo advierten, pero aun así lo mantienen, pues así aparece en el grupo de manuscritos que les parece más confiable<sup>5</sup>. El absurdo es el siguiente: se afirma que algo no es falso, y que, además, es imposible. No tiene sentido que algo imposible pueda no ser falso. Tómese el siguiente ejemplo: “que 2+2 sumen 4 no solo no es falso, sino también imposible”. O a la inversa: “que 2+2 sumen 5 no solo no es falso, sino también imposible”. Comoquiera que sea, la oración no tiene sentido. Y los editores de la Leonina, conscientes de ello, sugieren una lectura menos literal del pasaje<sup>6</sup>. Proponen que la oración debe entenderse como si el “no es” del “no es falso” también se aplicase al “imposible”. Se trataría de una elipsis del segundo “no es”. Así pues, sugieren leer el pasaje de la siguiente manera:

## 4. Interpretación Leonina

Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum sed etiam <b>[non est]</b> impossibile: aliter esset erroneum, si aliter dicatur.	Pero si no hay repugnancia entre los conceptos, no solo no es falso, sino también [no es] imposible: de otro modo sería erróneo, si se dijese otra cosa.
---	--

<sup>5</sup> Véase ibíd., p. 80.

<sup>6</sup> Ídem, p. 79.

Esta interpretación que ofrecen los editores permite salvaguardar el pasaje del absurdo, pero no resulta del todo convincente. Los problemas que tiene esta cuarta versión son los mismos que los de la versión de Perrier. Así pues, pasemos a la edición de Perrier y veamos cuáles son los problemas de ambas.

La versión de Perrier afirma que algo “no solo no es falso, sino también posible”. Esta oración, sin ser lógicamente absurda, es lógicamente deficiente. En efecto, si algo no es falso, cabe ya suponer que es posible. Para que algo no sea falso, requiere al menos ser posible. Pero en la oración se pretende añadir a algo que ya se dice que no es falso, que sea posible, como una nota ulterior. Y, como reconoce el propio Wippel, difícilmente puede considerarse más enfático decir que algo es posible, en comparación con decir que no es falso. Por poner un ejemplo, resultaría extraño decir: “que  $2+2$  es 4 no solo no es falso, sino también posible”. Como se ve, el “también” pareciera exigir que la segunda parte de la oración sea más enfática que la primera, pero no es el caso, y por eso resulta lógicamente deficiente, aunque no absurdo. Esto aplica tanto para la versión de Perrier como para la interpretación que ofrecen los editores de la Leonina.

Pero hay otro problema en estas dos versiones –la de Perrier y la interpretación de los editores de la Leonina–, que Wippel no remarca pero que vale la pena notar, porque es también algo que –como veremos más adelante–, la edición de Marietti **resolvería**. En la segunda parte del pasaje, donde se dice *aliter esset erroneum, si aliter dicatur*, no se entiende el valor del primer *aliter*. Parece reiterativo, o bien un conector mal empleado. En la traducción al español se ve con claridad este problema: “de otro modo sería erróneo si se dijese otra cosa”. El conector ‘de otro modo’ no parece hacer sentido aquí. Es más, cualquier conector

adversativo no haría sentido. Sí haría sentido un conector de cualquier tipo afirmativo, como, por ejemplo, un ‘y’, de modo que la frase dijera: “y sería erróneo si se dijese otra cosa”. Pero la palabra *aliter*”, ya sea como conector o como adverbio, no puede tener un sentido afirmativo. Esto, como se dijo, afecta tanto a la versión de Perrier como a la interpretación que proponen los editores de la Leonina.

Continuemos con la versión de Marietti. En esta versión no parece haber ni un absurdo ni una deficiencia lógica. La primera parte dice que algo “no solo no es falso, sino imposible que sea de otra manera”. La oración es fuertemente enfática, pero lógicamente limpia. A su vez, la segunda parte no tiene la reiteración del *aliter*, pues aquí el primer *aliter* queda en la primera parte del pasaje, mientras que el segundo *aliter* queda separado, en la segunda parte del pasaje. Por tanto, no es ni reiterativo ni un conector inadecuado.

Sin embargo, tanto los editores de la Leonina como Wippel consideran que la versión de Marietti de este pasaje es menos defendible que las otras. Los editores de la Leonina, al comentar esta versión, afirman lo siguiente: “el error de lectura *esse* en lugar de *esset* (var. 10) desconcierta a los revisores, con ese *impossibile aliter esse* que les impide dar coherencia a todo el pasaje”<sup>7</sup>. Wippel, por su parte, se adhiere a la evaluación de los editores y desarrolla más cuál sería el problema con el “*impossibile aliter esse*”<sup>8</sup>. En definitiva, el problema que atribuyen a la edición de Marietti no tiene que ver con un análisis de tipo lógico-gramatical como el que hemos hecho, sino con su coherencia dentro del párrafo donde se ubica. Les parece que lo que afirma la oración en la

<sup>7</sup> Ídem, pp. 79-80.

<sup>8</sup> Véase Wippel, ob. cit., p. 34.

versión de Marietti no puede ser coherente con el contenido del resto del pasaje. Sin embargo, intentaremos mostrar que no existe dicha incoherencia, sino todo lo contrario: trataremos de evidenciar la perfecta coherencia que hay entre la oración en la versión de Marietti y lo que viene antes y después en el texto.

Para entender bien el sentido de todo el párrafo que rodea al ‘pasaje clave’, pienso que es útil tener en cuenta dos elementos previos, que el Aquinate aborda previamente en otros textos: por un lado, el tema de los diversos sentidos de posibilidad, que se trata en el artículo 14 de la tercera cuestión del *De potentia*<sup>9</sup> y, por otro lado, el tema de qué es lo que no puede hacer la omnipotencia divina, que se aborda, entre otros lugares, en el capítulo 25 del segundo libro de la *Summa contra Gentiles*<sup>10</sup>.

Revisemos el primer elemento. En el artículo 14 de la tercera cuestión del *De potentia*, el Aquinate se propone responder a la siguiente pregunta: “¿Lo que es esencialmente distinto de Dios pudo haber existido desde siempre?”<sup>11</sup>. Y en el corpus de este artículo, el Aquinate distingue tres sentidos de ‘posible’ relevantes en este punto: potencia activa, potencia pasiva y no-repugnancia de los términos. En concordancia con estos tres sentidos de posibilidad, habría tres sentidos en los que se podría hablar de la creación *ab aeterno* como posible o imposible: primero, posible o imposible por parte de la potencia activa o potencia agente, que en este caso es el poder de Dios; segundo, posible o imposible por

<sup>9</sup> *De potentia*, q. 3 a. 14.

<sup>10</sup> *Summa contra Gentiles*, II, cap. 25.

<sup>11</sup> “Utrum id quod est a Deo diversum in essentia, possit semper fuisse”. Traducción propia.

presencia o ausencia de potencia pasiva, que suele entenderse como materia; y, tercero, posible o imposible por compatibilidad o incompatibilidad entre los términos. Así pues, la pregunta sobre la posibilidad de un mundo eterno debe dividirse en al menos tres preguntas distintas, correspondientes a los tres sentidos de posibilidad relevantes en esta discusión: Primero: ¿carecía Dios del poder necesario para crear un mundo desde siempre? Segundo: ¿hubo desde siempre potencia pasiva, o materia? Tercero: ¿son incompatibles entre sí los términos ‘ser creado por Dios’ y ‘existir desde siempre’?

Esta distinción está plenamente vigente en el opúsculo *De aeternitate mundi*, como se mostrará en seguida. La pregunta que se hace en este opúsculo es equivalente a la que trató en el texto del *De potentia* recién citado. En efecto, el opúsculo comienza de la siguiente manera: *Supposito, secundum fidem Catholicam, quod mundus durationis initium habuit, dubitatio mota est, utrum potuerit semper fuisse*, es decir, “Supuesto según la fe católica que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, se ha suscitado la duda de si ha podido existir desde siempre”. Como se ve, ambos textos se preguntan directamente no por lo que ocurrió **de hecho**, sino por lo que **pudo** haber ocurrido. El interés principal en el *De aeternitate mundi* y en el artículo 14 del *De potentia* no está en la pregunta sobre si de hecho el mundo fue eterno, sino en la pregunta sobre si, supuesto que de hecho no lo fue, pudo haberlo sido. En los demás textos en los que el Aquinate habla sobre la eternidad del mundo, ambas preguntas se entremezclan, y estos dos son los únicos que se dedican exclusivamente a la cuestión de la sola posibilidad.

Por otro lado, lo que sigue pocas líneas más abajo en el opúsculo termina de revelar la importancia que tiene la distinción hecha en *De potentia*. Allí se señala lo siguiente:

“Si se dice que esto es imposible, se dirá o porque Dios no pudo hacer algo que siempre haya existido o porque no podía ser hecho, aunque Dios podría hacerlo. En lo primero están todos de acuerdo, a saber, que Dios pudo hacer algo que haya existido siempre, habida cuenta de que su poder es infinito; queda, pues, por ver si es posible que algo que haya existido siempre puede ser hecho. Si se dice que no puede ser hecho, sólo se puede entender de dos modos o habrá dos razones para ello: o a causa de la remoción de la potencia pasiva o por la repugnancia de conceptos”.

Como se ve, este pasaje puede interpretarse en base a la distinción anterior, de la siguiente manera: de los tres sentidos de posibilidad relevantes, hay uno de ellos para el cual **estamos todos de acuerdo** en decir que la creación *ab aeterno* sí es posible, que es el sentido de potencia activa, pues el poder de Dios es infinito. Así pues, despejado el asunto para el primer sentido de posibilidad, queda abordar el tema para el segundo y tercer sentido –es decir, para los sentidos de posibilidad como potencia pasiva y como no incompatibilidad entre los términos–.

El Aquinate comienza por el segundo sentido, que es posibilidad como potencia pasiva o materia. Al respecto señala que en este sentido se podría afirmar que el mundo **no pudo** ser creado desde siempre, pues a su existencia no precedió potencia pasiva alguna, y señalar lo contrario sería herético. En efecto, según Santo Tomás, resulta filosóficamente insostenible y herético plantear la preexistencia eterna de una potencia pasiva como materia previa a la creación del mundo. Solo queda, entonces, abordar la pregunta en el tercer sentido, que es la posibilidad como no incompatibilidad entre los términos. A ello dedica el resto del opúsculo y establece, tras revisar varios argumentos, que **no hay** incompatibilidad entre los términos ‘ser creado’ y ‘existir desde siempre’.

Por tanto, para los sentidos primero y tercero, la respuesta es afirmativa, mientras que para el segundo la respuesta es negativa.

Pero antes de abordar el tema de la no incompatibilidad entre los términos, hace un breve paréntesis, y es justamente en este paréntesis donde se encuentra el pasaje clave. Antes de revisar si son o no incompatibles los términos ‘ser creado’ y ‘existir desde siempre’, el Aquinate dedica dos párrafos –siguiendo la división de párrafos de la edición crítica Leonina– a una disputa previa, relacionada con ello: si hubiera incompatibilidad entre los conceptos, ¿podría aun así Dios hacer aquello? No ha entrado aún en la pregunta sobre si ‘ser creado’ y ‘existir desde siempre’ son términos incompatibles, pero si lo fueran, ¿podría todavía afirmarse que Dios podía hacer que fuera creado un mundo eterno? Esa es la breve cuestión que trata, como en un gran paréntesis, en los próximos dos párrafos, antes de pasar de lleno a la cuestión de la incompatibilidad o no incompatibilidad. Y es justamente en el segundo de estos dos párrafos donde se ubica el pasaje clave.

Aquí es donde se debe introducir el segundo elemento al que nos referíamos antes. Hay que recordar que, en la *Summa contra Gentiles*, Santo Tomás se pregunta si Dios puede hacer aquello que entraña en sí contradicción, y su respuesta es que Dios no puede hacerlo, no por limitación de su poder, sino porque ello en sí mismo no es nada, o si se quiere, porque ello se destruye a sí mismo<sup>12</sup>. En concordancia con esa postura –volviendo al opúsculo–, el Aquinate responde en el *De aeternitate mundi* que, en su opinión, de haber incompatibilidad entre los términos ‘ser creado’ y ‘existir desde siempre’, ni Dios podría haber hecho aquello. Y añade que la postura contraria le parece falsa, pero no

<sup>12</sup> *Summa contra Gentiles*, II, cap. 25.

herética. Es decir, advierte que quienes afirman que incluso siendo incompatibles los términos Dios podría hacerlo, afirman algo falso, aunque no herético. Es esto lo que afirma en la oración inmediatamente previa al pasaje clave:

“Habrá que ver, pues, si hay repugnancia de conceptos en estos dos casos: que algo sea creado por Dios y que, sin embargo, haya existido siempre; y, haya lo que haya de verdadero en esto, que no será herético decir que Dios puede hacer que algo creado por Dios haya existido siempre”<sup>13</sup>.

Aquí llegamos al momento más importante de la ponencia, donde pretendo mostrar que la versión de Marietti del pasaje clave hace perfecto sentido dentro del párrafo en que está inserto, a diferencia de las demás versiones. Hecha esta aclaración sobre no considerar hereje a la postura contraria, Santo Tomás prosigue –aquí tomamos la versión de Marietti–:

“Pero si no hay repugnancia entre los conceptos, no solo no es falso, sino que es imposible que sea de otro modo, y erróneo, si se dijese otra cosa”<sup>14</sup>.

Es decir que lo que señala en la oración previa al pasaje clave es que, si **sí** hay incompatibilidad entre los conceptos, es falso –aunque no hereje– decir que Dios pueda hacer que un mundo sea creado desde

<sup>13</sup> “Videndum est ergo utrum in his duobus repugnantia sit intellectuum, quod aliquid sit creatum a Deo, et tamen semper fuerit. Et quidquid de hoc verum sit, non erit haereticum dicere quod hoc potest fieri a Deo ut aliquid creatum a Deo semper fuerit”.

<sup>14</sup> “Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam est impossibile aliter esse, et erroneum, si aliter dicatur”.

siempre. Ahora bien, ¿qué ocurre si **no** hay incompatibilidad entre los conceptos? Eso es lo que responde en el pasaje clave. Responde Tomás que, de no haber incompatibilidad, no solo no es falso que Dios pueda hacer que un mundo sea creado desde siempre, sino que es imposible decir otra cosa. Aquí el ‘imposible’ no se debe tomar en sentido lógico, sino en un sentido más bien retórico. Si no hay incompatibilidad entre los conceptos, es indudablemente verdadero que Dios puede hacerlo, es imposible, impensable, que Dios no pueda hacerlo, es erróneo decir otra cosa. Y lo que sigue para terminar el párrafo no es más que una explicación de por qué es ‘imposible’ decir otra cosa, por qué es erróneo hablar de otra manera:

“En efecto, puesto que es propio de la omnipotencia de Dios exceder todo entendimiento y virtud, deroga expresamente la omnipotencia de Dios quien dice que en las creaturas puede entenderse algo que Dios no puede hacer; ni cabe el recurso a los pecados, pues éstos, en cuanto tales, no son nada”.

Es decir, si no hay incompatibilidad entre los conceptos, y se dice que Dios **no** puede hacer aquello, entonces se deroga expresamente la omnipotencia divina. Si no hay incompatibilidad entre los conceptos, entonces se debe afirmar terminantemente que Dios puede hacer aquello, pues es ‘imposible’ que sea de otro modo, y erróneo hablar de otra manera. Eso es lo que dice la oración en la versión de Marietti: *Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam est impossibile aliter esse, et erroneum, si aliter dicatur*. Como se ve, el texto hace perfecto sentido. En cambio, las otras dos versiones, e incluso la interpretación de los editores de la Leonina, además de los problemas lógico-gramaticales que señalamos antes, no calzan tan bien en el párrafo como la versión de Marietti.

## **El fundamento de la libertad divina según S. Tomás. En diálogo con Avicena y Averroes**

*María Elisa Ladrón de Guevara*

Tanto Avicena como Averroes afirman que Dios es libre, pero, sin embargo, al explicar la creación, ambos coinciden en que ésta no es sino el resultado necesario del conocimiento que la esencia divina posee de sí misma, reduciendo la voluntad de Dios a la mera aprobación del orden pensado por el intelecto divino.

S. Tomás, en cambio, aunque coincide con ellos en afirmar la libertad divina, su modo de comprenderla será notablemente distinto y mucho más radical, pues supone un diverso modo de comprender tanto la naturaleza de la inteligencia divina como la de su voluntad y la relación existente entre ambos atributos, todo lo cual, a su vez, supondrá diferencias muy importantes a la hora de explicar el mundo y su creación.

Nuestro propósito será procurar explicitar el fundamento último de esta absoluta libertad divina según la entiende Tomás de Aquino, lo cual intentaremos al confrontar su pensamiento con el de sus predecesores árabes, de quienes, por otra parte, tantos aportes recibió.

En primer lugar nos detendremos en Avicena, quien enseña que Dios es el Ser Necesario que “no tiene en su esencia, de modo alguno ni en ningún

aspecto, otra cosa que el ser”<sup>1</sup>, Él es “una esencia necesaria”<sup>2</sup> y la Causa Primera de todo cuanto es, pues “pertenece a su esencia que toda existencia proceda de ella”<sup>3</sup>, porque ella es “*per se* irradiante”<sup>4</sup>, Causa Primera en la que Avicena reconoce los atributos de Inteligencia<sup>5</sup> y voluntad<sup>6</sup> sosteniendo que una y otra se identifican con la misma esencia divina<sup>7</sup>.

En tanto que Inteligencia, dice, Dios “conoce su esencia como principio de todas las cosas”<sup>8</sup>, y “por su esencia todo aquello de lo que Él es principio”<sup>9</sup>, es decir, conoce necesariamente lo que necesariamente procede de él<sup>10</sup>, siendo el acto de intelección del Ser Necesario la “causa de la existencia, según el modo que ha comprendido”<sup>11</sup>. De este esencialismo procederá, entonces, una explicación emanatista de la creación expresada “en términos de un proceso de contemplación intelectual de diverso grado”<sup>12</sup>. En efecto, como “lo que es uno en tanto que es uno sólo puede producir lo uno”<sup>13</sup>, enseñará Avicena que “del Ser

<sup>1</sup> Cf. Avicena, *Sobre Metafísica* (Antología), Traducción del árabe, Introducción y Notas de Miguel Cruz Hernández, Revista de Occidente, Madrid, 1950, p. 67.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 164.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 148.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 165.

<sup>5</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 139 y ss.

<sup>6</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 147.

<sup>7</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 152.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 147.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 150.

<sup>10</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 151.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 168.

<sup>12</sup> Julio Antonio Castello Dubra, “Necessidade e contingência do efeito da causa primeira: uma comparação entre Tomás de Aquino e Avicena”, Universidade Federal do Paraná, *Dois pontos*, vol. 7, 2010: 69-94 (p. 78).

<sup>13</sup> Avicena, *Sobre Metafísica...* p. 169.

Primero procede necesariamente una inteligencia; y de lo que es propio de su esencia según sus dos modos, procede la primera multiplicidad con sus dos partes” y así, “va ocurriendo del mismo modo de inteligencia en inteligencia, de esfera en esfera, hasta que esto desemboca en el Intelecto Agente que gobierna nuestras almas”<sup>14</sup>. Él es, en definitiva, la ‘causa formal’ de todo cuanto existe y, en consecuencia, la creación, en sentido pasivo, no es sino la manifestación de la esencia divina pues “su Irradiación es la realidad de su Esencia” y “Él no se manifestaría por sí en su Esencia si en verdad no fuese así”<sup>15</sup>.

Y, en cuanto a la voluntad divina, afirma que “la voluntad del Ser Necesario no es por esencia diferente de su Ciencia”<sup>16</sup>, que “Él conoce el modo de ser del orden del bien en el ser”<sup>17</sup> y “se complace en el desbordamiento del todo que procede de Él”<sup>18</sup>, y también, que “Él ama su esencia, que es el principio de todo el orden del bien” con “una voluntad libre de toda imperfección y desprovista del deseo y del temor que persigue un fin”<sup>19</sup>.

Pero señala, asimismo, que “el ser de lo que procede de ella se produce por vía de concomitancia”<sup>20</sup> porque “el Ser Necesario necesita de todo lo que existe a partir de Él, pues de otro modo tendría una disposición que no existiría y, entonces, no sería necesario en todos sus aspectos”<sup>21</sup>. Y, en

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 171.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 165.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 152.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 147.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 147. Véase también p. 153.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 168.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 164.

definitiva, que “la existencia del todo no procede de Él por conocimiento ni por consentimiento”, ya que “en ese caso Él tendería hacia algo que no era Él mismo, y esto conduciría a introducir la multiplicidad en su esencia”, sino que “es preciso reconocer que Él está acompañado de la existencia del todo que procede de Él”<sup>22</sup>.

Pero lo cierto es que, desde esta perspectiva la libertad divina se ve, necesariamente, muy restringida, pues si bien, según Avicena, Él es “quien da la existencia a todos los seres haciéndola desbordar sobre todas las esencias por su liberalidad”<sup>23</sup>, esta voluntad no puede menos que ‘aceptar’ lo que deriva de Él y ‘aprobar’ la bondad de la creación, dado que “Él se desborda del modo más perfecto entre los que haya podido conocer, como un flujo tal que conduce perfectamente al orden según la posibilidad”<sup>24</sup>.

Finalmente, este manifiesto necesitarismo y determinismo, no sólo condicionan la libertad divina<sup>25</sup> sino que también afectan tanto a la naturaleza en general como al hombre en particular pues, dice, “a cada cosa que tiene lugar, necesariamente, le llega de un modo necesario su destino, realización del mandato que encierra su decreto inmutable y primero”<sup>26</sup>.

Tomás rechazará decididamente esta concomitancia sosteniendo que “Dios produjo las criaturas en el ser por el libre arbitrio de su voluntad sin

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 166.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 67. Ver también p. 153.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 156.

<sup>25</sup> Cf. J. A. Castello Dubra. *ob. cit.*, p. 80.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 152.

ninguna necesidad natural”<sup>27</sup>, con lo cual, “la naturaleza dejará de ser considerada un mero reflejo inferior de la inefable esencia divina”<sup>28</sup>.

Averroes, por su parte, afirma que Dios es Acto Puro y *Perfectum simpliciter*, “Él es la perfección última y la forma y agente primario”<sup>29</sup>, “el ser más completo en cuanto a perfección”<sup>30</sup>, esto es, aquel que en sí mismo posee todas las perfecciones posibles y, entre ellas, la inteligencia y voluntad, que son su misma esencia<sup>31</sup> y por las cuales es “causa de todos los órdenes y disposiciones inferiores”<sup>32</sup>.

En cuanto a la inteligencia, “el atributo más propio para su esencia”<sup>33</sup>, enseña que “es de la misma actualidad del pensamiento de donde procede toda actualidad”, de modo que en la creación se da “un proceso de manifestación activa de la misma divinidad (y) del orden con que ella

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia*, Cuadernos de Anuario Filosófico N 128, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros, Navarra, q. 3, a. 15.

<sup>28</sup> Ana María Carmen Minecan, “Determinismo, regularidad y contingencia: Tomás de Aquino y la asimilación del aristotelismo en torno al orden autónomo de lo natural”, *Filosofía Unisinos*, 17, 3, sep./dec. 2016: 291-301, p. 300.

<sup>29</sup> Traducción española del *Tahâfut al-Falâsifa*: La Incoherencia de los Filósofos de Algacel (S. XI) y *Tahâfut al-Tahâfut*: La Incoherencia de la Incoherencia de Averroes (S. XII), Khadija Madouri, Tesis doctoral dirigida por María de la Concepción Vázquez de Benito, Universidad de Salamanca, 2014, p. 12. [https://www.europeana.eu/es/item/2022701/oai\\_gredos\\_usal\\_es\\_10366\\_125926](https://www.europeana.eu/es/item/2022701/oai_gredos_usal_es_10366_125926),

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 49.

<sup>31</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 261.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 256.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 321.

misma se piensa, más que una imitación o plasmación en materia de ideas ejemplares”<sup>34</sup>.

Y, acerca de la voluntad divina, señala que “su acto emana de un conocimiento, y no es por una necesidad propia en Él o por algo externo, sino por su gracia y su generosidad. De ahí que Él sea necesariamente un Volente por completo Libre al carecer de la imperfección propia del volente del mundo visible”<sup>35</sup>, sostiene, además, que el mundo es eterno “en tanto que es una creación permanente”, añadiendo que “el que es agente de una creación permanente es digno de llamarse ‘Creador’; y no así, el que es agente de una creación finita”<sup>36</sup>. Sostiene, igualmente, que la Causa Primera no obra sino mediada por las causas segundas<sup>37</sup>, con lo cual acepta una cierta contingencia en el orden de la naturaleza, aunque no admite que Dios intervenga en el orden natural por medio de milagros, pues, sería imposible dice, “aceptar la posibilidad de tales eventos sin que se planteen absurdos como la negación de la relación necesaria entre causa y efecto”<sup>38</sup>.

En fin, lo cierto es que Averroes, al entender el universo “como un todo necesario, sin ninguna posibilidad de no existir o de una existencia diferente a la que tiene”<sup>39</sup>, establece un vínculo necesario entre lo que Dios

<sup>34</sup> Alfonso García Marqués, “La teoría de la creación en Averroes”, *Anuario filosófico*, Vol. 19, N.1. 1986: 37-54 (p. 48).

<sup>35</sup> Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*. p. 211.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 219.

<sup>37</sup> *Cf. Ibíd.*, p. 256.

<sup>38</sup> Luiz Astorga, “El naturalismo en Averroes y sus consecuencias para la relación entre filosofía y religión” *Revista Chilena de Estudios Medievales*, N. 2. 2012,: 9-30 (p. 15).

<sup>39</sup> Rafael Ramón Guerrero, “Averroes: Explicación aristotélica del universo”, *Filosofía Unisinos*, 9, 1, jan/abr 2008: 25-42 (p. 34).

entiende de su propia esencia y lo que su voluntad realiza, de forma que “el acto creador en su aspecto volitivo puede describirse como un acto (meramente) aprobatorio del orden pensado por el intelecto”<sup>40</sup>, sin lograr superar ni el necesitarismo ni el determinismo que se le sigue.

Tomás, en cambio, si bien al igual que Averroes dirá que “si se considera el orden de las cosas en cuanto dependiente de la primera causa, Dios no puede hacer nada fuera del orden de las cosas; (pues) si lo hiciera obraría contra su presciencia, o voluntad, o bondad”, afirmará también que, “si se considera el mismo orden de las cosas en cuanto dependiente de cualquiera de las causas segundas, de este modo Dios sí puede obrar fuera del orden natural” porque “Él no está sujeto al orden de tales causas, antes, al contrario, este orden está sujeto a Él”, y “como proveniente de Él, no por alguna necesidad natural, sino por arbitrio de su voluntad, pues pudo Dios haber establecido cualquier otro orden en las cosas y, por tanto, puede obrar contra este orden establecido siempre que quiera”<sup>41</sup>, explicando que, “al provenir de Dios el orden existente en la naturaleza, si Él hace algo fuera de este orden, no va contra la naturaleza”<sup>42</sup> pues, “al fijar Dios el orden natural de las cosas, se reservó el poder obrar, a veces, de otro modo con causa”<sup>43</sup>, poniendo así en evidencia una comprensión de la libertad divina mucho más radical y absoluta que, en definitiva, se manifiesta claramente en las características atribuidas tanto a la Inteligencia como a la Voluntad de Dios.

<sup>40</sup> García Marqués, ob. cit., p. 49.

<sup>41</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953, I 105, 6.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, I 105, 6 ad1.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, I 105, 6 ad3.

En tanto que Inteligencia, porque si bien al igual que Avicena, dirá Tomás que “es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo”<sup>44</sup>, y que en Él preexiste “la razón de cada uno de sus efectos”<sup>45</sup> siendo Dios “causa de las cosas por su entendimiento”, advertirá, sin embargo, que “en la ciencia de Dios no entra que las cosas existan, sino que puedan existir” y que “la ciencia de Dios es causa de las cosas, porque lleva adjunta la voluntad”<sup>46</sup>.

Y por eso, respecto a su voluntad, sostendrá que mientras la ciencia divina es ‘causa dirigente’, “pues es la que concibe la forma de lo que se hace”, la voluntad es la que ‘ordena la ejecución’, porque “la forma, tal como se halla en el entendimiento, no está determinada a existir o no en el efecto si no es por la intervención de la voluntad”<sup>47</sup>.

Pero, frente a la objeción según la cual, puesto que “Dios quiere las cosas distintas de Él en cuanto quiere su bondad”, dado que Dios quiere su bondad necesariamente, “luego, lo distinto a Él lo quiere por necesidad”<sup>48</sup>, aclara que “aun cuando Dios quiere necesariamente su bondad”, puesto que es “su objeto propio”, como ésta “es perfecta, y puede existir sin los demás seres”, síguese de ello que “no es absolutamente necesario que quiera cosas distintas de Él”<sup>49</sup>.

Argumenta, además, que, aun sosteniendo que “el ser de Dios, lo mismo que su querer y su saber, en sí mismos son necesarios”, ello no significa

<sup>44</sup> *Ibíd.*, I 15, 1.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, I 22, 1.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, I 14, 9 ad3.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, I 19, 4 ad4.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, I 19, 3 obj. 2.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, I 19, 3.

que todo lo que quiere lo quiere necesariamente pues si bien “el saber divino dice relación necesaria a lo que sabe”, “el querer no dice relación necesaria a lo que quiere”, siendo esto es así “porque las cosas se conocen en cuanto están en el que las conoce y, en cambio, la voluntad se refiere a las cosas como son en sí mismas”, es decir, que “no tienen una necesidad tan absoluta que las convierta en seres necesarios”, concluyendo de esto que “Dios sabe necesariamente todo lo que sabe” pero, no obstante, “no quiere necesariamente todo lo que quiere”<sup>50</sup>.

Así, pues, frente a la pregunta acerca de la razón última que explica este cambio de perspectiva que le permite a Tomás alcanzar este nuevo y definitivo desarrollo de la comprensión de la libertad divina, la respuesta no parece poder encontrarse sino en su modo de comprender la naturaleza metafísica de Dios.

En efecto, Tomás ya no entiende a Dios como ‘una esencia que es’, según afirmaba Avicena, ni como un ‘ser en acto’, como decía Averroes, sino como un puro Acto de Ser<sup>51</sup>, como el *Ipsum esse subsistens* que es su esencia misma y en quien, como sí decían tanto Avicena como Averroes, “están las perfecciones de todas las cosas”<sup>52</sup> y, entre ellas, su Inteligencia y su Voluntad que se identifican con su misma esencia, pues “la esencia de Dios es su mismo entender y querer”<sup>53</sup>, sin que ello afecte a su simplicidad<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Cf. *ibíd.*, I 19, 3 ad6.

<sup>51</sup> Cf. *ibíd.*, I 3, 4 y 4, 1 ad3.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, I 4, 2.

<sup>53</sup> Cf. *ibíd.*, 19, 4 ad2.

<sup>54</sup> Cf. *ibíd.*, I 22, 1 ad3.

Esta nueva comprensión de Dios como un puro *Acto de ser*<sup>55</sup> supondrá un nuevo punto de partida, porque, así como afecta directamente a la comprensión de la inteligencia y voluntad divinas, afecta también, y como consecuencia de ello, a la doctrina de la causalidad, de tal manera que la creación ya no puede ser entendida como la emanación necesaria de una esencia ‘*per se irradiante*’<sup>56</sup>, como decía Avicena, ni como un mero paso “de la existencia en potencia al ser en acto”<sup>57</sup>, según sostenía Averroes. Para Tomás, ella, ni emana necesariamente, ni necesariamente actualiza todas las potencialidades, sino que la Causa Primera deberá ser comprendida como Causa eficiente y Ejemplar, además de Final.

En tanto que Causa Eficiente, crear será, propiamente, “causar o producir el ser de las cosas”<sup>58</sup>, sin que puedan presuponerse ni formas emanadas ni “materia alguna que pueda disponerse por la acción del agente instrumental”<sup>59</sup>, pero no sólo ‘de la nada’ sino también ‘en el tiempo’, porque la creación ni es necesaria ni, menos aún, necesariamente eterna, atribuyendo a la voluntad divina este poder porque “se ha demostrado, dice, que la voluntad de Dios es la causa de las cosas. Luego, alguna cosa será necesaria en cuanto es necesario que Dios la quiera”, pero como, “hablando en absoluto, no es necesario que Dios quiera algo, excepto a sí mismo”, tampoco lo es que “haya querido que el mundo haya existido” y, menos, “siempre”, sino que “existe en cuanto que Dios quiere que exista”<sup>60</sup>, pues “no es necesario suponer que el mundo ha sido producido por Dios sino **en conformidad con lo que predeterminó su voluntad**, es

<sup>55</sup> Cf. *Ibíd.*, I 3, 4.

<sup>56</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*.... p. 165.

<sup>57</sup> Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, ps. 196 y 197.

<sup>58</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I 45, 6.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, I 45, 5 y I 65, 3.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, I 46, 1.

a saber, que el mundo recibiera la existencia después de no haber existido”<sup>61</sup>, despojando así al acto creador de cualquier tipo de necesitarismo.

Y en tanto que Causa Ejemplar<sup>62</sup>, pues, mientras su predecesores árabes coinciden en que el mundo no es sino el resultado necesario del conocimiento que la esencia divina posee de sí misma, entendiendo el acto creador, en el caso de Avicena, como el fruto de la auto-contemplación intelectual de la Causa Primera<sup>63</sup> o, según Averroes, como el “proceso de manifestación activa de la misma divinidad, del orden con que ella misma se piensa”<sup>64</sup>, por lo cual, todo está ya fatal y necesariamente predeterminado, este nuevo punto de partida, en cambio, supondrá una trascendencia divina tal que es la que le permitirá a Tomás argumentar eficazmente en favor de la absoluta libertad de Dios.

En efecto, si bien Tomás, al igual que Avicena, entiende que “Dios por su esencia es semejanza de todas las cosas”<sup>65</sup> y que nada podría existir si no procediera de la sabiduría divina<sup>66</sup>, al sostener que Dios no pertenece al orden de las esencias sino del ser, podrá afirmar que “existen en la sabiduría divina las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas”, pero entendiéndolas ahora como “formas ejemplares”<sup>67</sup> y, por tanto, “no se atribuye a la criatura la semejanza con Dios por razón de la comunidad de forma dentro de la misma especie o género, sino sólo por

<sup>61</sup> *Ibíd.*, I 46, 1 ad9. Véase también *QD Acerca de las sustancias separadas*, 9.

<sup>62</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I 44, 3 y 3, 8 ad1.

<sup>63</sup> Cf. Avicena, *Sobre Metafísica...* pp. 147 y 167.

<sup>64</sup> García Marqués, *ob. cit.*, p. 48.

<sup>65</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I 15, 1 ad3.

<sup>66</sup> Cf. *Ibíd.*, I, 9, 1 ad2.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, I 44, 3.

analogía, es decir, en cuanto Dios es ser por esencia y lo demás lo es por participación”<sup>68</sup>, de modo que, aunque estas formas ejemplares “no son algo realmente distinto de la esencia divina”, sin embargo su semejanza “puede participarse de diversas maneras por los diversos seres”<sup>69</sup>.

Y así, “Dios es causa de las cosas por voluntad, y no por necesidad de su naturaleza, como algunos han pensado”<sup>70</sup> y, a diferencia del agente natural que “obra por la misma forma por la que existe; y como ésta en cada agente no es más que una, produce un efecto uniforme”, Dios, que es un agente voluntario y “obra mediante una forma concebida”, “puede hacer muchas y diversas cosas no obstante su unidad”<sup>71</sup>, siendo posible que de un ser Uno y simple derive una multitud de seres particulares, porque “aunque la forma del intelecto divino sea en realidad sólo una, es, sin embargo, múltiple según la razón” y así las criaturas la “imitan de diversos modos”<sup>72</sup>.

Y, en definitiva, porque la voluntad de Dios, “que en sí misma es necesaria”, no se entiende ya como determinada a reproducir la esencia divina<sup>73</sup>, sino que “**se determina a sí misma** para querer aquellas cosas con lo que no tiene relación necesaria”<sup>74</sup>, pues “no es indispensable que exista, o que haya existido, o que tenga que existir todo lo que Dios conoce,

<sup>68</sup> *Ibíd.*, I 4, 3 ad3.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, I 44, 3.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, I 19, 4.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, I 47, 1 ad 1. Véase también I 19, 4 y *De Potentia* q. 3, art. 4.

<sup>72</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a.16 ad13. Véase también *Suma Teológica*, I 47, 1.

<sup>73</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. I, 19, 4 ad4.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, I 19, 3 ad5.

sino sólo lo que Él quiere o permite que exista”<sup>75</sup> pues, de hecho “pudo Dios haber establecido cualquier otro orden en las cosas”<sup>76</sup>, porque “el actual orden de cosas en modo alguno proviene de Dios con tal necesidad que no puedan provenir también otros”<sup>77</sup>.

Este cambio de perspectiva, en fin, supone e “implica en su base y forma radical, una caída ontológica del efecto en relación con la causa. Es la paradoja de la *similitudo dissimilis* del neoplatonismo que se resuelve solamente en el ‘ejemplarismo’ de la doctrina cristiana de la creación, por la dependencia total del ser”<sup>78</sup>, guardando así la infinita distancia que esto supone entre ambos términos, esto es, la absoluta trascendencia divina, que, en última instancia, será la raíz y el fundamento último de su absoluta libertad.

Libertad divina que, a su vez, hace posible la autonomía de los procesos naturales reconociendo “un espacio de indeterminación capaz de dar cabida a las intervenciones divinas que eventualmente podrían modificar el orden natural, conservando, al mismo tiempo, la regularidad estable de la física de Aristóteles”<sup>79</sup> porque, como dice Tomás, Dios “impone necesidad a algunas de las cosas que quiere, pero no a todas” disponiendo que “algunas cosas se produzcan necesariamente y otras contingentemente”<sup>80</sup>, afirmando incluso, contra el parecer de Averroes, la posibilidad de las acciones milagrosas, pues reconoce en Dios la

<sup>75</sup> *Ibíd.*, I 14, 9 ad3.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, I 105, 6.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, I 25, 5.

<sup>78</sup> Cornelio Fabro, “Participación y causalidad según Tomás de Aquino”, Trad. María L. Mujica Rivas, Pamplona, Ed. Univ. de Navarra, 2009, p. 518.

<sup>79</sup> Minecan. ob. cit., p. 295.

<sup>80</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I 19, 8. Ver también I 22, 4.

“capacidad de operar en las cosas creadas más allá de las causas creadas”, al ser Él la “causa integral del ser de todas ellas”<sup>81</sup>.

Y lo mismo en lo que se refiere al hombre y a la articulación de la voluntad humana con el querer absoluto de Dios, sosteniendo simultáneamente dos afirmaciones aparentemente contradictorias, primero, que la voluntad de Dios se cumple siempre y, segundo, que el hombre es libre, explicando que “Dios es la primera causa que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, al mover las voluntarias, tampoco impide que sus acciones sean voluntarias”, sino que, al contrario, “hace que lo sean ya que en cada uno obra según su propio modo de ser”<sup>82</sup>, y que “la necesidad de fin no es contraria a la voluntad cuando al fin no se puede llegar más que de una manera”, pues “así como se llama natural lo que es conforme con la tendencia de la naturaleza, así también una cosa es llamada voluntaria en cuanto que es conforme con la tendencia de la voluntad”<sup>83</sup>.

En conclusión, fundamentar la libertad divina exigía, según S. Tomás, una nueva comprensión de la naturaleza metafísica de Dios, entendido ahora como el *Ipsum esse subsisten*, lo cual, dejando claramente manifiesta su absoluta trascendencia, supuso una nueva comprensión de los atributos divinos de Inteligencia y Voluntad, reconociendo a esta su autonomía y, como consecuencia de ello, un replanteo de la doctrina misma de la

<sup>81</sup> Astorga. ob. cit. p. 16. Véase también, Ana María Carmen Minecan. “Las operaciones ocultas de la naturaleza: Tomás de Aquino y la introducción de dos tipos de anomalía en la estructura física aristotélica”, *Agora*, Vol. 36, N. 1, 2017: 31-51 (pp. 39 y 44).

<sup>82</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I 83, 1 ad3.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, I 82, 1.

causalidad divina, concluyendo que el mundo es, y es como es, “porque su voluntad y entendimiento lo determinan”<sup>84</sup>.

Trascendencia divina que, al mismo tiempo que muestra la existencia de un abismo absoluto entre Dios y las criaturas, paradójicamente no aleja ambos extremos, sino que se constituye en la única posibilidad de que todo cuanto existe no sea sino la expresión del libre querer de Dios, esto es, un mundo conocido<sup>85</sup> y amado libremente por su Creador<sup>86</sup>. Y como “todo agente, en cuanto está en acto y es perfecto, hace lo semejante a él”<sup>87</sup>, salvaguarda no solo la autonomía de la naturaleza en general, sino también la de libertad del hombre en particular, quien, a su vez, también será capaz de conocer<sup>88</sup> y amar<sup>89</sup> a Dios libremente.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, I 19, 4.

<sup>85</sup> *Cf. Ibíd.*, I 14, 6.

<sup>86</sup> *Cf. Ibíd.*, I 20, 2.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, I 19, 2.

<sup>88</sup> *Cf. Ibíd.*, I 12, 12-13.

<sup>89</sup> *Cf. Ibíd.*, I 20, 2 ad 3.



## **Tomás de Aquino y Averroes sobre la materia prima: la lectura del Libro I de la *Física* de Aristóteles**

*Celina A. Lértora Mendoza*

### **Introducción**

He sostenido reiteradamente que el punto en que se detiene la adhesión aristotélica del Aquinate es la cuestión de la creación, dogma irrenunciable, de modo que toda interpretación filosófica del Estagirita debe poder compaginarse con él. Esto es lo que lo distancia, en mi criterio, de la interpretación exclusivamente literalista (y quizá históricamente más exacta) de Averroes. Dentro de esta preocupación, un punto relevante es la compatibilización de la concepción aristotélica de materia prima con el creacionismo. Para ello, Tomás se ve precisado por una parte a servirse de Averroes, y por otra a posicionarse en forma concordista. En tal perspectiva, el límite de la adhesión de Tomás al Comentador está dado, en este caso, por esta necesidad concordista, pero entendida en un sentido restrictivo: se aparta de Averroes sólo lo estrictamente necesario, mostrando su acuerdo hermenéutico básico con él.

Por otra parte, considero que esta divergencia, que es mínima, se explica también considerando el “programa de investigación”<sup>1</sup> de ambos.

<sup>1</sup> He propuesto, en varios trabajos, la aplicación del concepto de Programa de Investigación de Lakatos al análisis de la obra de autores medievales, obviamente con las debidas correcciones: “Filosofía medieval e historia de la filosofía medieval. Notas epistémico metodológicas I”. en Celina A. Lértora Mendoza,

En cuanto a Tomás, he sostenido que su programa consistía en elaborar una filosofía (sirviéndose de la base aristotélica, sobre todo) en función concordista con la fe cristiana. En otros términos, que buscaba un nexo – aunque salvando las diferencias– entre la fe y la razón de modo que pudiera componerse un sistema único dentro de cierta diversidad epistemológica. Con respecto a Averroes, estimo que su programa no es unitario sino dual, y tiene como base la estricta separación entre filosofía y teología, o si se quiere, entre razón y fe. Por lo tanto, para él no hay ningún problema ni impedimento de tipo metodológico o epistemológico, en aceptar como verdaderas en sentido estricto (apodíctico, deductivo necesario) las teorías de Aristóteles, especialmente en lo relativo, en este caso, al hilemorfismo.

La divergencia entre ambos está en realidad sólo en un punto, por lo que a la interpretación de Aristóteles se refiere: que para Averroes la materia prima es: ingenerada, incorruptible y eterna. Tomás acepta que es ingenerada e incorruptible (por las mismas razones de Aristóteles que Averroes da por verdades apodícticas). No acepta, en cambio, que sea

Ignacio Pérez Constanzó (Coord.) *Filosofía en el Medioevo: dossier de investigación actual en Latinoamérica*, Bs. As. Editorial RLFM, 2020:143-156; libro digital

<http://www.redlafm.org/editorialRLF/PhilosophiaMedioevo.pdf>. A su vez, esta aplicación resulta solidaria y adecuada con la metodología de investigación y exposición histórica de la obra de un autor, en el sentido de la Reconstrucción Racional de Lakatos. Cf. mi trabajo “Filosofía medieval e historia de la filosofía medieval. Notas epistémico-metodológicas. II. La historia de la filosofía medieval como reconstrucción racional”, Celina A. Lértora Mendoza, Susana B. Violante (Coord.), *II Intercongreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval. Actas*, Buenos Aires, editorial RLFM, 2020: 255-255; libro digital

[http://www.redlafm.org/docs/intercongresos/II-Intercongreso2020\\_ACTAS.pdf](http://www.redlafm.org/docs/intercongresos/II-Intercongreso2020_ACTAS.pdf).

eterna. Y en este sentido su negativa coincide con su propia concepción cosmológica y su crítica a la eternidad del movimiento que Aristóteles desarrolla sobre todo en los libros VII y VIII de su *Física*, y que constituyen parte esencial de la prueba del Primer Motor. Tomás debe modificar, aquí sí, bastante sustancialmente la prueba, porque no puede hacer depender la existencia del Primer Motor eterno e inmóvil de la eternidad del movimiento. Por la misma razón, tampoco la de la materia prima. Precisamente la eternidad de la materia prima, como sustrato universal, es lo que conecta más inmediatamente con la propia eternidad del cosmos, en el pensamiento del Estagirita.

En el caso de la eternidad del movimiento y la existencia del Primer Motor tiene que haber una negativa específica y demostrada de la no-eternidad: la eternidad no es necesaria, sino en todo caso, posible. Tomás concede todo lo que puede conceder: que el mundo **podría** haber sido eterno, en el sentido de que su duración podría haber sido infinita *ex parte ante*; que no lo es lo sabemos por fe.

Por lo tanto, a nivel de la consideración de la materia prima como sujeto o sustrato universal, y como una de las cuatro causas, Tomás puede obviar la crítica expresa a Aristóteles y eso es lo que hace en el *Comentario* a su obra. Se da así la siguiente situación: hablando en un marco filosófico, Tomás concede prácticamente toda la teoría hilemórfica y silencia la crítica frontal a la eternidad de la materia prima. En un contexto teológico será una crítica filosófica estricta: que el Estagirita no ha probado que la materia sea necesariamente eterna. Por lo tanto, no es una verdad apodíctica como las afirmaciones de su ingenerabilidad e incorruptibilidad. Esto es relativamente sencillo: una vez establecida la teoría del doble principio real en los seres naturales (materia-forma) está claro que se engendra y corrompe el compuesto y no sus componentes o principios. La

explicación de que la materia no puede faltar nunca en el proceso es también de fuerza apodíctica dentro del planteo aristotélico. Por tanto, a nivel metafísico, Tomás, luego de aceptar el planteo físico, puede ampliarlo a la consideración metafísica y sostener que, en general y de modo universal, todo ente está compuesto de dos principios, uno que opera como sustrato o potencia y otro que opera como informante o acto. De allí que, a nivel metafísico, para Tomás lo que hay es una composición de potencia y acto en todo ser creado. Pero esta composición pudo ser también eterna, en el sentido de duración infinita<sup>2</sup>. Sabemos por fe que no lo fue y, por tanto, el único error de Aristóteles es haber tomado como verdad necesaria y única la eternidad del universo, del movimiento y de la materia prima.

Averroes no se pronuncia sobre la cuestión religiosa, aunque como creyente musulmán aceptaba la doctrina de la creación contenida en el Génesis, cuyo dogma forma parte del Corán. Pero establece un principio metodológico-epistémico de separación, que le permite transitar por caminos filosóficos estrictamente aristotélicos; o sea, si se permite la comparación, como si fuera un filósofo pagano. Y creo que éste es un punto esencial: para Averroes, la filosofía es una disciplina distinta (y eventualmente incompatible) con la fe. Por tanto, para él un auténtico filósofo no puede a la vez ser un auténtico creyente, dentro del área de pensamiento filosófico. Se ha dicho que Averroes postula la teoría de la

<sup>2</sup> Para Aristóteles tiempo eterno y tiempo infinito son lo mismo, en el sentido de duración infinita. Pero para Tomás, la eternidad no es, por definición, nada temporal, sino la forma de duración (permanencia en el ser) propia de Dios y sólo de Él. Los seres físicos duran en el tiempo, y los seres espirituales (los ángeles y las almas humanas separadas) en una forma específica que los escolásticos llamaron *eviternidad*. En definitiva, que sólo a los seres físicos se aplica la noción aristotélica de tiempo como “medida del movimiento según el antes y el después”.

doble verdad. También se ha dicho que en realidad no es una doble verdad, sino que la verdad, como tal, es la filosofía, y que la religión tiene “verdades” de otro nivel (metafórico, mítico, etc.) Es difícil precisar qué pensó realmente Averroes, ya que nunca dejó de pertenecer formalmente a la jerarquía religiosa islámica, por lo tanto, en algún sentido válido, se consideró siempre un creyente, al menos formal. Buscó tal vez, con más libertad que Tomás, un camino que posiblemente era acorde con sus propias hesitaciones.

## 1. Los textos

### Averroes

El Cordobés trata con cuidado el tema de la materia prima en la Suma IV de su *Comentario*<sup>3</sup> y su esquema es el siguiente:

<sup>3</sup> *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. IV *Aristotelis de Physico auditu Libri Octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud iunctas 1562, Frankfurt am Main, Minerva GmbH, 1962. La traducción es mía. Summa IV:

- “1. De numero principiorum rerum naturalium (26 I).
2. De contrarietate, ac pluralitate principiorum Cap 1 (ibid.).
3. De numero principiorum naturalium secundum veritatem Cap. 2 (30 L).
4. Duo dumtaxat esse prinipia probatur, materia scilicet et formam, privationem autem principii esse per accidens Cap. 3 (34 E) [Textos 41 a 60].
5. Antiquorum dubitationes solvuntur per ea, quae de primae materiae efficientia probantur Cap. 4 (41 H) [De 60 a 81].
6. De incorruptibilitate materiae, et quod est ingenita Cap. 5 (46 G) [Texto 82-83].

## Suma IV

1. El número de los principios de las cosas naturales (26 I).
2. Contrariedad y pluralidad de los principios **Cap. 1** (ibid.).
3. El número de los principios de las cosas naturales conforme a la verdad **Cap. 2** (30 L).
4. Se prueba que los principios son dos: materia y forma, mientras que la privación es principio del ser por accidente **Cap. 3** (34 E) Textos 41 a 60.
5. Se resuelven las dudas de los antiguos por lo que se ha probado sobre la eficiencia de la materia prima **Cap. 4** (41 H) De 60 a 81.
6. La incorruptibilidad de la materia, y que es ingénita **Cap. 5** (46 G) Texto 82-83.

Los textos pertinentes al tema son:

**N. 63.** “Y siendo así, será en consecuencia un único sujeto, sin tener una disposición sustancial, sino teniendo natura para recibir estas disposiciones sustanciales. Por consiguiente, es ente en potencia a todas las disposiciones sustanciales y accidentales, y se le llama materia primera o primera *hylé*. Y es evidente que esta materia está desprovista de corporeidad, porque en ese caso tendría una disposición sustancial, nombre y definición. [...]” [38r a C-D].

**N. 63.** “Y explicado esto, digamos que la generación y la corrupción, o es alteración en la sustancia, o agregación y separación, y en cualquier caso no sería sino a partir de algo. Todos los Antiguos convenían en esta proposición, pero como no entendían la natura de este sujeto, negaron la generación y la corrupción, y afirmaron que toda transmutación pertenece al género de la alteración, e incluían a

la generación, la corrupción, la agregación y la separación. Pero es imposible que la sustancia individual o compuesto de materia y forma se genere y trasmute primeramente del no ser al ser, salvo que el no ser del individuo compuesto mutara al ser del individuo sustancial compuesto; detenerse en esto es superfluo”. [38 r 3 E].

**N. 69** [191 a 7: la materia se conoce por analogía o comparación] “Y esta natura, que es sujeto de la sustancia, no puede captarse por sí, porque no es algo en acto que tenga *quiddidad* [esencia] sino que se entiende por comparación, debido a lo oculto de su sustancia y, por eso, cuando queremos indicar su sustancia, decimos que es aquello cuya relación a la sustancia es como la relación del cobre a la imagen o de la madera al banco. [K] Dice después ‘y así se compara’ –es decir, universalmente– así como se compara a otro que tiene existencia y forma a su materia, y la privación a su existencia, así esta natura se relaciona a la sustancia, es decir, en cuanto es sujeto de la sustancia y la recibe. [...] [D] Después dice ‘esta natura es el principio’, etc., es decir, esta natura, que es la materia prima, es un principio común a todos los entes mutables, que se alteran entre sí, pero no es una en sí, al modo como es una la sustancia simple existente en acto, ni como lo es un compuesto de materia y forma, porque si tuviera una forma propia, no podría recibir otra permanente, pues inmediatamente se corrompería cuando se generara la otra forma; y además, lo que recibe algo, no lo recibe en cuanto él mismo está en acto, sino en tanto está en potencia. [M] Por tanto, si la materia primera es naturalmente apta para recibir todas las formas, es necesario que esté en potencia a toda forma, y que en sí no tenga ninguna forma propia, siendo materia. Y así, si hubiese algo existente en acto, es decir, que tenga forma, entonces la

generación sustancial sería alteración y las formas serían accidentales”. [f40v 1 H)].

**N 79.** “De esto resulta que todo lo que tiene materia es generable y corruptible, pues es natural a la materia la privación de la forma, y si en su materia hubiese forma, no recibiría [otras] formas, salvo que el ente se generara en cierto modo del ente, si en su naturaleza hubiera privación absoluta, entonces nada se generaría a partir de ella; luego es como un compuesto de ser y no ser”. [f. 45r 1 B].

“Y esto se dirá en *De substantia orbis*: que los cuerpos celestes no tienen materia, pues [si la tuvieran] serían generables y corruptibles, por la mezcla de privación con su naturaleza, ya que nada más es causa de la generación y la corrupción que la materia primera, por el no ser mezclado en su sustancia”. [45e 2 D].

**N. 81.** “Y entiende aquí por apetito el que la materia tiene en relación al movimiento de recepción de la forma. Pues hay un apetito natural sin sentido, como las plantas para nutrirse; y otro con sentido, como apetecen el alimento los animales. Así hay, pues, en la materia, un apetito natural para recibir todas las formas. Y por tanto las recibe sucesivamente, cuando la forma agente está presente”. [46r 1, D].

[F] “Después dice “pero la materia apetece la forma como la hembra al macho” y aunque no se usa la comparación al demostrar una doctrina, se usa sin embargo en las cosas no sensibles, que no se entienden sino por comparación”<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> La traducción es mía.

Et, cum ita sit, igitur unum subjectum numero, non habens dispositionem substiatialem, sed habens naturam recipiendi istas dispositiones substantialis. Est

igitur in potentia ens omnes dispositiones substantiales, et accidentales, et haec dicitur prima materia, et prima hyle. Et manifestum est ista materia non denudatur a corporeitate, quam tunc haberet dispositionem substantialem, et haberet nomen, et definitionem. [...]

Et hoc quidem verificato, dicamus quod generatio, et corruptio aut est alteratio in substantia, aut congregatio, et segregatio; et quocumque fuerit non erit nisi ex aliquo, et omni Antiqui conveniunt in hac propositione, et quia non intelligebant naturam istius subjecti, negaverunt quidam generationem, et corruptionem, et quidem posuerunt omnem transmutationem de genere alterationis, et quidam appropriavit generationem, et corruptionem, et congregationem, et segregationem. Quod autem individuum substantiae, vel compositum ex materia et forma fiat, et transmutetur primum totum de non esse in esse sine aliquo deferente transmutatione, impossibile est omnino, nisi non esse individui compositi mutaretur in esse individui substantiae compositi, et morari in hoc est superfluum [...]

[H] Et ista natura, quod est subjecta substantiae, non potest intelligere per se, cum non sit aliquid in actu habens quiditatem, sed intelligitur secundum comparisonem propter latentiam suae substantiae; et ideo, cum voluerimus dare substantiam eius, dicimus istam esse illud, cuius proportio ad substantiam est sicut proportio cupri ad idolum, aut ligni ad scamnum. [K] Dicitur deinde et sicut comparatur i.e et universaliter sicut comparatur ad aliud habens creationem, et formam materia eius, et privatio creationis eius, ita ista natura comparatur ad substantiam, i.e secundum quod est subjecta substantiae, et recipiens illa. Dicitur deinde aut congregatam ex utroque hic exposuit substantiam, cui comparatur ista natura. Substantiaa enim dicitur de congregato ex haec materia, et forma, et dicitur de forma etiam. Et dicit quod ista natura dicitur in respectu substantiae, aut substantiae aggregatae ex utroque, scilicet individui demonstrati, aut formae, et est illud, per quod substantia est demonstrata in actu. [L] Dicitur deinde ista igitur natura est unum principium, etc., id est ista natura, quae est prima materia, est unum principium commune omnibus transmutabilibus, quae alterantur invicem, sed non est una in se, ita quod sit substntia simplex existentes actu, neque ita quod sit aliquod compositum ex materia, et forma; nam, si haberet formam

En estos párrafos se aprecia claramente la fidelidad al comentario paso-a-paso, introduciendo la referencia casi del mismo modo (“después dice”), y luego de la cita literal sigue una explicación del sentido inmediato, terminando el párrafo con agregados propios que casi siempre son ampliaciones derivativas. Se aprecia también su característica hermenéutica: ceñirse estrictamente a la exposición, sin ingresar ningún elemento de tipo valorativo ni analítico-veritativo. Pero aunque no se diga

*propriam, nullam aliam reciperet ipsam permanente, sed statim corruperetur qui cito alia forma generaretur, et etiam quidquid recipit aliquid non recipit ipsum secundum quod est in actu, sed secundum quod est in potentia. [M] Si igitur prima materia innata est recipere omnes formas, necesse est ut sit potentia omnes formae, et ut non habeat in sua substantia formam propriam, quae est materia. Et est, si esset aliquod existens in actu, id est, habens formam, tunc generatio in substantia esset alteratio, et formae essent accidentia.*

*Ex ex hoc apparet quod omne habens materiam est generabile, et corruptibile, nam in natura materiae est privatio formae; et si in sua natura esset forma, non reciperet formas, nisi ens generaretur ex ente; quodammodum, si in sua natura esset privatio simpliciter, tunc omnino nihil generaretur ex ea; est igitur quasi composita ex esse, et non esse. Et hoc declarabitur in de substantia orbis quod corpora caelestia non habent materia omnino, quam tunc essent generabilia, et corruptibilia, propter mixtionem privationis cum natura eorum a nihil aliud enim est causa generationis et corruptionis quod prima materia propter nonesse, quod mixtum est in substantia eius.*

*Et intelligit hic per appetitum illud quod materia habet de motu ad recipiendum formam. Appetitus enim alius est naturalis sine sensu, ut in plantis ad nutrimentum; et alius est cum sensu, ut appetunt animalium ad nutrimentum in materia igitur est appetitus naturalis ad recipiendum omnes formas. Recipi igitur eas alternatim, quando forma agens est praesens.[...]*

*Deinde dicitur, sed materia appetit formam sicut foemina marem, et licet non usitetur comparatio in doctrina demonstrata, tamen usitatur in rebus non sensibilibus, quae non intelliguntur nisi per comparisonem.*

expresamente, está claro que Averroes expone la doctrina aristotélica como verdadera. En algunos casos su hermenéutica es justificatoria, como cuando (al final de lo transcrito) indica que no se demuestra una tesis por comparación (no es un recurso teórico válido), pero admite la metáfora del deseo de la hembra porque las realidades no sensibles se entienden por comparación a las sensibles, ya que no tenemos acceso empírico directo a ellas. De este modo queda justificado también el recurso aristotélico de comparar materia y forma en los seres naturales, con la madera y la mesa en los artificiales.

### **Tomás de Aquino**

Aunque Tomás trata la materia prima en varias de sus obras, sin duda el análisis sistemático, en cuanto es un tema típico de la *Física* aristotélica, está en su *Comentario*. Como se sabe, Tomás ha comentado a varios autores, pero su trabajo con Aristóteles, particularmente *Physica* y *Analytica Posteriora* pueden considerarse claves de su exégesis<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Martin Grabmann, gran estudioso de Tomás y un temprano presentador suyo en el siglo XX, caracterizó el método hermenéutico tomasiano con cuatro notas: 1. tendencia a la exégesis literal, por interpretación gramatical; 2. búsqueda de la *intentio Aristotelis* en caso de discrepancia de intérpretes; 3. método de las concordancias; 4. resolución de las dificultades por la *intentio Aristotelis* con exclusión de otros criterios. Y según él, estos caracteres han determinado la superioridad de estos comentarios sobre los de otros autores, tal vez más preparados en lenguas o en las temáticas específicas. Esto justifica la tarea de profundizar el análisis de dicho método, descendiendo de las generalizaciones a los casos puntuales y concretos. Cf. M. Grabmann, “Les commentaires de saint Thomas d’Aquin sur les ouvrages d’Aristote”, *Annales de l’Institut Supérieur de Philosophie*, n. 3, 1914: 231-281.

Por lo tanto, aquí se toma el Libro I del *Comentario a la Física* como fuente principal. Conviene recordar algo ya sabido: que el Aquinate emprendió esta tarea de comentador aristotélico por indicación papal y con el objetivo específico de ofrecer una interpretación del Estagirita depurada de cualquier error o heterodoxia, procedimiento que suele llamarse “cristianización” de Aristóteles.

En este contexto, está claro que uno de esos temas necesitados de una hermenéutica correctiva es el de la materia prima. Su carácter de ingenerada e incorruptible y tan eterna como el universo, en la concepción aristotélica, es absolutamente inaceptable para un creyente de cualquiera de los tres monoteísmos. Los grandes aristotélicos de las tres religiones tropezaron con el problema y lo resolvieron de acuerdo a diversos criterios<sup>6</sup>. Por lo que hace a Tomás, no podía soslayar el conflicto.

<sup>6</sup> Para reducirme al antecedente inmediato de Tomás, menciono el desarrollo teórico de la llamada “Teología sapiencial”, basada en la *lectio divina*, para la cual el tema de la creación de la nada y temporal es el primero de los *credibilia*, es decir, de las verdades de fe, que deben creerse y que no necesitan ninguna demostración. Más aún, precisamente por ser materia de fe, no pueden ser demostradas (éste fue un tema de discusión de la escolástica moderna, pero no ha sido visualizado por Tomás en forma expresa). En esta perspectiva, varios autores como los de la Escuela de Chartres, los de San Víctor y los de Oxford, todos anteriores a la época en que escribe Tomás, aceptan y expresan que Aristóteles se equivocó en su teoría de la eternidad del mundo, y se orientan a mostrar que sus argumentos no son concluyentes, incluso porque (como afirmó Grosseteste) las definiciones aristotélicas son estipulativas. Pero si bien la creación de la nada y temporal es creíble y no demostrable, pueden darse razones de su verosimilitud. De la copiosa bibliografía al respecto menciono solamente estos textos básicos: R. Gregoire, “Théologie monastique”, *Lettre Ligure*, n. 192, 1978: 25-30; Richard C. Dales-Servus Gieben, “The Proemium to Robert Grosseteste’s *Hexaemeron*”, *Speculum* 43, n. 3, 1968: 451-461; E. Mersch, “L’objet de la théologie et le

Averroes sí lo soslaya por aplicación de un principio metodológico y hermenéutico que Tomás no podía usar.

Pero en cuanto le es posible se atiene a su fuente, reconociendo que la teoría hilemórfica aristotélica es la mejor solución para explicar la esencia del ser natural.

Aristóteles trata la materia prima en el Libro I, en su exposición general sobre los principios. Recordemos que determina dos principios del *esse in fieri* y dos del *in facto esse* y Tomás no puede apartarse de esto sin grave riesgo teórico. Además, Aristóteles insiste en que en el ente en sí hay dos principios *per se* y uno *per accidens* (la privación). En este contexto al Estagirita le preocupa explicar el error de los que confundieron materia prima y privación. Tomás no puede sino acordar.

El esquema de la parte pertinente es el siguiente (simplifico una división completa para toda la obra<sup>7</sup>).

Christus totus”, *Rech. Scienc. Relig.*, 26, 1936: 129-157; E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l’agustinisme avicennisant*, Paris, Vrin, 1930. En todo caso, para los aristotélicos medievales, la cuestión se planteaba como un tema de concordismo, su posibilidad, sus formas, sus límites. He analizado este punto en “Tres versiones del concordismo medieval”, *Universalità Della ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo. XII Congresso internazionale di Filosofia Medievale*, v., III a cura di Alessandro Musco ed altri, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012: 83-92.

<sup>7</sup> “El comentario de Santo Tomás a la *Física*: la división del texto aristotélico”, *Sapientia* 57, n. 212, 2002: 393-440. He publicado además la traducción de esta obra con algunas notas histórico-críticas: Tomás de Aquino, *Comentario a la Física se Aristóteles*, traducción, estudio preliminar y notas por C.A.L.M., Pamplona, Eunsa, 2001. Se cita ahora por esta edición.

Terminada la exposición disputativa y el recuento de las diversas opiniones erróneas o insuficientes, Aristóteles procede a explicar su propia teoría sobre los principios.

1. Demuestra la verdad sobre los principios.
  - 1.1. Muestra que dos son principios por sí.
  - 1.2. Muestra que el tercero (contrario) es principio por accidente (190 b 23 - 76/112).
  - 1.3. Soluciona las dudas sobre el número de los principios (190 b 29 - 77/114).
2. Muestra de qué modo los principios son necesarios y de qué modo no (191 a 3 - 78/115).
  - 2.1. Explica que el sujeto en la generación sustancial es la materia primera (191 a 7 - 79/118).
  - 2.2. Según esto soluciona las dudas y errores de los antiguos **L 14** (191 a 23 - 81/129).
    - 2.2.1. Que provienen de ignorar el principio material (81/121).
      - 2.2.1.1. Expone las dudas y errores de los que no conocieron el principio material.
      - 2.2.1.2 Resuelve sus objeciones (191 a 34 - 82/122).
  - 2.3. Sobre la ingenerabilidad o perpetuidad del ente (82/123).
    - 2.3.1. Primera solución, del no ente por accidente.
    - 2.3.2. Segunda solución, del ente en potencia (191 b 29 - 83/127).
233. Conclusión: necesidad de admitir la materia prima, ente en potencia. (191 b 30 - 84/128)
  - 2.3.3.1. Que provienen de ignorar la privación **L. 15** (191 b 35 - 85/129).
    - 2.3.3.1.1. Expone el error de quienes no distinguieron materia y privación (85/130).
    - 2.3.3.2. Muestra la diferencia de esta teoría con la anterior (192 a 2 - 86/132).

2.3.3.3. Muestra que su propia teoría es verdadera (192 a 13 - 88/134).

2.3.3.3.1. Que la privación se distingue de la materia (88/135).

2.3.3.3.1.1. Por una prueba positiva.

2.3.3.3.1.2. Por reducción al imposible (192 a 18 - 89/136).

2.3.3.3.2. De qué modo se corrompe la materia (192 a 25 - 90/139).

Los textos correspondientes y correlativos a los de Averroes son los siguientes:

### **Lección XIII**

**77** [190 b 29]. “Por lo cual debe decirse que el número de los principios es dos, y en cierto modo tres. Y son en un sentido los contrarios, como si alguien dijera músico e in-músico, o cálido y frío, o consonante y disonante; de otro modo no. Pues es imposible que ellos padezcan indiscriminadamente entre sí; pero se resuelve aceptando un tercero que es sujeto, y que por tanto no es contrario. Por lo cual en cierto modo los principios no son más que los contrarios, es decir, son dos en cuanto al número; pero no son absolutamente dos sino tres, porque hay otro además de ellos, ya que es distinto ser hombre y no músico e in-figurado y bronce”.

**79** [191 a 7]. “La natura, que es sujeto, es cognoscible por analogía. Pues, así como el bronce se relación a la estatua, o la madera a la cama y en general la materia y lo informe antes de recibir la forma se relacionan a todo lo que tiene forma, así la misma [materia] se relaciona a la sustancia, al individuo y al ente. Luego, la materia es uno de los principios, pero no es una como algo que existe, ni como un individuo, pues esto corresponde a la unidad de la definición [forma] cuyo contrario es la privación. Se ha dicho pues, de qué modo son dos y de qué modo más”.

### **Lección XV**

**86** [191 a 2] “Pero hay aquí una gran diferencia. Pues nosotros sostenemos que materia y privación son diferentes: y de éstas una, la materia, es no-ser por accidente; en cambio la privación es no-ser por sí; una está más cerca de la cosa y es sustancia de alguna manera: la materia; en cambio la privación [no lo es] de ninguna manera”.

**88** [192 a 13]. “La natura que subyace juntamente con la forma es causa de las cosas que se generan, como una madre. La otra parte de la contrariedad muchas veces imaginada por quienes buscaban comprenderla como una deficiencia: no es ente del todo y no totalmente no ser. Pues existiendo algo divino y óptimo y apetecible, decimos que hay alguna cosa que es contrario”.

**89** [192 a 18]. “Lo otro es naturalmente constituido para apetecerlo y deseirlo según su propia natura, Pero para algunos resulta que un contrario apetece su propia corrupción; y no es posible que apetezca su propia forma, porque no carece de ella, ni a su contrario, pues los contrarios se corrompen entre sí. Pero la materia es apetecida así como la hembra [desea] al macho y lo torpe a lo hermoso, no porque es por sí torpe o hembra, sino accidentalmente”.

**90** [192 a 25]. “Después muestra de qué modo la materia se corrompe. Dice que de algún modo se corrompe y de algún modo no. Porque en cuanto en ella está la privación, se corrompe cuando cesa de haber privación en ella, como si dijéramos que el bronce infigurado se corrompe cuando deja de ser in-figurado. Pero en sí, en cuanto es algún ente en potencia, es ingénita e incorruptible. Lo que se evidencia así: si la materia se genera, es necesario algún sujeto del cual se genere, como se muestra por lo dicho. Pero lo primero

que subyace en la generación es la materia: pues llamamos materia a este primer sujeto del cual algo se hace por sí y no por accidente, y permanece en la cosa ya hecha (y cada uno de estos enunciados se emplea para diferenciarla de la privación, de la cual algo se hace por accidente, y no permanece en la cosa hecha)”.

Luego, de esto se sigue que la materia existiría antes de ser hecha, lo cual es imposible. Del mismo modo, todo lo que se corrompe, se resuelve en la materia prima. Cuando ya es materia prima, entonces es algo corrupto; así, si la materia prima se corrompiese, estaría corrupta antes de corromperse, lo cual es imposible. Es imposible también, entonces, que la materia prima se genere o se corrompa. Pero por esto no se excluye que añore al ser por creación”.

Aquí se aprecia la notable similitud del texto tomasiano con el averroísta, y las mismas características: el paso-a-paso (aunque Tomás no emplea siempre la misma forma estereotipada de introducción, como Averroes), el análisis semántico y la ampliación. Aunque con lenguaje propio, dice lo mismo y en algunos casos con las mismas palabras. Hay sí, una diferencia que estimo significativa en relación al diferente objetivo de ambos comentaristas: Tomás no enumera tesis principales<sup>8</sup> y esto puede

<sup>8</sup> No es que Tomás ignorara este recurso, más aún, al tiempo de su redacción ya había sido usado en el ámbito latino, y concretamente por Grosseteste para la misma obra. He indicado al respecto que el Lincolnense fue uno de los primeros en redactar comentarios siguiendo el criterio teórico de los *Segundos Analíticos*, mientras que Tomás usa el criterio de división del texto, propio de los *Primeros Analíticos*. Puedo añadir aquí que en este caso la elección quizá tenga la motivación que acabo de indicar, más allá de que también me parece probable que Tomás, al tratar un tema científicamente (en este caso, comentar) se sentía mejor con el método de la división que con el derivativo (que lleva a la determinación de las conclusiones principales y secundarias).

deberse al propósito de no explicitar el carácter y nivel veritativo de las teorías aristotélicas. La única diferencia importante con respecto a Averroes es su afirmación final sobre la creación. Debe observarse, sin embargo, la parquedad de la referencia, que no es propiamente afirmativa ni menos conclusiva, sino que “no se excluye” que apetezca el ser por creación, o sea una referencia a la “creaturidad” de la materia prima como componente real (y no sólo explicativo) del ser natural. En otros términos, este “no excluye” es el primer paso de una teoría general, o sea ontológica, de los seres, en la cual quedará justificada la realidad de los co-principios en el acto creacional mismo. Pero esta elaboración teórica no corresponde a la Filosofía Natural.

## **2. Aspectos comparativos**

El hecho de que Tomás tomara el método averroísta de comentario paso-a-paso genera una analogía estructural básica. Además, dado que Tomás no numera conclusiones principales de Aristóteles, no es posible en este aspecto una comparación. De modo que los diversos aspectos en que ambos comentarios se diferencian deben agruparse según otros criterios. Sin duda esta tarea tiende algo de convencional –o creativo, si así quiere decirse– y hay que justificarla aunque sea someramente. He anunciado mi propuesta de reconstruir racionalmente la historia filosófica desde el análisis del Programa de Investigación de cada autor, por tanto es necesario –por ser lo más coherente con esto– colocar como primer punto de comparación de las similitudes y diferencias la cuestión central del Programa de Investigación de cada uno en su aspecto más general. El segundo paso es analizar la metodología expositiva, es decir, el modo como sistemáticamente se expone y analiza el texto aristotélico. Y, en tercer lugar, qué valor veritativo concede cada comentador a la doctrina que expuso como versión adecuada y correcta del Estagirita. Sin duda este

tercer punto es el más importante para el propósito de explicar el diverso posicionamiento sobre la eternidad de la materia prima, pero no es un resultado aislado, sino que debe entenderse a partir de los dos puntos también centrales que son sus antecedentes.

## **2. 1. Los programas de investigación**

### **Averroes**

En este caso considero que lo importante es fijar el Programa de Investigación averroísta sólo en filosofía, puesto que él no intenta, y esto es claro, ninguna síntesis ni concordancia y ni siquiera aproximación explícita, con otros aspectos de su pensamiento, en particular la fe musulmana y las nociones y doctrinas que de ella se derivan.

Siendo así, es claro que el Programa averroísta consiste en estudiar, analizar, comentar y ampliar, siempre dentro de la más absoluta fidelidad al original, los textos de quien para él es el exponente máximo de la filosofía: Aristóteles, por lo cual precisamente lo llamó “el Filósofo” (como por antonomasia). Esto supone algo que la tradición greco-siria y árabe anterior a él habían aceptado: que la filosofía es una creación específicamente griega y que otros pueblos tuvieron otras formas de pensamiento, pero no lo propio de los griegos: una discusión exclusivamente racional sobre la base del conocimiento del mundo físico. De modo que eso es la filosofía para Averroes; y la mejor producción filosófica es la aristotélica. De allí que su Programa consiste en investigarla, tarea frente a la cual se considera desligado de toda otra obligación intelectual que no sea la aplicación estricta del método puramente racional derivativo (no intuitivo), especialmente deductivo.

## Tomás de Aquino

Dentro de su Programa concordista tomasiano, la filosofía natural aristotélica tiene un lugar principal, y sobre este aserto no hay discusión. Pero una larga tradición de la Escuela Tomista ha oscurecido la interpretación adecuada al pensamiento del propio Tomás, porque la filosofía natural escolástica y sobre todo tomista, se fue construyendo con muchos otros aportes, con puntos de vista propios y diferentes en varios puntos que el Aquinate no había tratado expresamente, entre los cuales podemos mencionar, sólo como ejemplo, las diferencias entre Cayetano, Juan de Santo Tomás, el Ferrariense, Melchor Cano, Domingo de Soto, Francisco de Vitoria, por citar sólo unos pocos de su propia Orden y renacentistas. Durante todos los siglos de la Modernidad la Filosofía Natural fue enseñada en todas las universidades, en el segundo año del trienio filosófico y siempre con el esquema de la *Physica* aristotélica. Resulta curioso, sin embargo, que los tomistas de esta época casi no usaran el *Comentario* tomasiano, que deberían haber privilegiado, y que en cambio usaran otras obras suyas, propias como la *Suma Teológica* o el *Comentario* a Boecio. Este hecho oscureció la importancia de la visión tomasiana de Aristóteles acerca de la filosofía natural en general y de sus temas en particular, entre ellos el de la materia prima. Esta situación sólo revirtió a partir de inicios del siglo pasado, cuando toma forma y empuje el proyecto de re-fundación de la filosofía natural<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> He estudiado con bastante detalle este proceso a lo largo del siglo XX en mi trabajo: “Tomás de Aquino y la re-fundación de la filosofía natural”, *Veritas* n. 27, 2002: 269-286, donde parto de la premisa de que la filosofía natural había sido considerada la primera parte de la filosofía y relacionada con el primer grado de abstracción; y a su vez, estos grados tendían a constituirse en fundamentos de la especificidad de las disciplinas filosóficas. En consonancia con esta idea, estudio los autores más importantes y sus diferencias, comenzando por F. van

Hay que decir que, si se interpreta la filosofía natural tomasiana a partir del esquema de la *Suma Teológica* I, q. 85 a. 1 ad 2um, y a su vez se lo interpreta en correlación con el comentario a Boecio, se identifica la filosofía natural con el primer grado de abstracción lo que, más allá de otros problemas relativos a la relación filosofía-ciencia (que no es el caso tratar aquí), termina diluyendo el tema del hilemorfismo y su lugar en el contexto general de toda la filosofía aristotélico-tomasiana<sup>10</sup>. Por otra parte, resulta por lo menos extraño que al analizar el pensamiento de Tomás en relación a las doctrinas aristotélicas y su aceptación argumentativa, sus dos comentarios más importantes pasen casi desapercibidos en los textos reconstructivos. De allí que, a mi juicio, sea

Steenberghen (que a pesar de su impronta wolffiana –que separa la filosofía natural de la metafísica– tiene el mérito de haber considerado el conocimiento científico); L. Vicente (que representa la lectura tradicional privilegiando el *In Boethium de Trinitate*); J. Maritain (que defendió un estatuto específico para la filosofía natural la cual, según él, sólo es posible desde una concepción aristotélica, nunca platónica o afín); R. McInery (para quien la relación entre los grados de abstracción del *In Boethuym* y la doctrina aristotélica debe ser revisada).

<sup>10</sup> Incidentalmente, digamos que (como señalo en este artículo) la discusión acerca de cómo distinguir y eventualmente separar el pensamiento genuino de Tomás del de Cayetano sobre la abstracción, determinó una larga controversia hacia mediados del siglo pasado, en la que tomaron parte activa Fabro, Blanché, Hoenen, Thiel, Barbado y Ramírez. Parece haber consenso en que el aporte más importante de Cayetano fue haber clarificado la distinción entre *abstractio formalis* y *abstractio totalis*. Ahora bien, en mi modesto concepto, y sin negar la importancia de esta cuestión, tal profundización en la *abstractio totalis* no significó ningún aporte sustancial a un punto que siempre quedó un poco en sombra en los textos tomasianos: el lugar epistémico específico de la materia prima en el hilemorfismo, y esto porque en realidad la *abstractio totalis* parte del ser material *in factum esse*. Es decir, que siglos de controversia sobre al *abstractio* no implicaron una profundización analítica sobre el hilemorfismo mismo.

necesario reconsiderar esta omisión y aceptar que Tomás, al comentar a Aristóteles, estaba a la vez concediendo valor probatorio a sus argumentos. Es decir, que Tomás (y esto entre otras razones, por cumplimiento del propio pedido papal) al exponer doctrinas aristotélicas no lo hace *tamquam referendae*, sino con aceptación, explícita en muchos casos, pero siempre implícita (a menos que se diga lo contrario, lo que sucede muy escasamente). Por lo tanto, la interpretación adecuada del pensamiento de Tomás sobre la materia prima en toda la extensión de su tratamiento en la *Physica* no debe ser considerada sólo una exposición del pensamiento de Aristóteles, sino de la verdad objetiva del tema. Y entonces el silencio sobre su “eternidad” adquiere otra significación.

## 2.2. La metodología

Debemos considerar aquí dos puntos como los más relevantes: el método expositivo y el principio hermenéutico principal. En ambos casos hay coincidencia: el método expositivo paso-a-paso y la determinación de la *intentio auctoris*.

### Averroes

Ya he indicado y es algo muy sabido, que Averroes propone por primera vez el método de comentar paso-a-paso. Ésta es una forma expositiva propia, tal vez inspirada en las carencias que pudo haber observado en los comentarios anteriores: desde el 910, fue comentada por Thabit Ibn Qurra, Al Kindi, Al Razi, Ibn Sina, Al Farabi en Oriente, y en Al-Andalus por Ibn Baja (1138) Averroes escribió en 1198, su *Gran Comentario*)<sup>11</sup>. Como

<sup>11</sup> Cf. Ibraim Madkour, “La Physique d’Aristote dans le monde árabe”, *La filosofia della natural nell Medioevo*, Milano, 1964: 219-228.

tarea de gran envergadura, no ha tenido sucesores en el mundo árabe, y en el latino, con la misma decisión y estrictez sólo Tomás.

Su propuesta de la resolución hermenéutica por la *intentio auctoris* en realidad era el criterio proclamado por todos los comentadores desde los griegos que estudiaron a Platón y a Aristóteles en fechas tempranas. Pero lo que introduce Averroes es la exigencia de un método objetivo para hallarla, y no limitarse a una especie de intuición o de criterio subjetivo del intérprete. De allí su propuesta del literalismo extremo. No es que supere todos los problemas, porque precisamente los más importantes surgen cuando el texto fuente mismo no es claro. La búsqueda de paralelos que lo sean es un recurso aceptable y exigible cuando puedan hallarse; pero también sucede en casos incluso numerosos y de desigual importancia teórica, que no se hallan tales paralelos o tienen los mismos problemas de oscuridad. Sin embargo, como criterio y como horizonte de búsqueda sigue siendo el mejor criterio expositivo, de allí el valor que conserva su trabajo.

### **Tomás de Aquino**

Para centrarme en el punto principal de este tema, es decir, el *Comentario a la Física*, hay que decir que Tomás sigue el modelo paso-a-paso de los Grandes Comentarios averroístas. Este criterio, según varias opiniones, ha sido muy positivo para el Aquinate. Y su adhesión al método y al resultado queda claro por el hecho de que lo llama “el Comentador” (como por antonomasia) así como Aristóteles es “el Filósofo”. Sobre este punto no hay mucho más que decir.

En cambio, aunque ambos aceptan el principio hermenéutico decisivo de la *intentio auctoris*, y en general entienden lo mismo (qué pensó el propio Aristóteles sobre sus construcciones teóricas), considero que hay

dos diferencias, aunque sólo en parte se aprecian en estos pasos sobre la materia prima. La primera es que para Averroes el sentido real y verdadero de un párrafo aristotélico tiene que surgir sólo (subrayo: sólo) de su comparación con otros pasos también interpretados del mismo modo literal; es decir, el comentador no puede incorporar su propia exégesis. A Averroes no le importa si el resultado es una *intentio* contraria a la ortodoxia o a la fe, porque como se ubica en un plano epistémico que separa ambas esferas (la filosófica y la religioso-teológica) se siente más libre de proponer una *intentio* sin ninguna restricción personal.

Tomás en cambio está comentando con un objetivo específico; y por eso enfrenta un problema diferente que soluciona, siempre que puede, a favor de una *intentio* literalista pura (es decir el modelo del Cordobés) y cuando eso no es posible, su decisión de “salvar” a Aristóteles lo lleva a dos recursos: discutir el carácter apodíctico de la argumentación aristotélica, aceptando su corrección sólo como probable (el tema de la eternidad del movimiento es un claro ejemplo); o bien, si le es posible, soslayando la afirmación que no puede aceptar, es decir, eliminándola del sistema aristotélico reconstruido por él. Y a mi juicio éste es el camino que toma en relación a la materia prima y su “eternidad”.

La segunda es que tal *intentio*, una vez hallada, no puede ni debe a su vez ser sometida a un procedimiento hermenéutico que cambie de algún modo su lugar sistemático en la reconstrucción del conjunto. Tomás en cambio, no tiene este prurito, porque, como se ve en la distribución del texto (que no se centra en conclusiones sino en divisiones sistemáticas) no sucederá que la *intentio* modifique el lugar del tema en la división, aunque cambie su sentido.

### 3. El valor veritativo de las doctrinas físicas aristotélicas en general y sobre la materia prima en particular

Tanto Averroes como Tomás eran decididamente aristotélicos, privilegiaban las construcciones teóricas del Estagirita sobre las demás que conocían y en general las consideraban apodícticamente verdaderas. Sin embargo el propio Aristóteles había tenido contradictores en este punto, y en el medioevo los dos más conocidos fueron Galeno y Avicena en relación al principio “todo lo que se mueve es movido por otro”, primer paso de la prueba del Primer Motor inmóvil. Ambos aspectos críticos fueron tomados en cuenta por Averroes y Tomás, con resultados diversos en algunos puntos. En mi criterio esta diferencia se explica por el distinto proyecto de investigación y por tanto de objetivo específico al tratar el texto de la *Physica*.

En varios pasajes de su *Comentario a la Física*, Tomás polemiza con Averroes a propósito de algunas argumentaciones aristotélicas. La divergencia radica en que mientras que para Averroes se trataría de argumentos sólo probables, para el Aquinate son verdaderas demostraciones científicas (apodícticas) o a la inversa. La cuestión se podría reformular, en cuanto a lo que interesa aquí, en la pregunta: ¿Cuál fue en estos casos la *intentio Aristotelis*? Es decir ¿quiso Aristóteles hacer demostraciones apodícticas o sólo probables?<sup>12</sup>. Obviamente esta pregunta conecta con la solución a otra: cuál es la hermenéutica adecuada para analizar la *intentio auctoris*, partiendo como es claro, del principio literalista que ambos aceptan como decisivo.

<sup>12</sup> En un sentido más amplio, me ocupé del tema en mi trabajo “Verdad, apodicticidad y argumentación. Algunos casos de S. Tomas, Aristóteles y Averroes presentes”, *Veritas* 46, n. 3, 2001: 417-430.

## Averroes

El Comentador tiene un primer cometido en este aspecto, que es analizar las críticas de Galeno y de Avicena, sobre todo de éste. La cuestión es importante en general, más allá de las críticas puntuales a argumentos del Estagirita, porque se trata de dilucidar si las proposiciones de la física aristotélica tienen rango científico (ciencia en el sentido de “conocimiento cierto por las causas”, y verdad apodíctica) o no. Averroes retoma el aspecto lógico metodológico de la objeción de Avicena, quien afirmaba que no se puede argumentar a partir de una suposición imposible; y responde a esto que sí es válido argumentar por imposible: una condicional cuyo antecedente es imposible y su consecuente también puede ser verdadera, poniendo este ejemplo que Tomás transcribe: “Si el hombre es asno, es animal irracional”.

Pero el caso más importante en que hay divergencias es el argumento sobre la eternidad del movimiento y el tiempo, que para Averroes es apodíctico: “si el tiempo existió siempre, es necesario que el movimiento sea perpetuo”. Es intuitivamente verdad que no pudo existir la medida sin lo medido, por tanto si la medida es eterna, también lo medido. Luego Aristóteles intenta probar –independientemente del movimiento– la proposición “el tiempo es eterno” mediante el célebre argumento del instante (el instante es principio del futuro y fin del pasado y cualquiera sea el instante que se tome es necesario que haya un tiempo antes y después). Averroes admite la validez del argumento, por un recurso “semántico”: ser siempre principio y fin corresponde al instante no en cuanto el tiempo esté en reposo sino en cuanto fluye y entonces no hay paridad con el punto y la línea (la línea es finita, tiene punto inicial y punto final).

## Tomás de Aquino

Sin duda ha leído con gran provecho al Comentador, de quien toma mucho más de lo que concede expresamente, como he tenido ocasión de comprobar analíticamente en el caso del Libro VII<sup>13</sup>, aunque en las pocas veces que lo menciona (26 en total en todo el *Comentario a la Física*) parece haber puesto especial cuidado en refutarlo<sup>14</sup>. Importa aquí señalar

<sup>13</sup> “Tomás de Aquino frente a Averroes. el *Comentario a la Física* de Aristóteles: Libro VII: prueba del primer motor”, Luis A. De Boni, Roberto H. Pich (orgs.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Occidente Medieval*, Porto Alegre, Edipucrs, 2003: 421-437. En la Conclusión observo: “Este análisis pormenorizado de los textos de ambos comentadores muestra que en este tema los préstamos tomados por el Aquinate han sido decisivos. En efecto, si bien hay una ordenación propia conforme a su criterio de división analítica, y algunos argumentos y añadidos propios, la estructura básica de la división del texto (la que sigue a las principales conclusiones o teoremas), las referencias a otros comentadores y sus réplicas, así como –al menos una parte de– las explicaciones formales, han sido tomadas de Averroes aunque con redacción y terminología personal. Este hecho no implica, en mi concepto, una disminución del valor histórico ni filosófico del comentario tomasiano, sino más bien al contrario. S. Tomás parece haber comprendido con claridad el alcance y la importancia de la exégesis averroísta, y es por eso que la ha incorporado como propia, incluyendo en algunos casos la mención de su nombre y la aceptación explícita de su punto de vista”. (p. 437) Vale la misma observación para el presente tema.

<sup>14</sup> Incidentalmente quiero señalar que me parece errónea la idea de algunos tomistas, que niegan este influjo averroísta en la exégesis tomasiana de Aristóteles, señalado este hecho precisamente: que cuando Tomás cita a Averroes es para refutarlo. Pero esto tiene una explicación muy clara de acuerdo a la mentalidad medieval y del propio Tomás: la verdad es universal, no tiene “dueño” ni “autor”, por lo tanto al adherir a algo que se considera verdad no es necesario poner ningún nombre. Por esta razón los medievales, y Tomás con ellos, cuando

que la diferencia principal que logré establecer entre ambos sobre este punto se refiere a que en algunos casos en que Averroes considera que la argumentación de Aristóteles no es apodíctica, Tomás defiende su apodicticidad, por ejemplo, que no existe movimiento en la sustancia. Lo mismo sucede en el caso del principio “todo lo que se mueve es movido por otro” y la refutación a la crítica del auto-motor; para él las argumentaciones del Estagirita no son *quia* sino *propter quid*. En este caso es interesante señalar que Tomás no critica abiertamente la solución de Averroes sino que más bien la soslaya.

En el caso de la eternidad del movimiento, en cambio, difiere de Averroes y critica su interpretación según la cual la conclusión es apodíctica. Tomás ofrece una primera refutación a este argumento, tomada de la analogía entre el instante y el punto. En efecto, podemos considerar el instante del tiempo como el punto de la línea. Y como en una línea hay un punto inicial y otro final, lo mismo en el caso del tiempo. Observa Tomás que la definición aristotélica de instante: “ser (siempre y necesariamente) fin del pasado y principio del futuro”, está ya suponiendo la eternidad del tiempo y, por tanto, al tomar este medio argumentativo, el Estagirita comete un círculo vicioso, porque supone lo que intenta probar

### **3. Síntesis final**

Desde los días de Averroes, interlocutor de Tomás, han pasado ocho siglos que han reafirmado la intuición del Cordobés en el sentido de que

estaban de acuerdo con una afirmación filosófica no consideraban necesario mencionar a su “autor”, porque la verdad es de todos. En cambio el error sí tiene “autor”, es el error de Fulano o Zutano, no es universal sino particular; por eso cuando se va a refutar a algún autor, es necesario poner su nombre, individualizarlo.

los textos de Aristóteles no son tan diáfanos y terminantes como a primera vista parecen. Él mismo, y también el Aquinate, se hicieron cargo de una lista de intérpretes anteriores y vislumbraron cuántas interpretaciones podían darse a la mayoría de sus argumentos.

Eligieron ambos los criterios más estrictos que estaban a su alcance y los resultados guardan notable analogía. Inclusive en un punto en que sabemos (por otros textos) que Tomás disentía de Averroes, como es el tema de la “eternidad” de la materia prima, sus recursos hermenéuticos no distorsionan en absoluto el pensamiento de Aristóteles que ambos exponen.

La primera observación que debe hacerse al revisar esta historia, es que en todos los casos la interpretación dada a los textos del Estagirita aparece muchas veces condicionada por las inquietudes filosóficas epocales. O sea, que casi todos lo han visto a la luz de la problemática de su tiempo y de sus propias posiciones. Ésta es una constatación fáctica, no implica ningún juicio al respecto.

La segunda observación avanza con una pregunta: si la constatación fáctica del influjo epocal debe ser aceptada como ineluctable, o si existe algún criterio complementario. Debo observar que ésta es una cuestión necesariamente abierta, porque no veo posible (y tal vez ni siquiera conveniente) una unificación de criterios. Incluso la diversidad es positiva, porque después de todo, la divergencia interpretativa también es un aliciente para la reflexión filosófica. Lo que creo que todo investigador debe aceptar e incluso indicar expresamente si es necesario, es el reconocimiento de este sesgo epocal en el cual todos estamos inmersos, porque no es posible trascender el marco epocal sino muy limitada y puntualmente. Y tener en cuenta el sesgo epocal de otros intérpretes, sin

por ello negar la relevancia de sus resultados, como es el caso de estos dos comentadores. Tanto Averroes como Tomás se interesaron por Aristóteles al que privilegiaron como fuente de su propio pensamiento, y quisieron por eso entenderlo bien, entenderlo lo mejor posible. Y ese sigue siendo el desiderátum de todo intérprete.

# **A lei natural concebida por santo Tomás de Aquino como a melhor resposta ao desacordo moral contemporâneo segundo MacIntyre**

*Ricardo Eugênio Lima*

## **1. Antes do problema**

Julgamos ser essencial para compreensão dos argumentos utilizados pelo filósofo escocês Alasdair MacIntyre para justificar sua crença de que a lei natural, conforme a visão de Aquino expressa na *ST I II* q. 94, seja a melhor explicação para os fatos do desacordo moral, os processos de raciocínio prático, a deliberação compartilhada, a compreensão do bem comum e a ocorrência do erro moral; o conhecimento de algumas concepções suas nem sempre explícitas no texto, mas presentes em sua obra, no caso, as suas concepções de filosofia moral, tradição de pesquisa racional e história.

MacIntyre se posiciona contrariamente a filosofia moral analítica predominante em nosso tempo e a restrição segundo a qual caberia a reflexão moral apenas a análise da linguagem ética e seu uso, dissociada da história e do contexto em que essa linguagem foi forjada. Para este filósofo, as filosofias morais “sempre expressam a moralidade a partir de algum ponto de vista social e cultural: Aristóteles, é o porta-voz para uma classe de atenienses do século IV; Kant, [...] é a voz racional das forças sociais emergentes do individualismo liberal [...]”<sup>1</sup>. De outro modo, existe na

<sup>1</sup> Alasdair MacIntyre. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Revisão Técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru, São Paulo, EDUSC, 2001, p. 450.

compreensão do filósofo escocês uma unidade da história formada pela história da moral e da filosofia. Assim, MacIntyre concebe as filosofias morais como um esforço racional contínuo voltado para responder, analisar e criar critérios que fundamentem, justifiquem as questões, dúvidas colocadas pelos agentes morais sobre o melhor curso de ação nas atividades desenvolvidas socialmente. É a história desse trabalho desenvolvido pelas filosofias morais que constitui as tradições de pesquisa racional como a Aristotélico-Tomista, Utilitarista, Kantiana, etc.

## **2. O problema prático e filosófico**

Após os esclarecimentos anteriores podemos partir para definição do problema enfrentado pelo filósofo escocês no texto “Intractable Moral Disagreements”. Nesse texto, o autor escocês tem a pretensão de dar uma visão geral do que seja o desacordo moral e se ele pode ou não ser resolvido a partir das reflexões de Aquino a respeito da lei natural. Ele usa como exemplo de desacordo moral aqueles que emergem dos conflitos práticos entre católicos e outros indivíduos sobre questões importantes como justiça social, aborto, pobreza, etc. Conflitos em que os católicos, seguindo as orientações do Catecismo Católico (parágrafos 1949-2051)<sup>2</sup>, utilizam em seus argumentos os preceitos da lei natural estabelecidos pela razão e que, portanto, deveriam ser reconhecidos por todos, crentes ou não, dotados de razão, o que teria como consequência um grande acordo sobre as questões em disputa. Porém, um simples olhar para a realidade nos permite constatar que tal reconhecimento está longe de ser alcançado e as discussões se tornam intermináveis e pouco produtivas no sentido de não avançarem rumo a identificação de quem estaria certo sobre o assunto em questão. Tal

<sup>2</sup> A salvação de Deus: a Lei e a Graça. Catecismo da Igreja Católica. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/cathechism\\_po/index\\_new/p3s1cap3\\_1949-2051\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p3s1cap3_1949-2051_po.html)>. Acesso em: 25/08/2023.

situação de desacordo presente em debates sobre questões importantes para todos, possuem como uma de suas características serem intermináveis e serve como exemplo utilizado pelos partidários do Emotivismo uma teoria da linguagem moral segundo a qual:

“[...] o papel da filosofia é elucidar o significado dos juízos morais e não estabelecer juízos normativos, e afirma que os juízos morais expressam atitudes de aprovação ou desaprovação de quem o emite, e não uma representação do mundo –como os juízos factuais– de modo que não podem ser avaliados como verdadeiros ou falsos”<sup>3</sup>.

Assim, para todos aqueles que não adotaram a teoria Emotivista e o papel atribuído a filosofia por essa teoria, como MacIntyre, “[...] filósofo que insiste que, se os princípios e regras que governam a vida moral devem ter autoridade, então eles devem ser justificáveis por argumento racional”<sup>4</sup>. No entanto, os partidários de tradições filosóficas diferentes (kantianos, utilitaristas, tomistas) divergem entre si, cada uma apelando para razão ao justificar suas afirmações e mesmo assim não se mostram capazes de convencer os membros de uma ou outra tradição rival. Evidenciando que os

<sup>3</sup> Gonçalves, Isabel Cristina Rocha Hipólito. *Lei natural e natureza humana na filosofia moral de Alasdair MacIntyre* – Curitiba, CRV, 2018, p. 28.

<sup>4</sup> Alasdair MacIntyre. *Intractable Moral Disagreements*. In CUNNINGHAM, Lawrence S. (edited by). *Intractable disputes about the natural law: Alasdair MacIntyre and critics*. Indiana; Uni Alasdair MacIntyre. *Intractable Moral Disagreements* versity Notre Dame Press, 2009, p. 2: “[...] philosopher who insists that, if the principles and rules that govern the moral life are to have authority, then they must be justifiable by rational argument”. Todas as traduções do inglês para o português são de responsabilidade do autor desta comunicação.

desacordos morais não estão apenas nas discussões pré-filosóficas, mas podem ser encontrados na própria academia<sup>5</sup>.

### 3. Os preceitos primários da lei natural e sua violação

Conforme a leitura de MacIntyre, Aquino concebe os preceitos fundamentais da lei natural como a expressão do primeiro princípio da lei prática: “que o bem deve ser feito e buscado, e o mal deve ser evitado”<sup>6</sup>. Diante da diversidade de bens que atendem a nossa natureza física, animal e espiritual, temos vários preceitos da razão, preceitos da lei natural, que ordenam a busca e conquista de um bem comum ou proíbe o que colocaria tal conquista em perigo. MacIntyre dá alguns exemplos, “nunca tirar uma vida inocente ou causar danos gratuitos; respeitar a propriedade alheia”<sup>7</sup>. Tais preceitos, chamados por Aquino de preceitos primários da lei natural, possuem como características não serem derivados de nenhum outro princípio, pois são conhecidos de forma não inferencial, são os mesmos para todos, imutáveis e reconhecidos por todos os seres dotados de razão. Associados aos preceitos primários, Aquino afirma existirem os preceitos secundários com a função de aplicar os preceitos primários a situações particulares, estes preceitos seriam criados pelos indivíduos reunidos em instituições, social e culturalmente ordenadas. Exemplifica essa relação entre o preceito primário e secundário, o acadêmico que adota o princípio primário de que deve respeitar a propriedade alheia e ao usar as ideias de outros pensadores num artigo, dá os devidos créditos conforme as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas - ABNT.

<sup>5</sup> Alasdair MacIntyre. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 13.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I II q. 94, a. 2.

<sup>7</sup> Alasdair MacIntyre. *Intractable Moral Disagreements*, p. 4.

Se os preceitos primários da lei natural são acessíveis a todo ser dotado de razão, como podem ocorrer os erros e conflitos morais e não um amplo acordo? A essa questão Aquino fornece duas respostas. Conforme a primeira, diante de questões particularmente difíceis, os envolvidos poderiam reconhecer os preceitos primários envolvidos, mas nem todos possuiriam a habilidade necessária para sua tradução em preceitos secundários aplicáveis a situação. A outra explicação dada pelo Aquinate para as falhas e desacordo está na permissão que damos a um desejo capaz de nos desviar do que os preceitos primários exigem. Por exemplo, um homem cobiça os bens deixados sob sua guarda por um agonizante e mente para os seus herdeiros sobre sua existência. Mesmo reconhecendo os preceitos sobre o respeito a propriedade alheia e não mentir, tomado pela cobiça, ele mente e se apropria dos bens que não são seus em prejuízo de outros.

#### **4. O bem final, natureza humana e florescimento**

As respostas dadas por Aquino não encerram as discordâncias morais de acordo com MacIntyre e não convencem os membros de outras tradições como kantianos e utilitaristas, pois essas discordâncias têm causas mais profundas que exigem, além da investigação prática, uma investigação teórica compartilhada com aqueles que apresentam opiniões discordantes. MacIntyre afirma que, apesar do mal-estar que os conflitos com tradições rivais possam trazer e, mesmo, o risco de dissolver a própria tradição; os debates com tradições rivais são importantes para o desenvolvimento dos indivíduos e tradições na medida em examinam suas crenças, acordos e justificativas, tendo como um bem fundamental a busca pela verdade. Portanto, essa investigação deveria ser regida, consoante MacIntyre, por preceitos que proibissem os participantes de colocar em perigo a vida, a liberdade ou a propriedade um do outro e que estimulassem o compromisso

com a verdade e manutenção das promessas feitas. Esses preceitos seriam racionais e vinculativos para todos aqueles que estão dispostos a participar de uma investigação moral e o filósofo escocês chama atenção para o conteúdo desses preceitos serem idênticos aos preceitos da lei natural como pensada por Aquino<sup>8</sup>.

A investigação teórica sobre a raiz dos conflitos morais revela desacordos mais profundos que, conforme o filósofo escocês, apontam para diferentes modos de compreender o bem último para o ser humano segundo a sua natureza, pois existem visões diferentes sobre a direção e o lugar dos bens em nossa vida, inclusive existem posições contrárias a existência de um bem final e uma natureza humana que não são dados de partida, mas para MacIntyre, a existência de um bem final é perceptível na orientação que damos as nossas ações e deliberações, refletindo nossas inclinações naturais e educação através das quais priorizamos alguns bens em relação aos outros, ou seja, “[...] é somente porque os seres humanos possuem um fim, em direção do qual são conduzidos, em razão de sua natureza específica, que práticas, tradições *et similia* conseguem funcionar tal como funcionam”<sup>9</sup>.

## 5. O utilitarismo teses centrais, seus problemas e respostas

MacIntyre ao analisar o utilitarismo tem dois objetivos: responder por que o desacordo moral continua intratável, apesar da argumentação dada por ele sobre a concepção de Aquino a respeito da lei natural e mostrar o esforço numa tradição para manter os acordos fundamentais<sup>10</sup> que, no caso do

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I II q. 94, a. 2.

<sup>9</sup> Alasdair MacIntyre. *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*. Capinas, Vide Editorial, 2021, p. 12.

<sup>10</sup> Podemos compreender os acordos fundamentais dentro de uma tradição que, para MacIntyre, “é uma argumentação, desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos

utilitarismo, passam pela manutenção das três teses centrais assim articuladas: primeiramente, devemos julgar as ações por suas consequências. Em segundo lugar, a ação será correta quando, entre as opções disponíveis para o agente, ele escolhe a que resulta na maior felicidade ou utilidade, e, em terceiro lugar, existe um padrão através do qual é possível comparar a felicidade ou utilidade que será ou foi produzida por essa ação. O filósofo escocês nos alerta para o fato da compreensão sobre essas teses ter se modificado ao longo da história em função dos questionamentos feitos por arguidores internos e externos à tradição e respostas dadas por seus adeptos. Assim, a título de exemplo, a felicidade foi entendida no início do utilitarismo como a presença do prazer e ausência da dor (Bentham). Mill introduz a discussão sobre a diferença entre prazeres superiores e inferiores e a relaciona com a questão de como comparar e ponderar prazeres diferentes. Mais recente na história dessa tradição é a ideia de alguns utilitaristas que argumentam ser a satisfação de preferências e não o prazer e a dor que devem ser comparadas.

No entanto, para MacIntyre, a exigência da maximização da felicidade, em alguns momentos, poderá exigir a quebra de regras consideradas benéficas e que colocarão em lados opostos os utilitaristas e tomistas defensores da lei natural. Ele fornece dois exemplos que apresentam implicações práticas e teóricas, refletindo esse desacordo, o primeiro:

acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflitos: os conflitos como críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e por cujo progresso uma tradição é constituída” (Alasdair MacIntyre. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 23).

Levando em consideração a felicidade de cada membro do conjunto relevante de indivíduos, podemos chegar a conclusão de que a vida de algumas pessoas idosas, que sofrem de várias doenças dolorosas e incapacitantes, deveria ser encerrada, não apenas para acabar com seu sofrimento, mas também para aliviar seus filhos do fardo de cuidar delas. Ou, no caso daqueles que teriam dificuldade em levar uma vida que vale a pena se soubessem certos fatos, pode ser difícil evitar a conclusão de que devemos mentir para eles sobre esses fatos<sup>11</sup>.

Diante dos exemplos citados, conforme o filósofo escocês, os adeptos do utilitarismo comprometidos com as teses principais de sua tradição se veriam obrigados a defender intencionalmente a morte de inocentes, contrariando o senso comum e os preceitos da lei natural, uma vez que

“Na medida em que toda filosofia moral é uma análise conceptual, embora parcial, da relação que o agente tem com suas crenças, motivos, razões, intenções e ações, ela sempre pressupõe que tais conceitos estejam, ou possam estar concretizados no universo das relações sociais reais, incorporados nas ações particulares dos agentes morais”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Alasdair MacIntyre. *Intractable Moral Disagreements*, p. 30. “Taking into account the happiness of every member of the relevant set of individuals, we might well be compelled to conclude that the lives of some elderly people, suffering from various painful and incapacitating ailments, should be terminated, thus not only putting an end to their suffering, but also relieving their children of the burden of looking after them. Or, in the case of those who would find it difficult to go on living worthwhile lives, if they knew certain facts, it might be difficult to avoid the conclusion that we should lie to them about those facts.

<sup>12</sup> Carvalho, Helder Buenos A. de. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2ª ed. Teresina: EDUFPI, 2011, p. 28.

Chamados para um debate sobre estas questões, debate regulado pelas regras anteriormente expostas e que estão em acordo com a concepção de lei natural apresentada por Aquino, eles aceitariam participar, porém, segundo MacIntyre, não estariam dispostos a colocar em questão as suas teses principais, argumentando que não seria proveitosa tal discussão ou que, apesar dos compromissos assumidos na deliberação compartilhada, os contendores poderiam interromper a discussão por acreditar que nada mais pode ser alcançado. Tal situação, conforme o MacIntyre, seria um exemplo de desacordo intratável.

## **6. Padrões externos e a verdade**

Chegando a esse ponto, MacIntyre, informa que a afirmação de que os desacordos entre utilitaristas e tomistas não pode ser resolvido pela argumentação racional é ambígua, pois por um lado, se com essa afirmação se quer dizer que não existem padrões externos que possibilitem uma avaliação neutra capaz de afirmar que um lado está correto em suas reivindicações em detrimento do outro, essa afirmação estaria correta, mas isso não significa que através da argumentação elaborada por outra tradição em relação a sua rival não fosse possível mostrar que um lado pode estar com a razão.

Ele nos lembra que as tradições são constituídas por acordos sobre afirmações que ao longo da sua história são constantemente revistas por debates interpretativos internos entre os seus adeptos e com os críticos pertencentes a outras tradições de pesquisa racional, como vimos no caso do utilitarismo. Nessas revisões, é possível que apareçam questões que não são respondidas com os recursos teóricos próprios da tradição, questões que encontram respostas satisfatórias com os instrumentos teóricos de outras que

também se mostram capazes de explicar onde a tradição questionada falha em responder aos seus críticos.

MacIntyre ilustra a situação acima, através do desacordo moral entre utilitaristas e kantianos a respeito das normas, no caso específico, da norma de não mentir. Para o primeiro grupo, as normas devem ser respeitadas enquanto a obediência a elas possa trazer a maior felicidade possível aos envolvidos. Sua autoridade, portanto, é condicional, posição contrária a dos kantianos que entendem as regras morais como exigidas sem exceção. Para entender como utilitaristas e kantianos, ao assumir como verdadeira a suposição de que agir conforme as normas nos direciona para felicidade ou são prescrições vinculantes, enfrentam um problema, MacIntyre, propõe uma explicação histórica e conceitual. De acordo com ele, Aristóteles e Aquino, representantes de uma tradição moral, defenderam que os preceitos da lei natural são vinculantes sem exceção e nos direcionam para o nosso bem supremo, cuja conquista é nossa felicidade<sup>13</sup>. Mas precisamos lembrar que, como vimos anteriormente, segundo Aquino, erros poderiam ser cometidos diante de situações delicadas em que o agente não teria sucesso ao aplicar os preceitos primários a situação em virtude de erro no raciocínio expresso nos princípios secundários ou ainda em razão de costumes e hábitos corrompidos<sup>14</sup>.

Essa tradição, Aristotélico-Tomista, e as formas de vida em que encontrava sua base, foram postas em dúvida na Idade Média (séculos XVI e XVII), por eventos como a Reforma e Contrarreforma, o abandono da teleologia pelas ciências naturais e pelas mudanças na vida social e política. Diante da nova realidade, os pensadores se viram com um conjunto de regras morais herdadas de períodos e lugares diferentes que encontravam

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I II q. 94, a. 2.

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I II q. 94, a. 4.

sua justificativa num contexto teleológico agora negado e precisavam justificar sua racionalidade e autoridade. Os pensadores utilitaristas assumiram essa tarefa e forneceram uma justificativa que trouxe mudanças para normas morais, pois sua autoridade passou a ser condicional e dependente do conceito de felicidade, termo com o qual os utilitaristas traduziam o termo aristotélico *eudaimonia*, e para Bentham e Mill significava maximização do prazer e ausência de dor, com a distinção feita pelo segundo nos que se refere a qualidade do prazer, pois a felicidade daria sentido e propósito não só as regras morais, mas a própria vida humana. Mais recente, como vimos acima, os utilitaristas rejeitam a concepção de felicidade como entendida por Bentham e Mill, defendendo em seu lugar a satisfação de preferências individuais.

A compreensão utilitarista sobre a felicidade como novo fim ao qual as normas devem servir como meio vista acima, seja a mais antiga e conhecida elaborada por Bentham e Mill, seja pelos utilitaristas contemporâneos, apresenta uma série de problemas ao tentar responder às perguntas sobre como avaliar as ações e práticas direcionadas a eliminar dor e sofrimento; o que considerar como felicidade e por que, sendo racional maximizar minhas preferências, devo maximizar as de outras pessoas com preferências diferentes das minhas?

As tentativas apresentadas pelos utilitaristas para defender a felicidade ou a satisfação de preferências como novo fim a ser alcançado e para o qual as normas devem ser um meio, apresentam dificuldades e MacIntyre afirma que “apenas pelo uso de recursos provenientes da tradição tomista aristotélica e na perspectiva oferecida por essa tradição é que esse dilema do utilitarismo pode ser adequadamente compreendido”<sup>15</sup>. Ele explica que os

<sup>15</sup> Alasdair MacIntyre, *Intractable Moral Disagreements*, p. 44. “only by the use of resources from within the Thomistic Aristotelian tradition and in the perspective

utilitaristas pretendiam com os conceitos vistos acima indicassem o objetivo a ser alcançado pela ação humana e o propósito da conformidade as regras morais, fornecendo um padrão para determinar se a regra é vinculante e qual o seu alcance. No entanto, conforme MacIntyre, eles procuram no lugar errado (felicidade como sensação de bem-estar, um estado psicológico), pois, segundo a tradição Aristotélico-Tomista, tudo o que possui um fim tem esse fim em virtude de sua natureza específica e isso se aplica aos seres humanos e até mesmo as artes e instituições, enquanto fruto da ação humana<sup>16</sup>.

No processo de busca pela realização de sua natureza enquanto seres humanos ou nas diversas práticas que constituem as artes e instituições, é preciso determinar o lugar dos bens, o quanto cada um deles contribui para o seu florescimento enquanto ser humano, arte ou instituição, sabendo distinguir entre o que está direcionado ao fim que lhe é próprio do que está voltado para satisfação de um desejo. E, nesse ponto, MacIntyre segue Aquino que afirma na *Suma Teológica* que o bem “[...] é aquilo que todas as coisas desejam<sup>17</sup> “[...] e mais afrente complementa: “Porque o bem tem razão de fim, e o mal, razão do contrário, daí é que todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural, a razão apreende como bens, e por consequência como obras a ser procuradas, e as contrárias dessas como males a serem evitados”<sup>18</sup>.

No entanto, se em certas culturas do passado a possibilidade de distinguir entre os bens direcionados ao fim, individual ou coletivo, fazia parte do

afforded by that tradition that this predicament of utilitarianism can be adequately understood”.

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I II q. 94, a. 3.

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I II q. 94, a. 2.

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I II q. 94, a. 2.

entendimento da comunidade sobre as regras morais, o ambiente social nas suas vertentes religiosa, econômica e intelectual que propiciavam tal entendimento foi radicalmente modificado teologicamente (o homem em virtude de sua natureza pecaminosa não poderia encontrar nenhuma orientação no seu fim natural como pensavam Lutero, Calvino e outros); a política passou a ser entendida como arena na qual os indivíduos lutam pelo poder e são motivados pelo desejo (Maquiavel); e a economia passou a ser entendida como um campo competitivo entre empreendedores (Adam Smith). Diante desse cenário cultural, de acordo com MacIntyre, era compreensível que os pensadores defendessem a inexistência de um fim último, negando o componente teleológico necessário para a explicação da moralidade.

Se utilitaristas e tomistas concordam que as regras devem ser compreendidas teleologicamente, o mesmo não pode ser dito da compreensão sobre a finalidade de se estabelecer um fim. Pois o termo *eudaimonia* era entendida por Aristóteles e Aquino como a “felicidade” que surge e se torna inteligível numa vida completa voltada para o aperfeiçoamento pessoal e coletivo através da conquista do bem conforme a natureza humana, “ser feliz –em contraste com se sentir feliz– sempre significa ser feliz em virtude algo, algo feito ou sofrido, algo adquirido ou alcançado”<sup>19</sup>. Portanto, de acordo com MacIntyre, do ponto de vista tomista é possível compreender onde os utilitaristas falham em superar as dificuldades causadas pelo seu uso da felicidade ou satisfação e, desse modo, a tradição aristotélico-tomista se mostra superior a utilitarista, mesmo que seus adeptos rejeitem tal interpretação em virtude dos compromissos assumidos com as principais teses de sua tradição e, também, porque são herdeiros do Iluminismo para o qual as tradições significavam atraso e ignorância.

<sup>19</sup> Alasdair MacIntyre. *Intractable Moral Disagreement*, p. 49. “To be happy –as contrasted with feeling happy– is always to be happy in virtue of something or other, something done or suffered, something acquired or achieved”.

O recurso aos preceitos da lei natural não resolve os desacordos morais, mas com sua argumentação, MacIntyre, chega a duas conclusões importantes: primeiro, sobre a irracionalidade das negações da autoridade dos preceitos da lei natural que são pressupostos de nossas investigações. Em segundo lugar, a defesa da lei natural, como pensada por Aquino, em resposta aos desacordos morais, pode ser realizada através da crítica às premissas adversárias, mostrando as falhas que as informam, como no utilitarismo, uma vez que:

“[...] só conseguiremos compreender plenamente uma filosofia moral se pudermos explicitar o seu conteúdo social. E essa exigência constitui mesmo um teste para viabilidade de uma filosofia moral, visto que se não pudermos mostrar que o agir moral, tal como especificado por ela, poderia estar concretizado socialmente, essa filosofia moral será certamente refutada”<sup>20</sup>.

Portanto, na medida em que agir moral defendido por algumas filosofia morais como o utilitarismo levaria a ações que contrariam o senso comum e a lei natural, como vimos anteriormente na situação extrema em que a morte de inocentes poderia trazer felicidade a um maior número de pessoas, e o princípio basilar da lei prática de que o bem deve ser feito e buscado, e o mal deve ser evitado, expresso pela lei natural na concepção de Tomás de Aquino através dos preceitos que ordenam a busca e conquista de um bem comum ou proíbe o que colocaria tal conquista em perigo, se mostra uma alternativa melhor e defensável que as alternativas que se apresentam em profundo desacordo moral em nosso tempo.

<sup>20</sup> Helder de Carvalho, *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2ª ed. Teresina, EDUFPI, 2011, p. 28.

## O dinamismo da vontade em Tomás de Aquino

*Paulo Martines*

“Em toda criatura racional deve-se encontrar a vontade”  
Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*. IV,19.

A noção de vontade indica a resolução pela qual alguém persegue firmemente seus fins, por vezes com a presença de uma força na consecução desses mesmos fins. O sentido moderno da palavra vontade evoca, pois, uma certa decisão que tomamos diante das coisas, quando se diz, por exemplo, de que “tenho vontade” de fazer algo, o que implica numa escolha e numa decisão a ser tomada. Assim, o termo vontade faz referência, de modo amplo, à ação efetivada de um modo voluntário. Tal ação não é um simples movimento, enquanto um deslocamento, mas supõe um ‘sujeito’ que age por si mesmo, ainda que possamos interpor a esse sujeito motivações ou obstáculos que não dependem exclusivamente dele. Poderia não usar aqui o termo sujeito, mas perguntar se tal ação me pertence. As ações voluntárias têm o seu princípio no agente, e tal princípio é denominado pelo termo *voluntas* (vontade), já bem descrito por Agostinho como um poder que nos pertence e, por estar em nosso poder, é livre: “a vontade, em suma, não seria nossa, a não ser que estivesse em nosso poder, ela está livre para nós” (Agostinho, 2001, III,8)<sup>1</sup>. Tomás de

<sup>1</sup> Essa ideia é importante para a reflexão filosófica acerca da vontade. Dizer que algo está em nosso poder (*in nostra potestate*) é avocar o sentido de ‘depende de si’ para realizar ou efetivar algo; é a expressão de um poder autodependente. Cf. Roberto Pich, “Agostinho e a ‘descoberta’ da vontade”, *Veritas*, v.51, 2006, p.148. Ver também Christoph Horn. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*.

Aquino dá um passo a mais que Agostinho, e faz da vontade uma potência da alma racional ao lado da inteligência, uma certa inclinação na natureza pensante (*in inteligente*), entendida, pois, como princípio das operações que estão em nós. O centro da reflexão tomásica recairá sobre a ação humana, daquela que pertence ao homem enquanto tal, sobre a qual o homem tem domínio, como bem descrito na seguinte passagem: “são propriamente ditas humanas as ações que procedem da *vontade deliberada*” (*Suma teológica*. I, II, q.1, a.1). O voluntário pertence àquilo que procede da vontade, que é livre em sua ação e que não pode ser coagido de modo algum. Pertence à vontade, então, a capacidade ou domínio de agir ou não agir, ela é senhora de seu ato (*domina est sui actus*) e possui o querer ou o não querer<sup>2</sup>. Em outras palavras, há um dinamismo voluntário do homem em direção a um fim determinado, decidido este pela vontade, com o apoio de atos intermediários. Assim, a vontade tem uma importância decisiva na constituição do ato humano, pois pode dirigir o homem ao bem, como deixá-lo preso à ignorância ou às paixões, permitindo que o desejo dos bens aparentes supere aquele do bem universal.

É a partir de Agostinho que o termo *voluntas* ganha notoriedade de modo a repercutir no vocabulário teológico e filosófico da Idade Média latina. Tomás de Aquino retoma, não apenas as formulações de Agostinho, mas a teoria da ação moral de Aristóteles, como preconizada na *Ética*

Seleção de textos e tradução de Roberto Pich. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, pp.121-122. No livro I do *De libero arbitrio*, Agostinho reconhece o fato de termos uma vontade pelo desejo ínsito de sermos felizes (I,12,24), de modo que nada “reside mais na vontade do que a própria vontade” (id, I,12,26). Cf. Agostinho, *Diálogo sobre o livre arbítrio*. Tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*.I,II,q.8,a.3, *sed contra*. Carlos Josaphat P. De Oliveira (coord). São Paulo, Loyola, 2002.

*Nicomaquéia*, obra central para a implementação teórica das discussões sobre a vontade na escolástica latina dos séculos XIII e XIV<sup>3</sup>.

Tomás considerou de modo detalhado o tema da vontade nas duas primeiras partes da *Suma de Teologia*. Na primeira parte, ao tratar da natureza do homem (q.75-89), especialmente ao assinalar as potencias apetitivas (q.80-83), considerou a vontade no âmbito da liberdade de escolha, como algo constitutivo da natureza humana. Na primeira parte da segunda parte (q.6-18), examinou o homem exercendo o seu ato livre. Ainda que Tomás de Aquino em cada uma dessas reflexões tenha respondido às questões relativas a Deus e ao retorno da criatura ao criador, ambas podem ser lidas de modo complementar. A *Questão Disputada sobre o mal (De malo* q.6, artigo único) apresenta esclarecimentos decisivos ao tema da vontade. Neste estudo pretendo investigar a dimensão

<sup>3</sup> Não cabe na economia desse texto investigar se Agostinho foi o precursor da concepção de vontade, ou se ela já estava preconizada na ideia da *boulesis* aristotélica, ou ainda presente na filosofia moral dos estoicos. A respeito dessa história, vale a pena consultar: Albrecht Dihle. *The Theory of will in classical Antiquity*. Berkeley, Univ. of California Press, 1982; Simo Knuuttila, “Naissance de la Logique de la Volonté dans la Pensée Médiévale”, *Les Études Philosophiques* 3, 1996: 291-305; Isabelle Koch, “Sobre o Conceito de *Voluntas* em Agostinho”, *Discurso* 40, 2012: 73-94; Marco Zingano, “L’Acte Volontaire et la théorie Aristotélécienne de l’action”, *Journal of ancient Philosophy* 3, 2009: 1-18. Para Charles Khan, há um conjunto de teses, de Agostinho a Tomás de Aquino, nas quais a vontade de Deus precede e guia a análise da vontade humana, servindo como modelo para ela. Trata-se de um “conceito teológico da vontade humana”. Cf. Charles Kahn, “Discovering the will: from Aristotle to Augustine”, John Dillon & Anthony Long, *The question of ‘ecclietism’*, Berkeley, Univ. of California Press, 1988, p.235. Ainda que a vontade seja um dom de Deus ao homem, a este é deixado a liberdade de seu mau uso; pois Deus prevê a má utilização da vontade, mas não se intromete na liberdade humana.

da vontade para Tomás de Aquino 1) como apetite racional; 2) na sua relação com a paixão; 3) e como pertencente ao livre-arbítrio; para, por fim, 4) fazer um contraponto histórico-filosófico à noção de vontade racional, tal como se oferece na formulação anselmiana da dupla afecção da vontade (*commodum et iustitia*), posteriormente assimilada por Duns Scotus. Do ponto de vista histórico, esta última seção considera a formulação de uma vertente conceitual do tema da vontade na Idade Média latina de grande alcance filosófico. A divisão do meu texto segue em linhas gerais, para aquilo que diz respeito ao pensamento de Tomás de Aquino, as questões 80-83 da *Suma teológica* (tema da afetividade) e, no tocante a Anselmo, aos capítulos decisivos do diálogo *A queda do diabo*, relativos à dupla afecção da vontade.

## 1. Vontade como apetite racional

No prólogo da questão 75 da primeira parte da *Suma teológica* temos a divisão temática do tratado da natureza humana:

“Depois da consideração da criatura espiritual e corporal, é preciso considerar o homem, composto de substância espiritual e corporal. Primeiro sua natureza; depois sua produção. Ao teólogo compete considerar a natureza do homem no que se refere à alma, e não no que se refere ao corpo, a não ser em sua relação com a alma. Assim, a primeira consideração tratará da alma. Uma vez que nas substâncias espirituais, segundo Dionísio, há três coisas a saber, essência, potência e operação, primeiro consideraremos o que se refere à essência da alma, depois o que se refere a sua virtude ou potência; finalmente, o que se refere à sua operação”<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, 75, proem.

A divisão aqui proposta considera o ser humano (composto de substância espiritual e corporal), depois de ter considerado os seres puramente espirituais (q.50-64) e os seres corporais (q. 65-74). O sentido de composto não deve ser entendido como se fossem duas coisas separadas, mas daquilo que dá a unidade ao ser humano. Tal composição remete para a ideia da pessoa humana entendida como um microcosmo e um horizonte, onde o espiritual e o material se encontram<sup>5</sup>. O homem é uma criatura que procede de Deus e a ele retorna, pelos atos que perfazem a sua liberdade, como explica a segunda parte da *Suma teológica*. O estudo do teólogo volta-se para a alma humana e não para o corpo, de modo que não compete ao teólogo as questões pertinentes à fisiologia e anatomia. Acrescente-se a isso que o estudo da alma humana será realizado com base na tripartição dionisiana (*Hierarquias celestes*, XI, 20), isto é, cabe estudar a alma quanto à sua essência, potência e operações. O tratado sobre a natureza humana é um preâmbulo à análise da práxis humana<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cf. Tomás de Aquino: “O homem é constituído de uma natureza espiritual e corpórea, estando, por assim dizer, nos confins de uma e outra natureza”. Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios* IV,55. Trad. Joaquim F. Pereira. São Paulo: Loyola, 2015. Isso confere ao homem a condição especial de encontrar-se na fronteira do espiritual e do corporal. Nas palavras de Henrique Claudio de Lima Vaz, o homem é “*horizon et confinitum*, e essa sua posição mediadora permite definir sua relação com a ordem do cosmos, com o tempo e com a história”. Cf. Henrique Cláudio de L. Vaz, *Antropologia filosófica* I. São Paulo, Loyola, 1991, p.70.

<sup>6</sup> Além dessa indicação, o estudo de Tomás é marcado pelo emprego conjunto dos tratados de Aristóteles (fundamentalmente os chamados *Libri Morales*), Nemésio de Emesa (*Sobre a natureza do homem*) e João Damasceno (*De fide orthodoxa*), todos os três já utilizados por Alberto Magno, em sua *Suma de Bono*. A principal tese aristotélica de Nemésio, conhecida por Alberto e Tomás, era aquela segundo a qual o homem é mestre de seus atos e responsável por sua conduta moral e autor

O que é o apetite para Tomás de Aquino? Nada mais do que a inclinação própria de um ente, tendência para seu bem ou fim. Nas *Questões disputadas sobre a verdade* (*De ver.* q.22, a.4), temos uma apresentação clara sobre a sua caracterização: 1) o apetite é uma potência especial da alma; 2) comum aos seres animados e inanimados, e 3) princípio intrínseco de atividade, que conduz a um fim que lhe é exterior. O alcance dessas teses é enorme: 1) Tomás de Aquino considera o apetite em geral segundo as determinações da Física: “todas as coisas naturais são ordenadas aos efeitos que lhes convém”; 2) distancia-se de Agostinho por afirmar que a vontade (que é um apetite racional) não é um simples querer, mas uma potência racional que tem um fim determinado; 3) reconhece que na hierarquia dos entes criados temos, na parte superior, os seres que se movem a si mesmos, e na parte inferior, os que são movidos. Mas há seres, cuja composição de espírito e corpo, faz com que tenham uma parte motora e outra que é movida.

A questão 80 discute a afetividade ao perguntar se o apetite é uma capacidade especial da alma (em dois artigos), isto é, se o apetite é uma capacidade diferente das outras capacidades; e se ele é fundamentalmente distinto das capacidades cognitivas, discutidas anteriormente (*Suma teológica*. I. q.78-79).

O reconhecimento da afetividade como uma potência especial da alma, tem como tese inicial a afirmação de que toda forma segue uma inclinação (*considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*). (*id*, 80,1c). Dado que a forma encontra-se de modo superior nos seres que participam de conhecimento do que nos que carecem dele, temos: um apetite natural que inclina algo a seu fim, sem que se tenha consciência

de seu destino. Cf. Alain De Libera, *La volonté et l'action. Cours du Collège de France 2014-2015*, Paris, Vrin, 2017, p.150.

desse fim (o exemplo de Tomás: em virtude de sua forma o fogo tende a subir), e um apetite elícito<sup>7</sup>, cujo bem ou fim são apreendidos. Como há diversas formas de apreensão, cada um dos apetites

“[...] é determinado em seu próprio ser natural, de tal modo que podem receber as imagens (*species*) das outras coisas. Por exemplo, os sentidos recebem as espécies de todos os sensíveis, e o intelecto, as de todos os inteligíveis. Dessa maneira a alma humana torna-se de certo modo todas as coisas pelos sentidos e pelo intelecto”<sup>8</sup>.

Reconhece-se assim uma potência sensível do apetecer que é distinta da potência espiritual. Das duas potências do conhecimento, decorrem dois gêneros de potências apetitivas: as sensíveis, que seguem o conhecimento sensível, e a vontade, que segue o conhecimento intelectual. São assim os apetites classificados em naturais, sensitivos e intelectuais. Tomás de Aquino tem em conta um princípio de ordem metafísico, no qual a noção de inclinação ao bem não é um simples dado de fato, mas exprime ele uma intenção divina, uma lei natural do ser manifestada na orientação à sua realização. A expressão aristotélica, na sua versão latina (*quod omnia*

<sup>7</sup> A questão do *De veritate* acima indicada (q. 22, a. 4) apresenta de modo detalhado a divisão dos apetites em natural, sensitivo e racional. A natureza racional como está mais próxima de Deus (na hierarquia das criaturas) tem uma inclinação de ordem superior. Sua inclinação não move necessariamente os apetecíveis que apreende, e pode inclinar-se ou não àquilo que lhe agrada, pois, tal movimento não é determinado senão por ela mesma. Nenhum ser pode determinar sua inclinação para o seu fim, se não conhece o fim e os meios de alcançá-lo. Isso é próprio dos seres racionais. Cf. Tomás de Aquino. *De veritate. Cuestión 22. El apetito del bien*. Trad. Juan Fernando Sellés. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico 131, 2001.

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, 80,1, ad 3.

*appetunt*), diz-nos Tomás de Aquino, refere-se não apenas às realidades que têm cognição e, por isso, são capazes de apreender o bem, mas também às coisas que carecem de conhecimento, pois tendem pelo apetite natural ao bem, segundo a ordenação do intelecto divino<sup>9</sup>. A inclinação de toda e qualquer coisa existe nela segundo o modo de ser dessa coisa. Assim, a inclinação natural está de uma forma natural nas coisas naturais, a inclinação que é o apetite sensível está de um modo sensível nos seres dotados de sentidos; e, igualmente, a inclinação intelectual, que é o ato da vontade, está de uma maneira inteligível no ser inteligente, como em seu princípio e sujeito próprio. Mais do que isso, o apetite animal, que segue o conhecimento, deseja algo não porque convém a um determinado ato específico (como a visão para a vista), mas “[...] porque isso convém absolutamente ao animal”<sup>10</sup>.

A questão acerca da vontade é introduzida no artigo 2 da questão 80, mesmo que não apareça o termo *voluntas* de modo explícito. Neste artigo Tomás distingue o apetite sensitivo do apetite intelectual<sup>11</sup>. O que deve ser

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética Nicomaco de Aristóteles*. I, 1, 1-18. Trad. Ana Mallea. 2ª edición, Pamplona: Eunsa 2001.

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, 80, 1, ad.3.

<sup>11</sup> Definição de *Voluntas* para Tomás de Aquino: “o ato da vontade nada mais é do que uma inclinação que segue a forma conhecida pelo intelecto, do mesmo modo que o apetite natural é uma inclinação que segue a forma natural. A inclinação de toda e qualquer coisa existe nela segundo o modo de ser desta coisa. Assim, a inclinação natural está de um modo natural nas coisas naturais, a inclinação que é o apetite sensível está de um modo sensível nos seres dotados de sentidos; e igualmente, a inclinação intelectual que é o ato da vontade, está de um modo inteligível não ser inteligente, como em seu princípio e sujeito próprio. Razão porque o filósofo se serve desta expressão no livro III Da alma: **a vontade está na razão**”. Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, 87, 4, c. (grifo nosso). A inclinação para as criaturas vem na forma dos *desejos*. Cf. Robert Pasnau, *Thomas*

destacado como essencial na formulação tomásica diz respeito ao modo pelo qual os objetos são concebidos por cada uma dessas potências: “é preciso dizer que o apetite intelectual é uma potência distinta do sensitivo. Uma potência apetitiva é uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo objeto apreendido. Em consequência, o objeto desejável apreendido é princípio de movimento sem ser movido, enquanto que o apetite move sendo movido, como diz Aristóteles, no livro III do *De anima*”<sup>12</sup>.

Tomás de Aquino descreve o apetite como passivo, e o faz a partir do modo de apreensão do seu objeto, como algo apreendido, capaz por si de mover o apetite. Este objeto pode ser descrito como exercendo uma “causalidade” sobre a vontade, tal como uma meta para a qual a vontade está ligada. Dentre as proposições condenadas pelo Bispo de Paris em 1277 estava aquela que afirmava ser o livre-arbítrio uma capacidade passiva e não ativa. Mais tarde, na segunda parte da *Suma teológica* e na Questão *De malo*, Tomás considerará o papel ativo da vontade.

Nos termos da questão 80 aqui considerada, Tomás está a ressaltar uma ambiguidade própria do objeto apetecível decorrente da sua apreensão por cada uma das potências, seja ela sensível ou racional: “deve-se dizer que não é acidental ao objeto desejável ser apreendido pelos sentidos ou pelo intelecto, mas isso lhe convém por si mesmo, pois o objeto desejável não move o apetite a não ser enquanto é apreendido. Em consequência as diferenças do objeto apreendido são por si mesmas as diferenças do objeto desejável”<sup>13</sup>. Um exemplo: ao ver uma maçã, tenho o desejo de prová-la, tenho um estímulo sensitivo, diferente quando quero comer essa maçã por

*Aquinas on Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.104.

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*. I,80, a.2, c.

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *ibíd*, I,80, a. 2, ad 1.

avaliar e julgar o seu valor nutritivo. A diferença intrínseca reside na capacidade ou não de raciocinar sobre o seu próprio ato.

As potências apetitivas têm duas configurações de objetos: 1) aqueles que agem sobre o apetite; 2) aqueles aos quais o apetite tende. A vontade tem um lado ativo e outro passivo: move e é movida. Assim, torna-se importante a relação entre o objeto e o seu efeito sobre o indivíduo humano.

O ato de uma potência frente ao objeto pressupõe uma união prévia com esse objeto que o determina. Para o conhecimento intelectual a especificação de seu ato se dá segundo uma semelhança (*similitudo*) que torna presente o objeto à inteligência. No caso da potência sensitiva, não há similitude do objeto na potência apetitiva, mas certa adaptação de ordem afetiva (*coaptatio*), que resulta do movimento primeiro do amor: “percebendo um objeto que me convém, ponho-me a amá-lo, e nesse amor e por esse amor até a minha vontade se conforma de algum modo a esse objeto que se torna efetivamente presente para mim”<sup>14</sup>. Tanto para o apetite intelectual quanto para o sensitivo, há uma inclinação cuja fonte primeira é o amor:

“Ora, ser atraído para algo, enquanto tal, é amá-lo. Portanto, **toda inclinação da vontade e também do apetite sensitivo tem a origem no amor**. Assim, porque amamos uma coisa, desejamo-la se está ausente; alegramo-nos quando ela está presente; entristecemos-

<sup>14</sup> Henri-Dominique Gardeil, *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino*, vol.2, São Paulo, Paulus, 2013, p.165.

nos quando estamos separados dela; e odiamos aquilo que nos desviam do amado, e nos enraivecemos contra isso”<sup>15</sup>.

A descrição dos apetites a partir de seus objetos reconhecerá uma distinção fundamental na potência sensitiva: a presença do apetite concupiscível e do apetite irascível (*Suma teológica*. I. 81,2). A potência intelectual tem somente a capacidade racional. A concupiscível e a irascível são definidas na medida em que os seus objetos nos inclinam para algo: pela primeira a alma é inclinada a perseguir o que é agradável e rejeitar o que é prejudicial; já a segunda, impele o animal a resistir àquilo que se lhe opõe. Tomás vale-se do seguinte argumento: “é preciso considerar o seguinte: as coisas corruptíveis da natureza devem ter não só uma inclinação para conseguir o que lhes convém e fugir do que lhes é nocivo, mas ainda uma inclinação para resistir às causas da corrupção e aos agentes contrários que põem obstáculo à aquisição do que convém, e produzem o que é danoso”<sup>16</sup>.

Uma dificuldade se impõe: por que as distinções entre as inclinações de prazer e resistência a algo fornece a divisão do apetite sensitivo, enquanto que a vontade permanece unificada pela razão? Tal resposta aparece mais adiante (*Suma teológica*, 82.5) ao Tomás investigar se a vontade pode ser distinguida em concupiscível e irascível. A resposta é negativa, porque a vontade unifica tudo aquilo que ela deseja “sob a concepção geral de bem”, e o apetite sensitivo é incapaz de fazer isso, pois é incapaz de alcançar os universais: “o apetite sensitivo se diversifica segundo as diferentes razões de bens particulares. Assim, a concupiscível se refere à própria razão de bem, enquanto é agradável aos sentidos, e concerne à natureza. A irascível,

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *Suma contra os Gentios*, IV, 19. (grifo nosso). trad. Joaquim F. Pereira. São Paulo, Loyola, 2017.

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I,81,2, obj. 3.

por sua vez, se refere à razão de bem, enquanto repele e combate o que é prejudicial. Mas a vontade se refere ao bem sob a razão universal de bem” (ibíd., 82. 5, c). A diferença de gênero assim estabelecida entre as potências apetitivas, mostra a diferença fundamental de como cada apetite opera: o julgamento baseado sob uma concepção comum de bem produz desejos diferentes daqueles proeminentes de estímulos sensitivos.

Se o apetite sensitivo pode ser entendido como uma resposta a certo estímulo, o apetite racional avalia e julga se determinada alternativa (a ser escolhida) satisfaz a concepção daquilo que é entendido como um bem. A vontade é um apetite racional e as ações voluntárias devem ser escolhidas pela vontade. Tomás relaciona o desejo da vontade com o agir segundo razões, o que parece tornar plausível o fato de que ações voluntárias são escolhidas pela vontade. Deste modo, a escolha voluntária implica razão, de modo que é impossível uma escolha sem conhecimento, mas ela não deixa de ser sum apetite, um dinamismo interno de sua natureza, alterado pela razão.

Em outras palavras, a vontade é uma capacidade que permite ao seu possuidor inclinar-se a objetos intelectualmente apreendidos como bons e afastar-se de objetos reconhecidamente maus. As ações de tal vontade são precedidas de certa cognição intelectual, não no sentido de que entender produza volições, mas de que a razão possa fornecer a causalidade final/formal que especifique os movimentos nos quais o próprio apetite faz em resposta a fins ou formas conhecidas.

### **Intelecto e vontade**

O artigo 4 da questão 82 enfrenta um tema tradicional dentro da filosofia moral, aquele da relação entre inteligência e vontade na

determinação do ato humano livre: é a vontade que tem prevalência sobre o intelecto, movendo-o a querer isso ou aquilo, ou é o intelecto que direciona a vontade. Uma discussão que ultrapassa a própria esfera da moralidade e ganha contornos metafísicos na medida em que define propriamente o ser da criatura racional. Esse tema contribuiu de maneira bastante peculiar para definir as filosofias medievais, descrevendo-as segundo a denominação de intelectualismo ou voluntarismo<sup>17</sup>. A oposição entre o intelecto e a vontade, em grande parte presente nos autores dos séculos XIII e XIV, por vezes vista como um enfrentamento entre agostinianos e aristotélicos, é um desafio filosófico sobre o papel da vontade no domínio da filosofia moral.

As condenações de 1277 se fizeram, em grande parte, como reação ao intelectualismo da vertente aristotélica, donde agostinianos reagiram à possibilidade de se alcançar, pela filosofia, a felicidade mental. De fato, há uma determinação antropológica que caracteriza a oposição entre intelecto e vontade, formulada pela questão sobre qual é a faculdade mais nobre do homem: o intelecto ou a vontade? Em outros termos, seria o homem livre pela sua inteligência? Alain De Libera lembra que do ponto de vista filosófico, as condenações de 1277 tinham como pano de fundo articulação entre o juízo e a vontade. Na investigação do estudioso francês sobre a

<sup>17</sup> Tal distinção demarca uma oposição escolar, reducionista e de coloração neoescolástica. Intelectualismo e voluntarismo aparecem na reflexão de um autor como Rousselot, nome importante na retomada dos estudos sobre Tomás de Aquino no início do século XX na França, para expressar concepções de ordem historiográficas que servem para descrever uma “escolástica voluntarista, representada por Sto. Anselmo, Roberto Grosseteste, Duns Scot etc.”, distinta de um “intelectualismo tomista”. Cf. Pierre Rousselot, *O intelectualismo em Tomás de Aquino*. São Paulo, Loyola, 1999, p. 24.

vontade, responder pela questão “o que é o homem’ implicava em saber se o homem era livre ou não”<sup>18</sup>.

Das objeções desse artigo 4, destaco a ideia de que a inteligência move a vontade porque (1) é superior à vontade, sendo anterior e mais nobre, e 2) apreende o objeto apetecível e o oferece à vontade. Para a economia da discussão sobre a ação humana, vale reter o argumento em sentido contrário extraído de Damasceno, segundo o qual algo “está em nós” (*in nobis*) pela vontade. Esta expressão reenvia para o sentido de que algo está em nosso poder, uma formulação já entrevista por Aristóteles: podemos fazer por nós mesmos aquilo de que somos capazes, de fazer algo, como também o seu contrário. Para Damasceno a ação é uma atividade racional, isto é, guiada pela razão (*De fide orthodoxa*), uma ideia retomada do modelo aristotélico pelo intermédio de Nemésio.

No corpo do texto deste artigo 4, a explicação de Tomás defende a conhecida ideia de que o intelecto move a vontade quanto à sua finalidade, como a causa final move a causa eficiente, na medida em que propõe o bem conhecido; e a vontade move o intelecto quanto ao exercício de seu ato, bem como as outras potências da alma, exceto aquelas potências da alma vegetativa<sup>19</sup>. Mas é na resposta à primeira objeção que aparece a ideia central dessa discussão, aquela da implicação mútua desses dois atos. Vale citar o texto na íntegra:

<sup>18</sup> Cf. Alain de Libera, ob. cit., 2017, p.149.

<sup>19</sup> A ideia segundo a qual a vontade move todas as outras potências e também a si própria, é uma importante contribuição agostiniana à doutrina da ação humana em Tomás de Aquino. A esse respeito, cf. Thomas Hibbs (ed.) *On human nature*, Indiana, Hackett Publishing Company, 1999, p. xvii.

“Por aí, se pode ver que essas duas potências **se implicam mutuamente** em seus atos: pois o intelecto conhece que a vontade quer, e a vontade quer que o intelecto conheça. Por igual razão, o bem está incluído na verdade, enquanto é uma verdade conhecida, e a verdade está incluída no bem, enquanto é um bem desejado”<sup>20</sup>.

É na parte final da discussão sobre os atos estruturados da vontade (*Suma teológica*, I, II Q. 17), que aparecerá o conceito que servirá de síntese para exprimir a conjugação harmoniosa de vontade e intelecto: aquele de *imperium*<sup>21</sup>. Trata-se aqui dos atos imperados da vontade, isto é, comandados pela vontade. Enquanto o ato elícito é ele mesmo um ato específico (seja na compreensão da escolha, julgamento e uso), o ato imperado designa a conjugação de um ato sobre o outro. Trata-se de uma ordem, uma comunicação de ordem que é expedida, seja da razão sobre a vontade, ou da vontade sobre as faculdades inferiores. No do ato da escolha, a ordem do *intellectus* recai sobre a *electio* da vontade ou sobre o *iudicium* da razão. Na ordem está o aspecto concreto da execução de uma decisão. Imperar é mover alguma coisa, “é um ato da razão que pressupõe o ato da vontade”<sup>22</sup>. Há uma interconexão entre esses atos, pois quando a

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 82, a. 4, ad1, grifo meu.

<sup>21</sup> O sentido primário desse termo latino está associado ao poder que alguém exerce sobre outro, recebendo na linguagem política e militar o seu emprego mais comum. Seria mais apropriado traduzir o verbo *imperare* em português por ordenar ou comandar, pois no contexto ético tomásico significa a conjugação de um ato da razão, que estabelece uma ordem, com um ato da vontade, que dá impulso e faz agir.

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I,II q.17,a.1, resp. Em outra passagem da *Suma de Teologia* ao falar da conjugação das faculdades espirituais, Tomás de Aquino fala de uma inclusão mútua: “intellectus et voluntas se includent”. Cf. Tomás de Aquino, *ob. cit.*, I, q.16, a.4, ad 1<sup>um</sup>.

razão reflete sobre o querer e a vontade quer refletir, a vontade é posterior à razão: “e porque a virtude do ato anterior permanece no ato posterior, dá-se às vezes que há algum ato da vontade no qual permanece virtualmente algo do ato da razão”<sup>23</sup>. Imperar ou comandar é um ato da razão porque o que impera ordena o que é imperado para agir, “intimando ou advertindo”<sup>24</sup>.

Dar ordens é próprio do intelecto e não se encontra nos animais. A execução de uma decisão para atingir determinado fim é consecutiva a uma ordem. Na execução de uma ordem, os atos são realizados em função dessa ordem e formam entre si uma unidade. Os atos das potências inferiores da alma são determinados pela ordem das faculdades superiores, e formam, assim, o ato humano, assim como um instrumento e a causa principal realizam conjuntamente uma determinada ação. Há unidade da vida interior no pensamento de Tomás de Aquino.

A ordem é um ato do intelecto para que algo seja feito e tal ordem é dirigida primeiramente à vontade. O homem dotado de razão e sensibilidade, comanda os atos da vontade<sup>25</sup>. Mas esses atos comandados pela razão não são os primeiros atos da vontade, pois esta é ela mesma ordenada ao bem. O que temos até aqui é a definição de império como um ato da razão contendo um impulso voluntário. O império liga-se à virtude da prudência.

Pode-se, assim, sintetizar a concepção de vontade para Tomás de Aquino de três formas: 1) a vontade se autodetermina para a realização de seu ato, isto é, ela própria se move; 2) a vontade, ao escolher determinado

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *ibíd.*, a.1, resp.

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, *ibíd.*

<sup>25</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, q.17, a.5, ad 2<sup>um</sup>.

bem, é precedida por um ato do intelecto; 3) a felicidade como causa última de toda ação humana move a vontade de modo necessário.

## 2. Vontade e Paixão

### Obediência à razão, até certo ponto.

Como as paixões concupiscível e irascível se comportam, em face de uma potência espiritual que lhes é superior? Há submissão das paixões à razão? Não é difícil constatar, pela autoridade bíblica, a não obediência dos apetites à razão, seja pela simbolização da serpente (Gn 3,1-7), evocada muitas vezes por Agostinho, seja no combate do corpo contra o espírito, como em S. Paulo (Rm 7,23). Se considerarmos a própria constituição da natureza humana, em que a faculdade sensível é inferior à razão, mesmo assim não será difícil aos sentidos não obedecerem à razão, uma vez “[...] que não vemos nem ouvimos segundo nossa vontade”<sup>26</sup>.

Tomás de Aquino não aceitará a ideia de cariz estoico da paixão como doença ou perturbação da alma; mas, ao reconsiderar criticamente essa posição, mostrará que somente podemos assim concebê-la quando as paixões carecem da moderação da razão (*cum carente moderatione rationis*)<sup>27</sup>. Essa função, no âmbito da razão, será outorgada à cogitativa/estimativa. O apetite sensitivo nos animais move-se naturalmente pela estimativa (como no clássico exemplo da ovelha que foge, ao ver o lobo). No homem, a cogitativa ocupa o lugar da estimativa, sendo uma espécie de “razão particular”, cujo traço distintivo é comparar

<sup>26</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, 81, 3, obj. 3.

<sup>27</sup> Informação importante para o nosso propósito, que aparece em *Suma teológica*, I, II, 24. a.3.

as representações individuais. O apetite sensitivo é movido por essa “razão particular”.

A cogitativa tem como fonte de seu exercício tanto o dado sensível exterior quanto as imagens utilizadas e evocadas pela inteligência, sendo o seu ato primordial aquele de fazer a síntese das representações concretas: ela compara os dados adquiridos com os dados do mundo sensível. É importante o aspecto ontológico que confere à cogitativa, à imaginação, à afetividade sensível, a condição de ser mais perfeita no homem que nos animais: é essa *influentia* das faculdades espirituais – inteligência e vontade – que dará a essas capacidades concretas uma maior suscetibilidade. Tal afinidade as tornará aptas a colaborar com as faculdades espirituais, a fim de receber delas sua influência. Podemos reconhecer em nós a experiência da moderação de nossas emoções, quando aplacamos a cólera que nos abate, ou o medo que nos aflige; ou, de modo contrário, quando ampliamos essas emoções.

A afetividade sensível é submetida à vontade naquilo que diz respeito à execução propriamente dita: de forma imediata, nos animais, uma vez que o movimento segue imediatamente o apetite, por exemplo, a ovelha que foge imediatamente ao avistar seu suposto predador; e de modo não imediato, como ocorre no homem, ao esperar a ordem do apetite superior, aquele da vontade. A ideia que está em jogo aqui vem de Aristóteles (*De anima*, iii, 11, 3), segundo a qual, nas potências ordenadas, a segunda (inferior) não se move senão em virtude da primeira (superior).

É com o auxílio de vocabulário político que Tomás de Aquino pensará não apenas a submissão das paixões à razão, mas também o seu limite. O político serve para pensar o psicológico: “[...] é preciso considerar no animal, um poder despótico e um poder político: a alma domina o corpo

por um poder despótico, o intelecto domina o apetite por um poder político e régio”<sup>28</sup>. O poder despótico é próprio daquele que comanda escravizados, que não têm capacidade de resistir à ordem superior, porque nada têm de próprio (*quia nihil sui habent*). Por sua vez, o poder político e régio é aquele que comanda homens livres, os quais, mesmo submetidos a um chefe, têm algo próprio que lhes permite resistir ao superior (*tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio*).

Vejamos para o caso da sensibilidade. A alma domina o corpo de um modo despótico, os seus membros não resistem, movendo-se tão somente segundo os desejos da alma, como as mãos e pés que recebem um impulso da vontade. Agora, a razão comanda sob a forma de um poder político o apetite sensível que tem algo de próprio e que, por isso, é capaz de resistir à razão (*quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti império rationis*). Ora, a afetividade pode entrar em ação não apenas sob o impulso da cogitativa no homem (estimativa no animal), mas também pela imaginação e pelos sentidos (*ab imaginativa et sensu*). Sabemos, pela nossa experiência, diz Tomás, que os apetites concupiscível e irascível se

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, 81, 3, ad 2. O exemplo aparece na *Política* (I,1254 b 5-7) de Aristóteles, a partir da ideia de comando e obediência, da alma sobre o corpo e também entre as partes da alma. O apetite (*oréxis*) é correlato prático da afirmação e negação, isto é, indica aquilo que deve ser buscado e evitado. A presença de um elemento intelectual sobre o apetite garante a sua correção, já que por si mesmo o apetite dirige-se a um bem que é *aparente*. Cf. Aristóteles, *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, Veja, 1998. No comentário à *Política* (*In politicorum*, cap.3), Tomás atém-se à definição de poder despótico e político, nos mesmos termos de Aristóteles. Cf. Tomás de Aquino, *Commentaire du traité de la politique d' Aristote par S. Thomas d' Aquin*. Paris, Le docteur Angélique free, 2015.

opõem à razão, quando sentimos ou imaginamos algo como agradável que a razão proíbe, ou algo desagradável que a razão prescreve.

### **A razão movida pelo apetite sensitivo.**

O apetite sensitivo através das paixões não pode agir diretamente sobre uma potência espiritual, sendo esta imaterial e superior, contudo, pode fazê-lo de um modo indireto, pelos sentidos e imaginação, subvertendo a representação do bem, exprimindo como bom e desejável o objeto que o atrai. Já vimos que aquilo que é apreendido sob a razão de bem e conveniente move a vontade, seja a título daquilo que se propõe, seja a quem se propõe. Agora, sob uma paixão, o homem volta-se para algo particular: vê como conveniente para si o que não veria sem paixão, como o que parece bom a um homem enraivecido e não o é para aquele que está tranquilo<sup>29</sup>. É de dois modos que acontece tal mudança, num homem dominado pela paixão: 1) ele fica de tal modo preso a ela, a ponto de perder a sua razão, como acontece com aqueles tomados por uma fortíssima ira ou concupiscência (*propter vehementem iram vel concupsicentiam*), os quais se tornam furiosos, o que não ocorre sem transmutação corporal (*non sine corporali transmutatione*); 2) noutras vezes, a razão não é totalmente dominada pela paixão, de sorte a restar algum juízo livre da razão (*iudicium rationis liberum*), permanecendo, assim, algum movimento da vontade<sup>30</sup>.

Uma tese sobre a condição da natureza humana, de como o homem está disposto segundo as suas diversas partes da alma, explicita a relação entre paixão e razão. O ato do apetite sensitivo não está totalmente em poder do agente, no sentido de que não se submete totalmente ao império da razão,

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, II, 9, 2c.

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, II, 10, 3, c.

pois, numa potência de órgão corporal, o seu ato depende tanto da potência da alma quanto da disposição do órgão corporal, como é o caso da visão, que depende da potência para ver e da qualidade dos olhos, os quais podem criar algum obstáculo à consecução do ato de ver (cf. I, II, questão 17, art. 7). Por constar de duas naturezas (*duae naturae*), a intelectual e a sensitiva, pode acontecer encontrarmos (1) uma alma na qual a parte sensitiva esteja totalmente subordinada à racional, como nos virtuosos (*virtuosis*), ou (2) quando a razão está completamente dominada pela paixão, como nos dementes (*in amentibus*), ou (3) apenas parcialmente, quando a razão, ainda que obnubilada pela paixão, permanece livre de algum modo, e assim pode repelir totalmente a paixão ou se abster de segui-la<sup>31</sup>.

Tomás não aceita preliminarmente o papel dominante que as emoções ou paixões exercem sobre a condição do homem. Ele parece indicar (postular) que o domínio das potências espirituais sobre a sensibilidade, por intermédio das virtudes, seja a coragem, seja a temperança, são indicadores de uma educação interior, não coercitiva, mas formativa. O mesmo é possível pensar acerca da virtude da prudência, a quem cabe o império da razão, que tem um papel importante a desempenhar no domínio da ação.

### **3. Livre arbítrio da vontade**

É sob a compreensão do livre-arbítrio enquanto conjugação de razão e vontade que a dimensão da ação humana é considerada mais detalhadamente por Tomás de Aquino. A construção afirmativa do livre-arbítrio, de acordo com a questão 83 da primeira parte da *Suma de Teologia*, é articulada a partir de uma citação do Antigo Testamento

<sup>31</sup> *Ibíd.*, I, II, 10, 3, ad. 2.

“‘Deus criou o homem no começo e o deixou na mão de seu conselho’, isto é, de seu livre arbítrio”<sup>32</sup>. Essa referência ao livre-arbítrio parece apontar para a capacidade (interior) que o homem possui de tomar decisões, o que corresponderia ao domínio de suas próprias ações. De um modo mais direto, Tomás de Aquino é levado a reconhecer a existência do livre-arbítrio a partir da afirmação da vida moral, pois sem ele “os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as recompensas e os castigos seriam vãos”<sup>33</sup>. A liberdade apresenta-se como parte essencial da moralidade. Isso pode ser comprovado pela consideração do ato (livre), em outras palavras, pelo modo de ação que corresponde ao homem, o que se torna mais claro quando comparado às outras criaturas. Há seres que agem sem julgamento (seres inanimados); há seres que agem com julgamento, mas não são livres (animais). Deve-se admitir que os animais possuem, cada um segundo sua constituição natural, uma espécie de ‘conhecimento’ que funciona tal como um julgamento, como no exemplo já indicado da ovelha que foge ao avistar o lobo. E por fim, há a criatura humana que age segundo um julgamento, pelo qual procura ou evita aquilo que deve. Esse julgamento (livre) pertence à capacidade cognoscitiva, cabendo à razão (em seu uso prático), o exercício próprio da comparação (*collatio*) entre as diversas realidades que se apresentam diante de si. Não se trata de um julgamento da esfera especulativa, mas da decisão prática, que não é outra coisa do que a escolha (*iudicium electionis*).

A operação da razão se abre para a esfera das realidades contingentes, de modo que ela se apresenta diante de coisas diversas (*se habet ad diversa*) e não é determinada a uma só coisa (*ad unum*). Deve-se notar que para Tomás a ação humana é aquela em que o homem (1) tem o domínio

<sup>32</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q.83, a.1, sed contra. A citação bíblica é de *Eclesiástico*, 14,15.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, I, q.83, a.1, resp. Ver também Tomás de Aquino, *De veritate* q.24, a.1.

de suas ações, isso pela conjugação, e não composição, de razão e vontade, (2) e que procede de uma vontade deliberada<sup>34</sup>. O que permite ao mestre dominicano dizer, nesta mesma passagem, que o livre-arbítrio é a faculdade da vontade e da razão. Ademais, os atos humanos são reconhecidos como voluntários, por terem o princípio de seu movimento em si mesmos (*in agente*), em vista de um fim, o que pressupõe que este fim seja conhecido.

O ato livre é assim reconhecido mediante a presença do julgamento, que como tal pertence à capacidade cognoscitiva do homem, em outras palavras, à sua razão. Deve-se frisar que o livre-arbítrio é para Tomás uma potência (= capacidade) da alma, e não um hábito, pois segundo este o homem seria inclinado naturalmente para certos objetos. Como será possível entender o poder próprio do livre-arbítrio? Poderíamos reconhecê-lo como a capacidade racional presente no ato de julgar, que ao comparar escolhe aquilo que é considerado melhor?

O livre-arbítrio é uma potência apetitiva e a eleição (*electio*) é o seu ato próprio. Tomás relembra a definição de *electio* como ‘o desejo das coisas que estão em nosso poder’, de acordo com as palavras de Aristóteles em sua *Ética Nicomaquéia*<sup>35</sup>. É de um modo duplo que essa escolha será considerada: previamente à escolha existe a deliberação (*consilium*), pela qual o homem pondera, compara e julga aquilo que de melhor pode ser estabelecido para determinada ação; e depois, tem a possibilidade de aceitar ou rejeitar aquilo que é julgado. O primeiro diz respeito à faculdade cognoscitiva; o segundo, à capacidade apetitiva. Toda escolha recai sobre os meios pelos quais (sempre em poder do agente) pode-se alcançar o fim

<sup>34</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I,II, q.1, a.1, resp.

<sup>35</sup> Aristóteles, *Ética Nicomachea*, III,5,1113, a 9-12. Trad. Carlo Natali. Bari: Laterza & Figli, 1999.

desejado. Esta dupla constituição permite a Tomás relembrar a tese de Aristóteles que faz da escolha ou um intelecto que deseja, ou um desejo que julga.

O termo grego *proairesis* comumente traduzido por escolha tem seu registro filosófico na *Ética Nicomaquéia*, inicialmente no livro III (caps. 2 e 3), quando do desenvolvimento da análise sobre as virtudes morais e, depois, no livro VI (cap. 2), ao considerar a ação moral. O prefixo do termo indica a ideia de que algo é feito antecipadamente, como se na escolha houvesse um momento anterior que dele resultasse a escolha propriamente dita. Esse momento anterior é o trabalho do logos prático, explicitado na deliberação (*boulesis*). Deliberar é um trabalho de investigação, coordenado pela razão com o fim de indicar qual deve ser a melhor escolha possível. Em termos filosóficos, cabe à deliberação a seguinte pergunta: como devo fazer algo? Assim, a escolha para Aristóteles é precedida pela deliberação e requer a presença da razão e pensamento: “a escolha é um desejo deliberado que depende de nós”<sup>36</sup>; em outros termos, a escolha é uma ação voluntária fundada racionalmente, isto é, deliberada e refletida. Escolha, deliberação e desejo são três termos presentes no coração da ética de Aristóteles e que definem o ato moral. Tomás é tributário desse pensamento, fato que permite vislumbrar a estreita relação entre o pensamento grego e o mundo cristão e perceber a formulação de uma filosofia cristã.

O julgamento implicado no reconhecimento do livre-arbítrio é pensado como a conclusão daquilo que é determinado pela razão, cabendo à vontade aceitar ou não tal determinação. Nesse sentido, a escolha recai, em sua determinação última, sobre a potência apetitiva. Deve-se ressaltar que

<sup>36</sup> Aristóteles, *ibíd.*, III,5,1113, a10.

a liberdade para Tomás apresenta o concurso (inter-relacionado) de razão e vontade, mas como a escolha dirige-se a um bem particular, ela deve ser entendida como um movimento apetitivo. O livre-arbítrio pertence à vontade.

A questão 13 *Suma Teológica* (I<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>) ao considerar a escolha como a constituinte fundamental do ato humano, demarca com precisão o papel desempenhado pela razão e pela vontade: a razão precede a vontade e ordena o ato; a vontade tende para um fim que é indicado pela razão. Valendo-se da analogia matéria/forma, Tomás afirma que o ato humano livre pertence materialmente à vontade e formalmente à razão. Uma dupla constituição, que uma vez mais Tomás faz questão de relembrar Aristóteles, para quem na escolha há a presença de uma inteligência que deseja e de um desejo inteligente. Assim, a escolha – da qual não podemos esquecer a noção de preferência de uma coisa em relação a outra – não pode ser a manifestação de qualquer desejo, mas daquele que possui um certo discernimento. Os animais irracionais não escolhem, pois são determinados “só para uma coisa” (*ad unum*), o que se explica pelo apetite sensitivo, pelo qual estes seres são determinados segundo a sua ordem natural, muito distinta da vontade humana. O homem pode manter-se independente em relação às coisas externas, pois fixa para si mesmo sua própria orientação, na medida em que conhece seu fim e os meios para alcançá-lo.

#### **4. Vontade como afecção**

Não é difícil encontrar resistências a essa concepção da vontade como apetite racional. Na Idade Média Duns Scotus recusou-se a pensar a vontade em termos de apetite racional e, apoiado em Anselmo de Cantuária, descreveu uma dupla inclinação no interior da vontade, para

aquilo que é reconhecido como vantagem para nós (*affectio commodi*) e uma inclinação para a justiça, para o bem em si mesmo (*affectio iustitiae*). Essa segunda concepção retém a ideia da capacidade de fazermos o bem independente do nosso próprio interesse; que para o teólogo Scotus reside na capacidade de amar a Deus por Ele próprio<sup>37</sup>.

A tese sobre a dupla afecção da vontade tem no diálogo de Anselmo, *A queda do diabo*, a formulação que ganhou notoriedade no debate medieval sobre a ação moral<sup>38</sup>. Ao considerar a própria vontade do anjo, Anselmo é levado a reconhecer que ele somente poderia querer a justiça ou uma conveniência: “nada podia querer a não ser a justiça ou a vantagem”<sup>39</sup>. Como pensar a queda do anjo? Certamente não seria por ele querer algo justo, mas por algum tipo de vantagem ou felicidade que motivaria a sua escolha. Convém considerar a segunda alternativa.

O sentido primeiro e essencial de *commodum* é aquele de relacionar-se com as satisfações básicas e vitais de toda criatura, por exemplo, aquela de

<sup>37</sup> A esse respeito, ver Robert Pasnau, *ob. cit.*, 2008, p.269. No mundo moderno Hobbes foi contundente ao dizer: “a definição de vontade vulgarmente dada pelas escolas, como *apetite racional*, não é aceitável. Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão”. Cf. Thomas Hobbes, *Leviatã*, I,6. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

<sup>38</sup> O diálogo *A queda do diabo* (=DCD) pertence, juntamente como os diálogos *Sobre a Verdade* (=DV) e *A liberdade de escolha* (=DLA), a uma trilogia sobre o tema da liberdade. Cítarei Anselmo a partir da edição crítica (Anselmo 1984), indicando a página e as linhas dessa edição. O tema da vontade será retomado em sua última obra o *De concordia* (=DC). Cítarei Anselmo a partir da edição de F.S. Schmitt. *S. Anselmi, Opera omnia*. Edinburgh, 1946. Após as abreviaturas, seguem respectivamente a página e as linhas, segundo esta mesma edição Schmitt.

<sup>39</sup> Anselmo de Cantuária: “nihil autem velle poterat nisi iustitiam aut commodum”, *DCD* 241:11.

preservar a vida ou a saúde<sup>40</sup>. A *commoditas* está relacionada também com a felicidade à qual aspira toda criatura racional: “Com efeito, da vantagem provém a felicidade, que quer toda natureza racional” (*DCD* 241:13-14). Anselmo, no cap. 12 do *DCD*, ao considerar a hipótese de um anjo criado por etapas (*per partes*), indica a presença de uma vontade natural (de felicidade) que evita as desvantagens e busca as vantagens, e que por fim move todas as outras vontades (*voluntas naturalis... qua voluntate se movet ad alias voluntates*) (*DCD* 254:24-26). Considerando-a em si mesma, essa vontade não é má, sendo-a somente quando consente à carne (*DCD* 285:3-5). O anjo na medida em que é uma criatura mais excelente que a humana, não poderia deleitar-se num bem inferior, carnal. Logo, a vontade de ser semelhante a Deus não é em si mesma um mal, pois, se o fosse, o filho de Deus não gostaria de ser semelhante ao Pai.

Nem sempre a busca dessas vantagens para a criatura em geral é realizada segundo uma forma justa. É o que acontece com o anjo desertor: ele buscou um acréscimo de felicidade de modo desmedido, estendendo sua vontade além da justiça: “ao querer de modo desordenado algo a mais que havia recebido, ele projetou sua vontade para fora da justiça”<sup>41</sup>. Com sua atitude espontânea, o anjo pecou: quis o que Deus não queria que ele

<sup>40</sup> Anselmo de Cantuária, *DC*, q. III, cap. 11.

<sup>41</sup> Anselmo de Cantuária: “plus aliquid quam acceperat inordinate volendo voluntatem suam extra iustitiam extendit”, *DC*, q. III, cap. 11. Para Duns Scotus (*De peccato Lucifer*), o pecado do anjo é descrito primeiramente como uma busca desordenada da beatitude: “nihil aliud regulat illam voluntatem non rectam nisi appetitus inordinatus et immoderatus illius maximi boni commodi; maximum autem commodum est beatitudo perfecta” (*Ordinatio II*, dist.6, q.2). Cf. Duns Scotus, *Duns Scotus on the will and morality*. Selected and translated with an introduction by Allan B. Wolter. Washington, The Catholic University Press, 1984, p. 464.

quisesse, quis ser desordenadamente semelhante a Deus<sup>42</sup>. Ao buscar esse “algo” a mais que poderia trazer-lhe alguma felicidade, ele abandonou e desprezou a justiça na qual estava. Anselmo, entretanto, não fornece nenhuma informação sobre a natureza dessa vantagem desejada de forma desordenada pelo anjo. À pergunta (*cuiusmodi commodum illud fuit*) do discípulo, o mestre responde de forma lacônica: “não vi o que foi aquilo”<sup>43</sup>. Essa atitude do anjo revela o traço concreto de uma vontade que, ao querer sair de si mesma, tende ou lança-se (*extendit... extra iustitiam*) para aquilo que julga ser o melhor para si. A vontade assim, em tensão, procura algo de modo desordenado. O pecado está associado à ideia de desordem, algo que impede que se alcance o fim último da criatura<sup>44</sup>.

A correlação entre *commodum* e *iustitia* aparece como propulsores da vontade do anjo. É pelo primeiro, e espontaneamente, que o anjo quis o que não tinha e o que não devia querer; ele pecou procurando desordenadamente algo que poderia lhe trazer um acréscimo de beatitude, encaminhando-se para além da justiça. A conveniência procurada pelo anjo é entendida nesse contexto como aquilo que constitui a beatitude, com aquilo que quer toda criatura racional: “Portanto, não podia querer senão a

<sup>42</sup> Nos termos de Anselmo de Cantuária: “voluit quod deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse deo”. Cf. Anselmo de Cantuária, *DCD*, 241:29-30.

<sup>43</sup> Anselmo de Cantuária: “quid illud fuerit non video”, *DCD* 244:1-3.

<sup>44</sup> Interessante ressaltar a compreensão do pecado a partir de uma visão literária como a fornecida pela personagem Célia Coplestone, da peça *Cocktail Party*, de T. S. Eliot. Esta personagem ao relatar ao médico seu atual estado de espírito – após o reconhecimento do fracasso de um relacionamento amoroso – diz sentir uma “sensação de pecado”, o que para ela não seria sinônimo de algo imoral. No esforço de explicar esse sentimento, a personagem fala de distorção, de um sentimento de vazio, de falência, como algo que deve ser expiado. Cf. T. S. Eliot. *Obra Completa*. Vol. II. Trad. Ivo Barroso. São Paulo, Arx, 2004.p.363.

justiça ou alguma vantagem. Com efeito, são as vantagens que constituem a felicidade, a qual deseja toda criatura racional” (DCD 241:13-14). Esta é uma primeira definição de felicidade. Costuma-se ver aqui uma oposição acentuada entre a aquilo que se entende como uma vantagem e a justiça, na qual a primeira seria a condição de possibilidade da felicidade. Posição essa diferente da tradição antiga que via nas vantagens o correspondente de coisas fugazes e insignificantes, aquelas que deveriam ser evitadas para a aquisição da verdadeira beatitude. Penso aqui na tradição latina, de um Cícero e Agostinho.

Anselmo oferece um segundo sentido de *commodum* de modo indireto, que é aquela que advém com a justiça: “Não obstante, agora chamo beatitude, não a beatitude com justiça, mas aquela que todos querem” (DCD 255:2-4). Essa beatitude proveniente da justiça será entendida como aquela que melhor expressará o bem moral. Distanciada dos bens inferiores, dos apetites carnis, a vontade de beatitude volta-se para aquilo que é mais digno e ao mesmo tempo enobrece a criatura. Ela será conhecida como *vera beatitudo*. No entanto, Anselmo é levado a reconhecer que Deus fez uniu, ao mesmo tempo, nessa criatura racional, uma vontade de beatitude e uma vontade de justiça. Esse procedimento se justifica, pois, recebendo apenas a vontade de beatitude, ela teria a possibilidade de se inclinar para as vantagens menores e baixas, as quais deleitam apenas os “animais sem razão” (*irracionales animalia*), não podendo jamais reconhecer aquilo que é melhor, e desse modo essa vontade não poderia ser propriamente chamada de justa ou injusta (DCD 257:18-29). No caso de apenas receber a vontade de justiça, o raciocínio é idêntico: a vontade seria determinada a querer apenas o que é justo (DCD 258:13-16).

A vontade deve se comportar de tal forma que busque ao mesmo tempo a beatitude e a queira com justiça. Desse modo, não basta apenas identificar essa dupla constituição do querer da vontade: é preciso afirmar um princípio segundo o qual a vontade de justiça modere os excessos da vontade de beatitude, sem, no entanto, coibi-la. A vontade governada pela justiça tem como exemplo aquele de um comandante que impede o desgoverno de seu navio, mantendo-o sempre na boa rota (*DCD* 26, 274:16-24). No caso da vontade, quando a justiça se faz presente, o querer persevera até o fim naquilo que é melhor.

Essa dupla constituição da vontade receberá na última obra de Anselmo (o *De concordia*) a designação de uma dupla afecção: para querer a felicidade e para querer a retidão (*DC* 11, 281:5-7). A afecção é aquilo pelo qual o órgão da alma humana é afetado para querer, seja para querer aquilo que é conveniente, seja para querer a justiça. Pela primeira, o homem quer sempre a beatitude e, pela segunda, quer ser reto. Esse par de afecções será considerado também segundo a relação de comando e obediência, relação essa que definirá a vontade reta. Temos, diz Anselmo, a vontade de justiça “para comandar e reger sob a orientação do espírito” (*ad imperium et regimen*) e a vontade de felicidade “para obedecer sem qualquer inconveniência” (*ad oboediendum sine omni incommoditate*) (*DC* 13, 286:9-14). A primeira foi dada por Deus em vista de sua honra; a segunda, em vista do bem-estar da criatura.

A formulação anselmiana da vontade postula que a criatura, neste caso a criatura angelical, pode livremente optar entre a felicidade e um bem em si mesmo. O que explica o ato pecaminoso pertence tão somente ao âmbito de sua vontade, pois ele quis de modo desordenado aquilo que lhe poderia trazer algum acréscimo de felicidade. O pensamento de Anselmo, como aquele de Scotus, destaca a ideia de que a vontade se autodetermina a

querer isso ou aquilo. A vontade possui, no vocabulário anselmiano, duas inclinações ou fins aos quais ela se dirige.

## **Conclusão**

Cabe ressaltar que o apetite é comum aos seres animados e inanimados, em relação aos quais é entendido como um princípio intrínseco de atividade, que conduz a um fim que lhe é exterior. Essa tese possui um grande alcance filosófico, seja por considerar o apetite segundo as determinações do mundo físico (todas as coisas naturais são ordenadas aos efeitos que lhes convém), seja por afirmar que a vontade (um apetite racional) é uma potência racional que tem um fim determinado, não sendo um simples querer, como Agostinho deixara entrever em seus diálogos filosóficos. O ato da vontade nada mais é do que uma inclinação que segue a forma conhecida pelo intelecto; ou, de outro modo, é a inclinação intelectual enquanto ato da vontade, que está de um modo inteligível no ser inteligente, como em seu princípio e sujeito próprio. Dirá Tomás, “a vontade está na razão” (*Suma teológica*, I,87, 4, c).

A sensibilidade não seria extirpada ou negada, mas apurada e fortalecida na ação moral. As paixões são um dado incontornável da natureza humana, pois, por elas amamos, nos deleitamos com certos objetos que desejamos, mas também nos encolerizamos, quando sentimos o desejo de vingarmos uma manifestação de desprezo, de humilhação ou insulto grave, ou ainda odiamos, quando a qualquer preço desejamos a destruição de alguém. No domínio propriamente moral, alguém não é julgado bom ou mau pela paixão que tem, mas pelas escolhas que faz. Não escolhemos as paixões. Somos responsáveis apenas pela maneira pela qual elas se submetem à nossa ação. É aqui que penso que devemos encontrar a forma do pensamento ético de Tomás de Aquino: a virtude do homem, a

sua excelência moral, é em grande parte determinada pela sua capacidade de reagir às paixões, mais diretamente, de como ele pode temperá-las. Daí o papel central da racionalidade e de seu domínio político sobre as emoções.

No tocante ao pensamento ético de Tomás de Aquino, ao se falar de uma vontade que se determina pelo conhecimento, de uma vontade enquanto um apetite intelectual, parece que o ato humano se distingue em grande parte por seu componente intelectual, diminuindo aquilo que pertence à vontade. Mas não é bem isso que ocorre. É certo que para Tomás não há ato da vontade sem que o intelecto mostre aquilo que é melhor para esta mesma vontade, ou dito de outro modo, que a vontade enquanto apetite intelectual ou racional procede da apreensão de um objeto por um juízo livre, como expressão da faculdade dos contrários (*Suma teológica*. I II, q.26, a.1). O ato voluntário inclui em si a apreensão de um fim e os meios para alcançar esse fim. Mas o voluntário diz respeito à escolha deliberada, que não é mais do que um ato da vontade. Tomás sabe que etimologicamente o termo voluntário pertence à vontade (*Suma teológica*. I II, q.6, a.2). Há no homem um assentimento da vontade, mesmo naquelas situações em que é dominado por um impulso ou apetite inferior, fazendo dele um ser responsável por seus atos.

## **¿El ser humano realmente enseña? Una respuesta del *De magistro* de santo Tomás a algunas aporías del *De magistro* de san Agustín**

*Jorge Medina Delgadillo*

### **1. Introducción y estructura del *De Magistro***

La q. XI del *De Veritate* es una de extensión más bien corta, y comparte junto con el capítulo 75 del libro segundo de la *Summa contra Gentiles*, la q. 117, a. 1 de la *Prima Pars* de la *Summa Theologica*, la epístola *De Modo Studendi* y algunos fragmentos del opúsculo *De Unitate Intellectus*, el privilegio de expresar el pensamiento del Santo respecto a la educación. A pesar de estar teñida toda su obra de un ambiente pedagógico y ser ella misma una pedagogía en el terreno filosófico, que conduce al que la estudia de las evidencias a las grandes conclusiones y de los principios al fin último, Tomás quiso dejar una cuestión específica para tratar el problema de la educación, y esta cuestión es el famoso *De Magistro*.

El *De Magistro (DM)* contiene 128 párrafos y 7699 palabras, que juntas armoniosamente crean uno de los más bellos tratados de filosofía de la educación que la Filosofía haya dado a luz. Está compuesto de cuatro artículos: 1º Si el hombre puede enseñar y llamarse maestro o sólo Dios. 2º Si alguien puede ser maestro de sí mismo. 3º Si el hombre puede ser enseñado por un ángel. 4º Si enseñar es un acto de la vida activa o de la contemplativa. El primer artículo se compone, a su vez, de 18 argumentos en contra, 6 a favor, un gran corpus y la respuesta a los 18 argumentos en contra. Prosigue el segundo artículo, con 6 argumentos en contra, 2 a favor, el corpus y la respuesta a los argumentos; el artículo tercero posee 17

argumentos en contra, 6 a favor, el corpus y la respuesta a los 17 argumentos. Por último, el cuarto y más pequeño de los artículos tiene 5 argumentos en contra, 2 a favor, un *corpus* y las respuestas a los argumentos en contra.

La extensión de los artículos obedece a la importancia de estos, así, el primero de los artículos en orden parece serlo en importancia y extensión, pues él solo casi ocupa la mitad de la cuestión, seguido del tercero, el segundo y por último el cuarto. Nos centraremos en el primer artículo pues es el que directamente trata el problema agustiniano del maestro exterior y del Maestro Interior.

De modo general expondré sintéticamente los argumentos en contra del primer artículo, fundamental para la comprensión de los demás. Estos argumentos serán de auxilio para comprender los puntos álgidos de la cuestión no sólo magisterial, sino sobre todo educativa, en tiempos de Santo Tomás, y que en gran medida son el aliciente para que escribiera la q. XI. Las dificultades por resolver pueden ser categorizadas en: bíblicas, agustinianas, aristotélicas y especiales.

### **Bíblicas**

1.- Mt 23,8: Uno es su Maestro y a nadie llamen rabí.

7.- Rom 10,17: La fe nace de lo que se oye. A lo que la glosa añade: Dios enseña en el interior y el predicador anuncia lo exterior. Pero como el aprendizaje es un acto interior, sólo Dios enseña.

9.- Un verdadero maestro enseña la verdad, lo que equivale a iluminar el espíritu, pero dice Jn 1,9 que Dios ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Por eso, propiamente, el hombre no puede enseñar.

16.- Así como la culpa radica en la mente, así también la ignorancia. Y como dice Is. 43,25 “Soy Yo quien por causa mía borro tus pecados”, en consecuencia, sólo Él puede purificar el espíritu de la Ignorancia.

**Agustinianas** (extraídas sobre todo en el *De Magistro* y el *De Musica*)

2.- El hombre se vale de signos para enseñar, pero el conocimiento es superior a los signos, por lo que ellos son medios y efectos, y nunca los efectos superan la causa.

3.- Si se aprende por signos, el que aprende los conoce o los desconoce, si los conoce entonces no aprendió nada, pero si los desconoce tampoco, pues ignorada la significación de los signos no se puede aprender ninguna cosa.

4.- El sujeto del saber es el intelecto, pero los signos, único medio pedagógico, parecen corresponder a la fuerza sensitiva, luego, proponiendo signos nada se enseña.

5.- Si el saber es causado en un hombre por otro, el saber estaba en el discípulo o no. Si no estaba se afirma al mismo tiempo que el hombre es la causa última del saber en los demás. Si existiese en el alumno, de modo perfecto no sería necesaria la enseñanza, y si existiese en modo imperfecto, o a modo de razones seminales, ninguna virtud creada las puede depositar en el alma de otro, sino sólo Dios.

8.- Dice San Agustín que sólo Dios tiene cátedra en los cielos, pues enseña la verdad en lo interior, cualquier hombre, por el contrario, tiene respecto a esa cátedra la misma relación que el agricultor respecto al árbol.

11.- La ciencia es la descripción de las cosas en el alma, pero un hombre no lo puede hacer en otro, puesto que actuaría en su interior y usurparía el lugar de Dios.

13.- El saber conlleva la certeza del conocimiento, pero enseñar con signos no produce certeza, sino opinión o creencia.

15.- Fuera de Dios nada puede informar (metafísicamente) la mente, y como la ciencia es cierta forma de la mente, sólo a Dios compete enseñar.

17.- Se tiene un saber cierto de quien tiene la certeza en su palabra y esto sucede cuando se dice lo evidente. Pero la certeza se experimenta no consultado la voz exterior, sino consultado interiormente la verdad que reina en el espíritu, que es Cristo.

**Aristotélicas** (no son citas textuales, pero incluyen su vocabulario, psicología y metafísica)

6.- El saber es un accidente y el accidente no pasa de un sujeto a otro, siendo que la enseñanza es transmisión de la ciencia del maestro al discípulo, no puede haber enseñanza.

10.- Si uno enseña a otro lo hace pasar de sabio en potencia a sabio en acto, lo cual supone una mutación de la ciencia. Pero Agustín dice que la sabiduría que entra en el hombre no varía, sino que ella hace variar al hombre.

14.- Para que se logre el conocimiento se requieren dos elementos: la capacidad intelectual y la representación mental del objeto. Pero ninguna de estas dos cosas puede ser causada en un hombre por otro hombre.

### **Especiales**

12.- Es un argumento de autoridad: Boecio dice que por la enseñanza la mente del hombre es solamente excitada al saber. Pero excitar al saber y hacer saber son dos cosas distintas.

18.- Platónica: el alumno responde al maestro gracias a que él conoce las cosas tal y como el maestro las propone.

En las anteriores dificultades presentadas en los 18 argumentos en contra del primer artículo se pone de manifiesto el reto ante el que se enfrenta Tomás, por una parte, la posición dogmática del agustinismo, y por otra el averroísmo. A pesar de la existencia de multitud de textos que indirectamente tocan la cuestión educativa, Tomás dedica la q. 11 *De Veritate*, al tratamiento del problema. Allí se esclarecen problemas de índole gnoseológica, antropológica, ética, ontológica y teológica, en una sensata unidad y armonía.

## **2. Signo, realidad y verdad. La problemática contenida en el *De Magistro* de Agustín**

Hacia el 389, san Agustín escribió su *De Magistro*<sup>1</sup>, el cual comienza con una cuestión previa a toda cuestión pedagógica: ¿para qué sirve el

<sup>1</sup> Se recomienda la traducción al español de la BAC, o de Sanabria J. R. y Beuchot M., *Del maestro. San Agustín de Hipona y Del Maestro Sto. Tomás de Aquino*, México, UIA, 1990, p. 115.

lenguaje? A lo cual responde: “o para que enseñemos o para que recordemos”, que se reducen a un solo acto: enseñar, pues incluso aprendiendo o recordando exponemos o manifestamos –enseñamos– algo a nuestro interlocutor. Esta primera respuesta encubre ya el problema filosófico de la educación: ¿es simplemente que hablando el maestro transmite los conocimientos al alumno? Pero si el lenguaje expresa ideas, y las ideas expresan cosas, ¿cómo es posible que el lenguaje exprese y transmita la realidad? Esta antinomia entre palabra y realidad, Agustín la resuelve diciendo que las palabras son signos de las cosas, y como tales presuponen el contacto directo, el conocimiento previo de las cosas para después ser entendidas; así se expresa en el capítulo X: “Aprendo que la palabra es un signo cuando encontré de qué era el signo: lo que aprendí no fue por el significado, sino por la visión de la cosa. Por lo que, más bien, conocida la cosa se aprende el signo, que, dado el signo, se aprende la cosa”<sup>2</sup>.

Es en la anterior tesis, que se pone de relieve la preocupación de San Agustín: aprendemos cosas por medio de signos o comprendemos los signos gracias a las cosas. El obispo se inclinará en su síntesis, a las dos

<sup>2</sup> Recordemos que ‘enseñar’ proviene de dos palabras latinas ‘in’ ‘*signum*’: poner un signo a alguien para que aprenda. Y es que el fenómeno educativo precisa de signos o instrumentos para llevar a cabo su fin: la optimización del hombre, ya en su aspecto intelectual ya en el moral. Al respecto, Casotti afirma que la columna vertebral del problema educativo a lo largo de la historia consiste en la admisión de una *quaestio facti*: existe la educación, y en la indagación de una *quaestio juris*: ¿cómo es posible la educación? Pues bien, la condición de posibilidad de la educación se revela a través del acto mismo de enseñar, que necesita de signos para llevarse a cabo. Cf. M. Cassoti, “‘De Magistro’ di S. Agostino e di S. Tommaso”, en: A. Agazzi et al., *Questioni di storia della pedagogia*, Brescia, La Scuola Ed., 1963, pp. 122-123.

fórmulas, y así dice en el capítulo XI: “Quien enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier sentido del cuerpo, o también a la misma mente, lo que quiero conocer”; ante lo cual, la sensatez de Agustín reluce al indicar asimismo que nada se puede conocer sin signos, pues mostrar algo simplemente, no es mostrar su esencia, sino muchas veces su accidentalidad, lo cual no produce un conocimiento complejo y completo de la cosa; pero, a su vez, ningún signo –sensible y material– es capaz de indicar por sí mismo y suficientemente lo más esencial de las cosas, que es inmaterial, de tal manera que los conceptos, que son lo valioso de la enseñanza, no se reciben por palabras, gestos o demostraciones, en otras palabras, el magisterio parecería inútil. Pero no, San Agustín, buen platónico y gran cristiano, postula su teoría pedagógica del Maestro interior en el capítulo XI:

“La verdad que es consultada y enseña es Cristo que habita en el interior del hombre, esto es, la inmutable virtud de Dios y la sempiterna sabiduría. Confesamos que consultamos esta luz a fin de que, en cuanto podemos verla, nos muestre las cosas visibles (...) Cristo es la verdad que nos enseña interiormente”.

Parece entonces que el problema de la educación es resuelto: aprender, es sacar de sí mismo, de la intimidad, lo que de algún modo ya está allí. El maestro exterior reduce su función a la estimulación del alumno y de su actividad intelectual, y la tarea divina en el conocimiento humano es insustituible, ya que Dios infunde en nosotros la luz intelectual que nos posibilita la distinción entre verdad y error; sin esa iluminación divina la ciencia y la enseñanza no son posibles.

Antes de concluir este apartado, mencionemos un par de cosas. Primeramente, hay que entender que en San Agustín se funden el orden

natural y el sobrenatural, y esto que pareciera un *mélange* filosófico, no es sino una gran luz en nuestros tiempos, pues Agustín da su recto valor al conocimiento humano, a sus capacidades, al lenguaje y al magisterio y sus métodos, pero da un eminente valor a Dios, Verdad Eterna que habita en nosotros y desde nosotros nos enseña lo fundamental. Hay que situar además que el propósito de San Agustín no fue hacer una fenomenología de la educación o un tratado de pedagogía, fue expresar, en primera persona, el paso del error a la verdad, de las tinieblas a la luz. Es fundamental la tesis del Maestro interior que:

“Es el autor de los seres, el ilustrador de la verdad y el dador de la felicidad. Es también la causa del universo creado, la luz de la verdad que hay que conocer y la fuente de la felicidad que hay que gustar; en Él se halla la causa del existir y la razón del entender y el orden de vivir ya que es el hacedor de lo creado, la luz de lo que debe conocerse y el bien de lo que debe hacerse; así es nuestro principio, nuestra luz y nuestro bien”<sup>3</sup>.

Sin embargo, al final del escrito aparece cierta desvalorización por el lenguaje y los signos, al igual que la imposibilidad humana por transmitir ciencia sin aclarar del todo entonces el rol de ambos maestros, interno y externo, y si el segundo es necesario y útil.

El gran maestro de Hipona es quien abre una polémica interesante y por demás rica en frutos, tanto en materia filosófica como pedagógica. San Agustín propone un dilema en su *De Magistro* que le servirá de pie para generar su teoría del Maestro Interior, pero que no termina de resolver los

<sup>3</sup> *La ciudad de Dios*, I 8, c.5; c.10,2; c.4; c.9; c.10,1. Apud Sanabria J. R. y Beuchot M., ob. cit., p.24.

interrogantes prácticos y cotidianos del conocimiento humano. Agustín afirma que si el hombre enseña no lo hace sino por medio de signos, y los signos son el medio del conocimiento de las cosas de las que son signos; entonces, las cosas o son conocidas por el alumno previamente o no lo son, ahora bien, si lo son, el alumno no es enseñado por el maestro pues no aprendió nada nuevo, y si no lo son, tampoco es enseñado, por no ser conocida la significación de los signos. Ignorada entonces la significación de los signos, no podemos, mediante signos, llegar a saber algo. De ahí que, si el hombre cuando enseña no hace otra cosa que proponer signos, sea evidente que un hombre no puede ser enseñado por otro hombre. Sólo Dios tiene cátedra en los cielos, pues enseña la verdad en el interior; cualquier hombre, por el contrario, tiene respecto de esa cátedra la misma relación que el agricultor respecto al árbol.

### **3. El acto educativo visto por santo Tomás**

A esta paradoja agustiniana cabe hacer algunas anotaciones para lograr una mayor profundización.

El vocablo signo proviene del latín *signum*, que significa marca, enseña. En general, signo es cualquier entidad sensible que permite reconocer un hecho que no se percibe. La parte del signo que puede hacerse sensible es el representante, y la parte ausente, el representado. La noción de signo es, no obstante, compleja, ya que abarca términos como símbolo, señal, síntoma, indicio, representación, imagen, etc., que comparten como característica común el hecho de que, para quien los percibe e identifica, evocan la imagen de otra cosa.

Schaff comenta que:

“Todo objeto material, o la propiedad de ese objeto, o un acontecimiento material, se convierte en signo cuando en el proceso de la comunicación sirve, dentro de la estructura de un lenguaje adoptado por las personas que se comunican, al propósito de transmitir ciertos pensamientos concernientes a la realidad, esto es, concernientes al mundo exterior, o concernientes a experiencias internas (emocionales, estéticas, volitivas, etc.) de cualquiera de los copartícipes del proceso de comunicación”<sup>4</sup>.

De este modo, entendemos que el signo es un medio del conocimiento y de la comunicación; ciertamente implica un conocimiento previo del signo mismo, pero siempre dice relación a un conocimiento principal al cual se subordina, que es el de la realidad. El signo no proporciona el conocimiento completo, sino que conduce a él, es como la huella que se sigue para encontrar una dirección.

A la objeción agustiniana acerca de los signos, el Doctor Angélico responde:

“De los signos sensibles, recibidos por la potencia sensitiva, el entendimiento recoge las intenciones inteligibles que luego emplea para producir el saber él mismo. Pues los signos no son la causa eficiente y próxima del saber; lo es la razón que discurre de los principios a las conclusiones”<sup>5</sup>.

Gracias a la abstracción, el ser humano (cada alumno), logra una abstracción real de la forma substancial de la cosa a través de un proceso

<sup>4</sup> Schaff A., *Introducción a la semántica*, México, FCE, 1966, p. 180.

<sup>5</sup> *DM* a.1, ad 4.

intelectivo que inicia por los sentidos. Esta necesidad, característica del intelecto humano, ratifica la función que cumple el signo en la enseñanza. Realmente el signo es una condición necesaria para el aprendizaje y, aunque es causa instrumental, presenta una primacía en el orden temporal –no así en el causal–, la cual lo hace imprescindible.

Sin embargo, la enseñanza no se reduce a una mera exposición de signos, o bien, a una copia intelectual de los signos externos que muestra el maestro en la mente del alumno. Santo Tomás es claro al respecto<sup>6</sup>, pues el conocimiento no se realiza por el conocimiento de los signos, sino por algo más cierto, es decir, los primeros principios. Mas por la imposibilidad de nuestro intelecto de conocer directamente las formas substanciales de las cosas sino a través de su materialidad, es necesario que el maestro exponga al alumno signos que ayuden a éste conocer por sí la verdad que el maestro contiene e intenta exponer.

“Se dice que uno enseña a otro cuando por medio de signos le expone este proceso discursivo de la razón, el cual, de suyo, en sí lo hace mediante la actividad natural de la razón. Y, de este modo, la razón natural del discípulo, por las cosas que se le proponen a modo de instrumento, llega al conocimiento de las cosas desconocidas”<sup>7</sup>.

Una vez más hay que señalar la novedad del pensamiento tomista y su actualidad. Contra los tradicionalistas, la primacía en la educación no la tiene la enseñanza, que es mero instrumento, sino el aprendizaje del alumno, pues éste es quien por sí mismo llega al conocimiento de lo ignorado<sup>8</sup>. Tal es la bandera con que navegan las doctrinas cognoscitivistas

<sup>6</sup> *DM* a.1, ad 2

<sup>7</sup> *DM* a.1, co

<sup>8</sup> *DM* a.1, ad 11

desde el siglo pasado y el actual, bandera alzada hace ocho siglos por el brazo del Aquinate. Sin embargo, contra los que defienden el aprendizaje minusvalorando el magisterio, Tomás reivindicará la función magisterial, sobre todo la divina, que desde el interior del hombre educa.

El *De Magistro* de Santo Tomás arroja grandes luces acerca de la ciencia y el rol que ésta juega dentro de la educación humana, contemplando el proceso por el que se adquiere, la utilidad que ella reporta y el crecimiento humano que significa.

Hay que tener por sabido que la indagación pedagógica puede versar sobre la ciencia, como objeto de estudio, por dos causas: a) porque la pedagogía es la ciencia de la educación por antonomasia, y por eso, su objeto de estudio propio, a saber, la educación, es analizado desde un sistema, con un método, es decir, científicamente. b) Porque los contenidos educativos no son caóticos, ni están orientados a producir en el alumno confusión y falsedad, por el contrario, se ordenan a producir un bien en el alumno: la ciencia.

El primer artículo de la q. XI versa acerca del Magisterio divino, de sus similitudes y diferencias con el humano. Las posturas en contra del argumento tomista se reducen a dos: la de Avicena y la de Platón, y sostienen su pensar en tres distintas materias: la educación de las formas en los seres (ontología), la adquisición de virtudes (ética) y la adquisición de la ciencia (epistemología).

Avicena propugna por la tesis que sostiene que las formas de las cosas son dadas por una inteligencia suprema intelecto agente<sup>9</sup> que actúa sobre la materia e imprime de modo extrínseco las formas substanciales que hacen ser a las cosas lo que son, de ahí que los agentes causales inferiores no sean sino preparadores de la materia para que ésta reciba su nueva forma. En cuanto a la adquisición de virtudes opina que la causa de los hábitos honestos no es el hombre; el obrar de éste se reduce a prohibir el acto contrario a la virtud, para que la naturaleza humana se disponga a

<sup>9</sup> Existió una polémica acerca de la correcta interpretación del *De Anima* III, 5 de Aristóteles. Algunos interpretaron al intelecto agente como una inteligencia separada realmente del hombre, y por sus rasgos de perfección e inmutabilidad lo atribuyeron a Dios. Dentro de los partidarios de esta interpretación se encuentran Alejandro de Afrodisia y Avicena. El controvertido texto de Aristóteles es: ‘Puesto que en la naturaleza entera hay algo que sirve de materia a cada género (y es lo que tienen en potencia todos los seres del género), y otra cosa que es la causa y el agente porque los produce todos, como ocurre con el arte respecto de la materia, es necesario que en el alma también se encuentren estas diferencias. Y de hecho, hay por una parte el entendimiento que es análogo a la materia porque se convierte en todos los inteligibles, y por otra parte el entendimiento [que es análogo a la causa eficiente] porque los produce todos, y es un cierto hábito como la luz: porque en cierto sentido la luz hace pasar los colores de la potencia al acto. Y este entendimiento es separado, impassible y sin mezcla, ya que es por esencia un acto; pues siempre el agente es de una dignidad superior al paciente, y el principio a la materia. La ciencia en acto es idéntica a su objeto; por el contrario, la ciencia en potencia es anterior en el tiempo en el individuo, pero absolutamente no es anterior ni en el tiempo, y no puede decirse que este entendimiento unas veces piense y otras no piense. Una vez separado, es solamente lo que es, y sólo esto es inmortal y eterno. Pero no tenemos recuerdo porque es impassible, mientras que el entendimiento paciente es corruptible, y sin éste no se piensa nada’. R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*, Barcelona, Herder, 1982, pp. 68-69.

recibir en sí el perfeccionamiento que le proporciona el intelecto agente. Con respecto a la adquisición de la ciencia Avicena dice que las ideas fluyen en nosotros gracias al intelecto agente, como causa separada de nosotros.

Platón, por su parte, explica la aparición de las formas en la materia gracias a que preexisten todas ellas en acto a la materia, pero de un modo latente, de modo que el actuar del agente exterior no haga sino poner de manifiesto lo que antes estaba oculto, como cuando se saca brillo a algo corroído. Asimismo, las virtudes no surgen en el hombre gracias al actuar, sino que todas preexisten en el hombre, y su actuar hace que aparezcan y se manifiesten, pues el actuar bueno quita los impedimentos que hacen ocultarse las virtudes incoadas en nosotros por naturaleza, de ahí que las causas segundas no actúen realmente, sino que actúan por accidente, y ningún efecto puede atribuírseles propiamente a ellas. En cuanto a la ciencia, Platón opinaba que ésta era cocreada con el alma, y la enseñanza que se tiene durante la vida, al igual que la ciencia exterior, no son sino meros instrumentos que ayudan al alma a recordar lo que previamente ya sabía, por eso el adagio platónico aprender es recordar.

Para Santo Tomás ambas opiniones son erróneas, la primera por negar las causas próximas al atribuir todo a un agente extrínseco, que Avicena llama inteligencia agente, con lo cual deroga todo el orden causal del universo, que conecta a las creaturas que coexisten entre sí gracias a la causalidad, negando así la bondad del Creador que no sólo quiso que las creaturas fueran, sino que también actuaran. La opinión de Platón casi cae en el mismo error, pues reducir el actuar de las causas segundas a remover los impedimentos no es sino actuar por accidente, negando la real imputación en el orden político y ético, y la nulidad de la educación como vía de crecimiento real. La vía intermedia entre estas dos posturas es la de

Aristóteles y la de San Agustín, que el genio de Tomás unirá en una muy original y conciliadora síntesis: todo preexiste en nosotros, pero en potencia. Las formas que adquiere la materia realmente las educa un agente extrínseco y las hace existir en acto gracias a su preexistencia en potencia; similarmente sucede con la ética, pues las virtudes requieren una previa inclinación del alma, pero son consumadas por el ejercicio de los actos humanos; por último, y en lo que refiere a esta investigación, la ciencia preexiste en nosotros a modo de semillas (*semina scientiarum*) que son las primeras concepciones del intelecto, también llamadas primeros principios; en ellas se encuentran en potencia todos los conocimientos, pero de modo universal y seminal. La ciencia se adquiere realmente cuando el alma, por medio del intelecto –el propio de cada hombre– de esos conocimientos universales y generalísimos obtiene conclusiones en acto que le permiten conocer lo singular y concreto. Y esto puede ocurrir de dos formas, así lo dice santo Tomás:

“Así como se recupera la salud de dos modos, o por la simple actividad de la naturaleza o por la naturaleza con ayuda de la medicina, así también existe un doble modo de lograr saber: el primero, cuando la razón natural, por sí misma, llega al conocimiento de lo desconocido. Este modo se llama invención. El segundo, cuando alguien exteriormente ayuda a la razón natural y esto es lo que se llama enseñanza [...] El proceso de la razón que llega al conocimiento de lo desconocido en la invención no es otro que el de aplicar los principios comunes evidentes por sí mismos a materias determinadas y proceder luego a algunas conclusiones particulares y de éstas a otras; de donde, según esto, se dice que uno enseña a otro cuando por medio de signos le expone este proceso discursivo de la razón, el cual, de suyo, en sí lo hace mediante la actividad natural de la razón. Y, de este modo, la razón natural del

discípulo, por las causas que se le proponen a modo de instrumento, llega al conocimiento de las cosas desconocidas. Y, del mismo modo que se afirma que el médico produce la salud del enfermo, actuando la naturaleza, así también se dice que un hombre causa el saber en otro mediando el ejercicio de la razón natural de este segundo. Y esto es enseñar, de donde se afirma que un hombre enseña a otro y que es su maestro” (a.1, co).

Es así como dos son los grandes pilares de la ciencia y consecuentemente los basamentos epistemológicos de la educación: el intelecto y su función generadora, y los primeros principios del conocer como principios potenciales de todo ulterior conocimiento.

Por último, la educación perfecciona el intelecto en orden a su bien. El intelecto ama la verdad, ella es su bien. El intelecto está hecho para la verdad y la busca como su bien connatural.

Aunque el objeto propio y directo de nuestra inteligencia es la *quidditas abstracta rerum materialium*, o sea, la esencia de las cosas materiales, el objeto común de la inteligencia es el ser. El entendimiento humano entiende el ser y llega a su captación a través de la abstracción de las esencias de lo sensible, esto debido a que todo objeto material se halla afectado por una relación trascendental a la cantidad concreta, es decir, las cosas se hallan constreñidas a realizarse cuantitativamente. Incluso en el hombre, el espíritu se ve limitado por una materia concreta y específica que lo condiciona a obrar de tal o cual modo, a captar la realidad por medio de los sentidos y hasta después conocerla en la inteligibilidad que posee.

## Tomás de Aquino y la época de los poetas teologizantes. El caso particular de Homero

*José María Felipe Mendoza*

### Introducción

Los nombres<sup>1</sup> de Homero, Hesíodo y Orfeo efectivamente aparecen en diversos tratados de Tomás de Aquino. No son los únicos<sup>2</sup> a los que se refiere bajo la categoría de poetas teólogos<sup>3</sup>, pero sí son aquellos mencionados con mayor frecuencia. Homero es citado en el *corpus*

<sup>1</sup> Nota bene: la bibliografía sobre la Grecia homérica, hesiódica y de los cultos órficos pretende ilustrar un paralelismo con la visión de Tomás de Aquino. Bajo este respecto, sólo en las notas a pie podrá observarse una introducción a ciertas compatibilidades parciales en la lectura que realiza el Aquinate del espíritu de época.

<sup>2</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Sent. Meta.*, lib. 1 l. 4 n. 15: “quod apud Graecos primi famosi in scientia fuerunt quidam poetae theologi, sic dicti, quia de divinis carmina faciebant. Fuerunt autem tres, Orpheus, Museus et Linus, quorum Orpheus famosior fuit. Fuerunt autem tempore, quo iudices erant in populo Iudaeorum”. Si bien el pasaje pondera la reputación científica de los poetas teólogos, Museo aparece mencionado en el *corpus thomisticum* 2 veces y Lino, 3.

<sup>3</sup> Orfeo particularmente es mencionado como filósofo, poeta teólogo y cuasi poeta teólogo. Cf. Tomás de Aquino, *Sent. De anima*, lib. 1 l. 12 n. 13: “Sciendum est quod Orpheus iste fuit unus de primis philosophis qui erant quasi poetae theologi, loquentes metricè de philosophia et de Deo, et fuerunt tantum tres, Samius, Orpheus, et quidam alius”.

*thomisticum* 37 veces; Hesíodo, 14 y Orfeo, 12<sup>4</sup>. Con todo, pudiera preguntarse por el auténtico interés del Aquinate respecto de aquellos poetas, dado el caso de la poca relevancia estadística. Sin embargo, esta objeción es relativa. Los nombres están allí, dispersos entre los tratados. Por tal motivo, solo ha quedado indagar la razón de su mención, la cual pareció resolverse por dos vías complementarias. Por la primera, los nombres de los poetas no se reducen al hecho de que Tomás comentó los tratados filosóficos aristotélicos. Por la segunda, su saber quedó principalmente encauzado por el lugar que les asigna en la historia de la filosofía. Sólo ahora, dada aquella aclaración, conviene interrogar sobre la importancia del *locus* de los poetas teólogos respecto de los teólogos

<sup>4</sup> Cf. Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Paidós, 2010: 325-326: “en la época clásica se citaban escritos de Lino, diversos tratados filosóficos y místicos que figuraban con su nombre. [En una de sus leyendas] se lo consideró hijo de Hermes –pues Hermes es el dios de la ciencia, en particular el dios de la ciencia del lenguaje– o de Eagro, con el cual resultaba hermano de Orfeo. Con éste se tendía a asimilarlo cada vez más”; Para el caso de Museo (p. 368), se considera, “según las diversas tradiciones que habría sido amigo, discípulo, maestro, hijo o simplemente contemporáneo de Orfeo. Desde la antigüedad se le atribuían poemas de inspiración mística”; Para el caso de Orfeo (pp. 391-393) se observa que es “uno de los mitos más oscuros y cargados de simbolismo. Orfeo es considerado unánimemente como hijo de Eagro, pero las tradiciones discrepan acerca del nombre de su madre. Lo más corriente es hacerlo pasar por hijo de Calíope, la más elevada en dignidad de las nueve musas”; Para el caso de Samón (p. 473) se señala que “es hijo de Hermes y de una ninfa llamada René”. Por lo demás, parece claro que Tomás de Aquino consideraba que cada uno de los poetas efectivamente había existido: Homero, Hesíodo, Museo, Orfeo, Samón y Lino. Lo contrario no parece evidente ni en su totalidad ni parcialmente.

cristianos y la *sacra doctrina*. El caso de Homero, Hesíodo y Orfeo<sup>5</sup> fue respondido negativamente. No tienen ninguna relevancia *per se*. Sólo su anterioridad cronológica, la noción de fábula o canto y el hecho de que sean continuados por los filósofos naturales<sup>6</sup> fueron la clave interpretativa de su esencia<sup>7</sup>. En otros términos, no se trata de la singularidad homérica de la *Ilíada*, o la *Teogonía* de Hesíodo<sup>8</sup>, o bien, el caso de los cultos órficos<sup>9</sup>. Se trata de la esencia de su mensaje<sup>10</sup>, y que puede sintetizarse

<sup>5</sup> Ibid, p. 391: “no se puede decir que el mito de Orfeo no haya ejercido una influencia cierta en la formación del cristianismo primitivo y está atestiguado en la iconografía cristiana”. Sin embargo, estas palabras no suponen que el origen de la teología cristiana esté emparentado con el mito de Orfeo. Antes bien, que el cristianismo supo ver en un antecedente mítico aspectos relevantes y verdaderos que son en la persona de Cristo.

<sup>6</sup> Entre la lista de filósofos naturales, etapa posterior a la propia de los poetas, aparece primero Tales de Mileto. Cf. Tomás de Aquino, *Sent. De anima*, lib. 1 l. 5 n. 6: “Hic enim, scilicet Thales, fuit unus de septem sapientibus. Et cum omnes alii studerent circa moralia, hic solus dedit se inquisitioni rerum naturalium, et est primus naturalis philosophus”.

<sup>7</sup> Cf. Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 2008, pp. 60-61: “en las teogonías está el interés religioso enfocado directamente sobre el problema del que surge todo pensar filosófico en este período, el problema de la cosmogonía”.

<sup>8</sup> Cf. Walter F. Otto., *Las musas. El origen divino del canto y del mito*, Buenos Aires, Eudeba, 1981, p. 12: “A partir de la Teogonia Hesíodica se fortalece la idea según la cual el poeta es un ser inspirado, quien, con una rama de olivo en la mano, canta a los dioses inmortales, y su canto –que es un canto celebrante– no es más que la misma voz de las musas, siempre presentes”.

<sup>9</sup> Ibid, p. 16: “en ese aspecto musical cabe a la figura de Orfeo un papel destacadísimo, en tanto que su música –mágica y reveladora– produce una suerte de encantamiento tanto sobre los hombres como sobre las cosas. Por esa causa, los órficos buscaron en la esencia de lo musical esa armonía

de la siguiente manera: culto a lo divino, tradición<sup>11</sup> y sabiduría teológica<sup>12</sup>.

En virtud de lo mencionado, ahora la temática se nos aparece digna de atención. Si la influencia de los poetas teólogos en la configuración originaria de la teología cristiana ha sido nula, se sigue, al menos, la necesidad de esclarecer el alcance del mensaje de los poetas griegos, ya no para el cristianismo medieval, sino para su historia de la filosofía. Ciertamente, no hay continuidad entre la matriz teológica griega y aquella del cristianismo, pero sí la hay en el diálogo entre la teología cristiana y la filosofía en su historia. En este contexto, es sabido que la teología cristiana se nutrió indirecta y remotamente de aquellos teólogos griegos en función del lugar que ocuparon para el pensamiento antiguo. Por este motivo debe subrayarse que dicha intersección en particular

taumatúrgica, la que trataron de transferir a todos los órdenes del saber humano”.

<sup>10</sup> En paralelo al pensamiento de Tomás, y en el análisis contemporáneo de los textos despojados de críticas teóricas, se observa para el caso de las musas lo siguiente, *Ibid*, p. 8: “1. Un sentido personificado: musa pensada como divinidad; 2. Un sentido concreto u objetivo: canto, poesía, música, es decir, composición musical o poética; 3. Un sentido abstracto o subjetivo, entendido como inspiración, entusiasmo, facultad poética [en definitiva], el mito es solidario con la ontología, dado que, por su contextura sacra, es una puerta de acceso al ser”.

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 10: “en tanto las hijas de Mnemosyne –quien es una suerte de memoria de la tradición– son las depositarias de un saber originario que transmiten a los mortales. Es por ello que Homero siempre se dirige a estas deidades pidiéndoles invocación, doctrina o consejo”.

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *In De caelo*, lib. 1 l. 22 n. 7: “sicut primo dixerunt quidam poetae, ut Orpheus et Hesiodus, qui dicti sunt theologi, quia res divinas poetice et fabulariter tradiderunt”.

señala la tradición medieval que acoge el mensaje esencial de los poetas teologizantes, donde aquellas tres características pueden aún expresarse con mayor exactitud. La palabra de los poetas, como luego se verá, no procede del pensamiento humano. Tiene origen divino y está dirigida al hombre y consiste en la revelación de la existencia de una sabiduría (griega) que debe ser oída y practicada cual virtud intelectual.

Los poetas teólogos son anteriores a los teólogos cristianos. Con ellos comienza la historia del pensamiento teológico y filosófico que avanza decididamente hacia la Baja Edad Media. Fray Tomás parecería formular, según el registro de sus textos, un esbozo de esta proto-historia de la filosofía en la que, sin conocer por entero los textos de aquellos poetas ni haberles dedicado profusas reflexiones, tuvo que dar cuenta de su necesidad doctrinal y cronológica en orden a la fe en Cristo. Ello lo condujo a plasmar, aunque con bastante imprecisión, una historia de la filosofía cuyo origen no es paradójicamente filosófica, sino teológica. Para la mente de Tomás, no se trata de una cronología e historiografía del saber sin más. En todo caso, es todo ello en la búsqueda de cierta armonía entre *auctoritates* y *ratio naturalis*.

La historia de la filosofía es también historia de la ciencia. Ella no se reduce a la comprensión de la técnica física y matemática de los griegos<sup>13</sup>. Antes bien, la mentada historia, se ha afirmado supra, comienza según la revelación de un mensaje teológico<sup>14</sup>. Allí, la

<sup>13</sup> Cf. Abel Rey, *El apogeo de la ciencia técnica griega. Las ciencias de la naturaleza y del hombre. Las matemáticas desde Hipócrates a Platón*, México, Uteha, 1962. Cf. Ignacio Rodríguez Alfageme, *Literatura científica griega*, Madrid, Síntesis, 2004.

<sup>14</sup> Cf. Otto., ob. cit., p. 14: “la concepción de la cultura del espíritu y del saber asumida como un don de las musas alimenta, aunque de manera soterránea, los

configuración originaria de las ciencias griegas heredadas al Medioevo, cuyo sentido primero consiste en el desvelamiento del mensaje figurado en las fábulas, en tanto que: “si la verdad se oculta entre las fábulas, no puede saberse que la verdad bajo las fábulas se mantiene oculta sino por quienes atraviesan [el sentido] de las fábulas”<sup>15</sup>. En la mentada dirección, esta historia está compuesta, en su origen, de diversos relatos envueltos en relativa oscuridad para la razón. Sin embargo, en las fábulas se cantan verdades eternas<sup>16</sup> que lentamente serán comprendidas por la propia historia de la filosofía, comenzando, dice Tomás, por los filósofos naturales, pues: “entre los griegos, o [más particularmente] entre [sus] filósofos naturales, estuvieron quienes se dedicaron con empeño a la sabiduría y que, de manera velada, introdujeron la verdad de las cosas divinas por los dioses bajo cierta envoltura de fábulas<sup>17</sup>, como Orfeo, Hesíodo y otros”<sup>18</sup>. Mas, esas verdades serán principalmente esclarecidas

fundamentos radicales del pensamiento griego y [...] habría de ese modo una línea que arranca de las musas y que pasando por Pitágoras conduce a Platón; de éste a Aristóteles y del Estagirita a una vertiente de la filosofía posterior [...] en ello radica una idea genuinamente helénica que los filósofos heredaron de la religión, según la cual la música revela y vincula a los hombres con un orden universal”.

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Meta.*, lib. 3 l. 11 n. 3: “Si enim per fabulas veritas obumbretur, non potest sciri quid verum sub fabula lateat, nisi ab eo qui fabulam confixerit”.

<sup>16</sup> Cf. Otto., ob. cit., p. 13: “en la genuina tradición griega las musas no son mera imaginación [...] ellas nos transmiten la música universal y de ese modo hacen patente a los mortales el mundo bienaventurado de los que eternamente son”.

<sup>17</sup> Cf. Jaeger, ob. cit., p. 72: “el símbolo y la alegoría se presentan aquí como una fórmula legítima del pensamiento religioso”.

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Meta.*, lib. 3 l. 11 n. 3: “Circa primum considerandum est, quod apud Graecos, aut naturales philosophos, fuerunt quidam sapientiae

en la historia del pensamiento físico, metafísico y matemático, puesto que v.g. “Platón ocultó la verdad de la filosofía bajo las matemáticas”<sup>19</sup>. Conforme con ello, la filosofía puede definirse en los siguientes términos: deseo de comprensión del misterio divino que invita a ser contemplado y reflexionado permanentemente. La filosofía es amor deseoso y anhelante de sabiduría y comienza teológicamente con Homero, Hesíodo y Orfeo<sup>20</sup>.

“Sin embargo, la causa por la cual el filósofo se compara con el poeta es ésta: porque de otro modo tratan acerca de aquellas cosas que son admirables. Pues, las fábulas, respecto de las cuales tratan los poetas, están constituidas de ciertas cosas admirables. Y también estos filósofos [naturales] son movidos por admiración hacia la necesidad de filosofar”<sup>21</sup>.

Finalmente, resta señalar que el mensaje teológico fundamental de esta época sólo se halla recogido indirectamente por Tomás de Aquino. Sus fuentes no son Homero, Hesíodo y Orfeo. La mediación, que no es únicamente la traducción del griego al latín, fue principalmente

studentes, qui deis se intromiserunt occultantes veritatem divinorum sub quodam tegmine fabularum, sicut Orpheus, Hesiodus et quidam alii”.

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Meta.*, lib. 3 l. 11 n. 3: “sicut etiam Plato occultavit veritatem philosophiae sub mathematicis”.

<sup>20</sup> Cf. Otto., ob. cit., p. 68: “pero no sólo la filosofía podría regocijarse con la ayuda de las musas. Todo conocimiento genuino y todo obrar pleno de significado tiene en aquellas su origen divino”.

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Meta.*, lib. 1 l. 3 n. 4: “Causa autem, quare philosophus comparatur poetae, est ista, quia uterque circa miranda versatur. Nam fabulae, circa quas versantur poetae, ex quibusdam mirabilibus constituuntur. Ipsi etiam philosophi ex admiratione moti sunt ad philosophandum”.

efectuada, en lo que respecta a la recepción figurada en los textos de Tomás, por tres autoridades: Aristóteles, Agustín de Hipona y Severino Boecio<sup>22</sup>.

### **Homero y la esencia teológica de la época primera: Júpiter, el intelecto humano y la deificación**

En un brevísimo pasaje del *Super Meteora*, Tomás de Aquino nítidamente distingue dos épocas teológicas de decisivo impacto en la configuración de la historia de la filosofía griega. Allí sostiene:

“Primero coloca las opiniones de los antiguos teólogos, luego, aquella de los naturales, pues: aquellos son más sabios, etc. Respecto de lo primero debe saberse que anterior al tiempo de los filósofos, estuvieron ciertamente aquellos que recibieron el nombre de poetas teólogos, tales como Orfeo, Hesíodo y Homero, porque, bajo la envoltura de ciertas fábulas, transmitieron a los hombres las cosas divinas”<sup>23</sup>.

El primer momento histórico de la teología es especialmente griego. Allí, para el Aquinate, nace la disciplina teológica acorde con una doble

<sup>22</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Sent. De anima*, lib. 3 l. 4 n. 6: “Talis enim intellectus est, ut sic intelligatur hoc dictum, sicut consuevimus inducentes aliquem versum alicuius auctoris tantum ponere principium, si versus sit notus. Sed quia hic versus Homeri non erat notus apud Latinos, Boetius totum posuit”.

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *Sup. Met.*, lib. 2 cap. 1 n. 3: “primo ponit opiniones antiquorum theologorum; secundo naturalium, ibi: qui autem sapientiores etc. Circa primum sciendum est quod ante tempora philosophorum, fuerunt quidam qui vocabantur poetae theologi, sicut Orpheus, Hesiodus et Homerus: quia sub tegumento quarundam fabularum, divina hominibus tradiderunt”.

anterioridad. Por un lado, la teología griega antecede a la filosofía. Por el otro, precede también al nacimiento de la teología cristiana. Bajo este respecto la teología se manifiesta piedra fundacional del conocimiento transmitido posteriormente a los filósofos<sup>24</sup>. Ahora bien, la cronología mentada establece la siguiente precisión. La época de la teología griega se corresponde doctrinalmente con el mensaje divino comunicado históricamente por los poetas teólogos. La comprensión y transmisión de las enseñanzas de Homero, Hesíodo y Orfeo con la categoría histórica de poetas teólogos señala su esencia: el mensaje es poético y enseña a los hombres cosas divinas. Esto es, los poetas oyen y comunican un mensaje, cuyas características se enuncian implícitamente desde la expresión que les cabe: ellos son más sabios que los filósofos naturales. Luego, su amplitud y profundidad en la virtud de la sabiduría quiere indicar también fidelidad en la transmisión del mensaje y veracidad de su contenido.

La tríada de Homero, Hesíodo y Orfeo constituye el inicio primordial de la tradición griega acerca de la sabiduría. En su contenido esencial se observa una profunda tensión y dirección: los poetas, y no los filósofos, son los destinatarios del mensaje de los dioses a los hombres. A ellos en particular se les ha revelado un contenido sagrado que debe ser comunicado. Y sólo allí su transmisión forja tradición en dos aspectos inseparables: primero, el mensaje aparece bajo la forma de poema o fábula; segundo, los poetas cantan al pueblo griego las cosas divinas, y son fundamentalmente receptadas por los filósofos naturales. De ese modo se asienta el hecho de que la naturaleza de la sabiduría humana se explica por oír a los dioses mediante los poetas. No es una sabiduría *simpliciter* humana. Es una sabiduría que deifica al hombre, aproximándolo a la esencia de lo divino.

<sup>24</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Sent. Meta.*, lib. 1 l. 5 n. 10: “Iste autem Hesiodus ante philosophorum tempora fuit in numero poetarum”.

Luego de la época teológica se ha mencionado que comienza la propia de la filosofía, y lo hace por medio de aquellos que son llamados filósofos naturales. Mas, si la sabiduría aparece por vez primera en términos doctrinales e históricos con los poetas teólogos, no se sigue que aquella de la filosofía sea necesariamente negativa<sup>25</sup> en comparación con la época histórica precedente. Al contrario, lo que sí debe notarse es la continuidad en la transmisión del mensaje divino. Así como los poetas son oyentes privilegiados de los dioses, así también los filósofos son oyentes privilegiados de los poetas. En consecuencia, aquí se da forma y sentido a la noción de filosofía griega: amar a la sabiduría significa oír el mensaje revelado por los dioses a través de sus mensajeros<sup>26</sup>.

“Y por ello la admiración fue la causa que induce a filosofar, ya que filósofo en cierta manera se dice amante del mito, es decir, amante de fábulas, lo cual es propio de los poetas. De allí que los primeros, quienes por medio de ciertas fábulas trataron sobre los principios de [todas] las cosas, fueron mencionados [bajo el nombre de] poetas teologizantes”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cf. Otto, ob. cit., p. 8: “el error del mundo moderno se funda en buscar una explicación racional de los mitos [...] de este modo, debemos despojarnos de nuestros prejuicios racionalistas y aceptar el orden de las musas [y de los dioses en general] tal como lo sintieron los griegos”.

<sup>26</sup> Cf. Jaeger, ob. cit., p. 174: “es perfectamente exacto decir de la filosofía del período presocrático que es un *modus deum cognoscendi et colendi*, esto es, una religión, aun cuando nunca se cierre enteramente de nuevo la separación que se cava entre esta religión y las creencias populares acerca de los dioses”.

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Meta.*, lib. 1 l. 3 n. 4: “Et ex quo admiratio fuit causa inducens ad philosophiam, patet quod philosophus est aequaliter philomythes, idest amator fabulae, quod proprium est poetarum. Unde primi, qui per modum quemdam fabularem de principiis rerum tractaverunt, dicti sunt poetae theologizantes”.

Todo lo cual se cumple visiblemente en los primeros filósofos de la naturaleza, quienes consideran la palabra sagrada de los dioses en los poemas de los teólogos. Y allí está la diferencia: mientras los poetas teólogos hablan místéricamente por medio de fábulas, los filósofos se esfuerzan por inteligir aquel misterio, y comprender más asertivamente el cosmos o totalidad de las cosas existentes. Por este motivo, en la diferencia de épocas hay también continuidad y sujeción de doctrina a las cosas divinas. En otros términos, la naturaleza vital de la filosofía está en su dependencia dialógica respecto de la teología. Y por ello se observa que no hay clausura ni cerrazón de la disciplina teológica en orden a la filosofía. Por el contrario, la teología es revelación y apertura sapiencial en beneficio del hombre. Y, entre quienes revelan cosas divinas a los poetas teólogos, está Júpiter, pues:

“Y es por ello que Homero llamó a Júpiter, esto es, el sumo Dios, padre [de todos] los hombres y dioses, es decir, rey de todas las cosas, de todos los hombres y de todas las sustancias superiores que ellos llamaban dioses”<sup>28</sup>.

La fidelidad a la verdad del mensaje divino supone dos direcciones. Por una parte, fidelidad de los poetas en la captación intelectual del contenido del mensaje. Por la otra, fidelidad en la comunicación hacia los demás hombres. Además, supone veracidad en los dioses, quienes envían mensajes a los poetas. En este contexto es razonable que se pondere la figura de Jupiter, quien es descrito por Homero como padre y rey de todo cuanto existe. Pero Tomás introduce aquí una sutil distinción. Nótese que Júpiter es mencionado directamente sumo Dios, mientras que las demás

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Pol.*, lib. 1 l. 10 n. 4: “Et inde est quod Homerus appellavit Iovem, idest summum Deum, patrem virorum et deorum, idest regem omnium, et hominum, et superiorum substantiarum quas deos vocabant”.

sustancias superiores son nombradas dioses, acorde con la cultura griega. Hay en ello un movimiento de asimilación de la mentada cultura. Por un lado, Tomás distancia la figura de Júpiter de las demás deidades. Por el otro, el Aquinate descalifica a estas últimas figuras como auténticas divinidades. Dice el pasaje que los griegos llaman dioses a las sustancias superiores, pero que Júpiter es llamado Dios tanto por los griegos cuanto por Tomás. En ese contexto, Júpiter aparecería como imagen griega –por lo demás muy imperfecta– del Dios verdadero del cristianismo. Y así se cumpliría la mención de antiguos teólogos para los poetas griegos.

“Luego cuando dice: al ser algunos, etc., muestra qué es la sabiduría en absoluto. Y dice que, así como apreciamos que hay quienes son sabios en un arte, así también apreciamos que hay quienes son sabios totalmente, es decir, con respecto a todo género de entes, y no según alguna parte, aun en el caso en que no sean sabios en un arte en particular. Así Homero dice de alguien a quien los dioses no hicieron cavador, ni labrador, ni artífice en algun otro arte en particular, sino que lo hicieron sabio absolutamente. De donde es manifiesto que aquel que es sabio en algún arte es certísimo en ese arte, y así la sabiduría absoluta es certísima entre todas las ciencias en cuanto alcanza los primeros principios de los entes, que según sí mismos son evidentes, aunque algunos de ellos, a saber, los inmateriales, sean menos evidentes para nosotros”<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 5 n. 7: “Deinde cum dicit: esse autem quosdam etc. ostendit quid sit sapientia simpliciter dicta. Et dicit quod sicut existimamus quosdam esse sapientes in aliquo artificio, ita etiam existimamus quosdam esse sapientes totaliter, idest respectu totius generis entium et non secundum aliquam partem, etiam si non sint sapientes circa aliquod aliud artificium; sicut Homerus dicit de quodam quod dii eum posuerant non fossorem

Se ha afirmado con anterioridad que el mensaje de Júpiter –en su carácter de regente y padre de todo lo que es: “y dice que la comunicación que hay entre el padre y los hijos guarda similitud con el reino, porque el padre tiene a su cuidado a los hijos, así como el rey a sus súbditos. Y por ello es que Homero llamó a Júpiter, a causa de la potestad de su reino, padre”<sup>30</sup>– a los poetas Homero, Hesíodo y Orfeo versa acerca de las cosas divinas. En la mentada transmisión queda implicada necesariamente la noción de sabiduría. Y esta virtud más asemeja los hombres a los dioses, deificando a los mortales, que su contrario, antropomorfizando a los dioses. La sabiduría absoluta es, en primera instancia, propia de Júpiter y, sólo, en segunda instancia y por permiso divino, es propia de los hombres. Pero ¿en qué consiste particularmente esta sabiduría? Allí el texto afirma lo siguiente: “la sabiduría absoluta es certísima entre todas las ciencias en cuanto alcanza los primeros principios de los entes, que según sí mismos son evidentes, aunque algunos de ellos, a saber, los inmateriales, sean menos evidentes para nosotros”.

neque aratorem neque aliquod aliud particulare artificium sapientem, sed sapientem simpliciter. Unde manifestum est, quod sicut ille qui est sapiens in aliquo artificio est certissimus in illa arte, ita illa quae est sapientia simpliciter est certissima inter omnes scientias, in quantum scilicet attingit ad prima principia entium, quae secundum se sunt notissima, quamvis aliqua eorum, scilicet immaterialia, sint minus nota quoad nos”.

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 10 n. 11: “Et dicit quod communicatio quae est inter patrem et filios habet similitudinem regni; quia pater habet curam filiorum, sicut rex subditorum. Et inde est quod Homerus Iovem, propter regiam potestatem, appellavit patrem”. Cf. Tomás de Aquino, *Sent. Pol.*, lib. 1 l. 1 n. 21: “Unde Homerus dixit, quod unusquisque uxori et pueris suis instituit leges, sicut rex in civitate”. Cf. Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 11 n. 2: “Unde et nominatur ex hoc quod dirigit subditos, sicut pastor oves. Propter quod Homerus regem Agamenonem nominavit pastorem populorum”.

La caracterización de la virtud de la sabiduría dice la definición de metafísica. Tomás pone en boca de los antiguos poetas el nacimiento de la ciencia máxima y absoluta. Sin embargo, ello no significa invención humana. Antes bien, nacimiento mienta aquí origen divino y recepción humana. El nacimiento de la metafísica, también mencionada por Aristóteles como sabiduría<sup>31</sup>, es el obsequio de Júpiter a los hombres por medio de Homero, Hesíodo y Orfeo. La sabiduría absoluta, representada por Júpiter como rey y padre, es dada a los mortales con la intención de que ellos se deifiquen. La sabiduría absoluta es pura verdad sin error. Es ciencia que dice el origen de los entes. Pero ese saber entre los poetas es misterioso. Sólo entre los fisiólogos comienza a vislumbrarse. Y sólo allí se comprende como cuerpo de doctrina que irá forjándose cronológicamente en la medida en que se reflexione sobre el mensaje de Júpiter. Luego, la continuidad reflexiva de aquel mensaje será la tradición griega de la metafísica, y consiguientemente, la configuración de su doctrina, antes cristalizada en las palabras citadas.

El hecho de que la sabiduría absoluta sea transmitida a los poetas<sup>32</sup> y luego a los filósofos naturales implica que Júpiter la comparte con el género humano sin abandonar su posición de padre y rey. Él es la

<sup>31</sup> Cf. Otto, ob. cit., p. 15: “Aristóteles, por su parte, siguiendo los ecos del *Fedón* da a entender en su *Protréptico* que la filosofía es la verdadera música y en lo que atañe a la organización de los *thiasoi* filosóficos reconoce tácitamente el vínculo de los hombres con lo esencial, a través de las musas”.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, p. 61: “se dice también de las musas que ellas atrapan a los hombres [...] tal es el enajenamiento que procede de las musas, elevación y alumbramiento del espíritu, en el que será posible el milagro del canto y del mito. El que fue atrapado por las musas es el poeta genuino, en contraposición al poeta artífice; el poeta es también el oyente y por esta razón es el primer orador. Su relación con lo divino, que lo inspira, es precisa” (p. 64).

representación del mentado saber, y sólo secundariamente lo son poetas y filósofos. Esta distinción implica la diferencia en el texto entre la ciencia de la sabiduría *per se* y el modo de recibirla. La primera, representada por Júpiter; la segunda, por los poetas y los filósofos naturales. La esencia del mensaje divino transmitido es aquella de la vivencia humana de la sabiduría divina acorde con un principio rector: el intelecto. Ahora bien, siendo el intelecto humano partícipe de aquella sabiduría divina, todas las ciencias le quedan ordenadas y sujetas a ella. Esto es, las ciencias se subordinan a la sabiduría y, el hombre, se sujeta a la práctica de aquella. Por medio de este camino se comprende que la sabiduría sea mencionada arquitectónica del saber según los primeros principios de los entes, descubiertos por el intelecto humano como evidentes, aunque no lo sean todos *ab initio*. En otros términos, la evidencia de los primeros principios radica en ellos mismos o *per se* y solo posteriormente en nosotros o *quoad nos*. Esto último, en cuanto recepción de los principios en el intelecto, será el hilo sagrado de la tradición griega que forja el despliegue de la ciencia metafísica, originada en la revelación mítica de Júpiter a los poetas.

Asimismo, debe notarse, según las palabras precedentes, que la sabiduría divina no es una mera proyección humana. Ante todo, es una comunicación desde lo divino hacia el género humano. Y esta es la dirección que enfatizan los textos cuando se afirmó supra la deificación del hombre. Pero, ¿qué es aquella cualidad? A la cual parece responderse que está implicada en el hecho de la transmisión de la sabiduría divina, modificando toda el alma en su beneficio; y que es, según el texto, su transformación en el ámbito operativo y moral. Acontece, por medio de ella, el abandono de un comportamiento bestial y la práctica de la virtud heroica. Sólo por la práctica de las virtudes el alma humana se vuelve

divina<sup>33</sup>, imitando el contenido del mensaje de Júpiter. Todavía más, la deificación del alma humana no perece con la muerte<sup>34</sup>. Ella la trasciende. Ese es su sentido fundamental.

“En segundo lugar, manifiesta su propósito, pues: de la misma manera que Homero, etc. Por ello dice, en primer lugar, que congruentemente se oponen la bestialidad y cualquier virtud, la cual excede el modo común de los hombres y puede ser llamada virtud heroica o divina, pues los gentiles llamaban heroicas a las almas de insignes varones difuntos, los cuales también eran llamados deificados”<sup>35</sup>.

Ahora bien, la transmisión de la sabiduría absoluta hacia el género humano implica, según hemos afirmado, la transformación del intelecto. A esto la cultura griega lo ha mencionado en términos de deificación. Pero veamos ello con mayor detalle.

<sup>33</sup> Cf. Jaeger, ob. cit., p. 91: “la teoría órfica del alma es un antecedente directo de la idea de naturaleza divina del alma o espíritu de Platón o Aristóteles”.

<sup>34</sup> Cf. ibid., p. 90: “Según las creencias de aquellos [los órficos], hay un mundo del más allá cuyas puertas sólo se abren en el momento de la muerte. A aquellos cuya vida ha sido relajada, les aguarda un severo juicio. Pero los que son verdaderamente nobles, gozarán de una existencia más tranquila, libre de lágrimas [...] en la isla de los bienaventurados”.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 1 n. 7: “Et primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, quemadmodum Homerus etc. Dicit ergo primo quod bestialitati congruenter dicitur opponi quaedam virtus, quae communem hominum modum excedit et potest vocari heroica vel divina; heroes enim gentiles vocabant animas defunctorum aliquorum virorum insignium, quos etiam deificatos dicebant”.

“Y por eso se sigue que, al ser el sentido cierta virtud corpórea que sigue a la transmutación de los cuerpos, y así también acaecería respecto del intelecto. Y a causa de ello algunos dijeron que, siendo la transmutación de los cuerpos inferiores consecuencia de la transmutación de los cuerpos superiores, la operación del intelecto se seguiría del movimiento de los cuerpos celestes, según aquello de Homero: tal es el intelecto en los dioses y en los hombres terrestres cual condujo en aquellos días al padre de todos los hombres y también de todos los dioses: a saber, el sol, o más propiamente Júpiter, a quien llamaban Dios sumo, al comprender por tal al mismo cielo todo, según pone en evidencia Agustín de Hipona en su libro *De civitate Dei*”<sup>36</sup>.

El texto establece una analogía en la comprensión antropológica. Así como se modifican no sólo los sentidos del cuerpo, sino incluso todo el cuerpo, así también acontece con el intelecto y el alma. En este último caso la modificación del intelecto está dada por la presencia de Júpiter, padre y sumo Dios, quien es representado por la imagen del sol al sintetizar la comprensión de la totalidad del universo. Pero la hermenéutica del pasaje solo termina de comprenderse a la luz de la

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *Cont. Gen.*, lib. 3 cap. 84 n. 9: “Et ideo sequebatur quod, cum sensus sit quaedam virtus corporea sequens corporum transmutationem, quod ita esset etiam de intellectu. Et propter hoc dixerunt quod, cum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem corporum superiorum, intellectualis operatio sequatur corporum caelestium motus: secundum illud *Homeri*: talis est intellectus in diis et hominibus terrenis qualem in die ducit pater virorum deorumque: idest sol; vel magis Iupiter, quem dicebant summum Deum, intelligentes per ipsum totum caelum, ut patet per Augustinum, in libro de civitate Dei”.

mediación de Agustín de Hipona, quien esclarece el aspecto divino al señalar:

“Afirmen con cuantas razones físicas y discursos gustaren que Júpiter es el alma de este mundo corpóreo y que llena y mueve toda esta mole construida y compuesta de cuatro elementos [...] sea un solo dios, al cual muchos creen debe aplicarse lo dicho por un poeta: Dios se halla derramado en todas partes, en las tierras, en los espacios del mar, y en las profundidades del cielo. Sea él en el éter, Jupiter; él, en el aire, Juno; él, en el mar, Neptuno [...]”<sup>37</sup>.

Complemento de las afirmaciones anteriores –donde Tomás, guiado por Agustín, asume el hecho definitivo de que Júpiter<sup>38</sup> es el único y verdadero Dios en quien creen los griegos– se observa la imagen simbólica en la que Júpiter es el sol que conduce el día. Esta es la transformación que opera en el intelecto, dirigido por la virtud de una luz absoluta y superior. Allí acontece, acorde con los pasajes anteriores, una auténtica transformación moral del alma. Toda ella se vuelve virtuosa. Toda ella está, desde ese momento, dirigida por la virtud intelectual de la sabiduría que se despliega lentamente por imitación de la sabiduría divina. Allí opera primero la imitación de lo auténticamente divino, que es siempre Júpiter, y nunca otras deidades. O bien, siempre Júpiter en

<sup>37</sup> Cf. Agustín de Hipona, *De civ. Dei*, lib. IV, cap. XI: “Quotquot libet igitur physicis rationibus et disputationibus asserant: modo sit Iupiter corporei juius mundi animus, qui universam istam molem ex quatuor, vel quot eis placet, elementis constructam atque compactam implet et movet [...]”.

<sup>38</sup> Cf. Jaeger, ob. cit., p. 174: “en rigor, el desarrollo de la idea filosófica de Dios desde lo *apeiron* hasta el *nous* va innegablemente acompañado de un parecido creciente con Zeus”.

cualquier otra forma en la que se presente: Juno, Neptuno, etc. La esencia de lo divino es invariable y consiste en la sabiduría absoluta.

“Y a aquello mismo apunta el verso de Homero: tal es, en efecto, la naturaleza del intelecto en los hombres terrestres, como lo es también aquella del padre de todos los hombres y de los dioses, a saber: el sol que conduce el día. Ahora bien, la virtud del sol se ejerce en el día, porque se nos manifiesta durante el día cuando atraviesa el hemisferio superior. De ahí que los astrólogos lo llaman el planeta diurno. En consecuencia, Homero quiso decir que los hombres terrenos realizan la intelección por la acción del sol, y conforme a la diversidad de movimiento, de lugar y de aspecto solares, se tienen los diversos modos de intelección”<sup>39</sup>.

Sin embargo, desoír a Júpiter por medio de los poetas teólogos conlleva para el hombre un comportamiento propio de bestias. El alma, lejos de la virtud, se asemeja más a lo irracional e inmoral. Alejarse del obsequio de Júpiter a los hombres supone negar el mensaje de aquello que es de naturaleza sagrada, divina y verdadera, pues: “Homero afirma que el engaño de Venus turba discretamente el intelecto, esto es, en gran manera lo que es propio del sabio”<sup>40</sup>. Y su causa parece ser la siguiente:

<sup>39</sup> Tomás de Aquino, *Sent. de an.*, lib. 3 l. 4 n. 5: “Et ad idem pertinet illud verbum Homeri. Talis enim est intellectus in terrenis hominibus, qualem pater virorumque deorumque, idest sol, ducit in diem. [...] Virtus autem solis est in die, quia in die nobis apparet, dum movetur in superiori hemisphaerio, unde et ab astrologis dicitur planeta diurnus. Voluit ergo Homerus dicere, quod homines terreni intellectum sortiuntur ex actione solis, et quod secundum diversitatem motus, et situs, et aspectus solaris, diversimode se habent in intelligendo”.

<sup>40</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 6 n. 10: “Et Homerus dicit quod deceptio Veneris est furata intellectum spisse, idest multum sapientis”.

“e introduce el verso de Homero, quien dijo: lo venéreo es engañoso, y su lazo cambiante, significando con ello el engaño con el que [la diosa] Venus roba el intelecto, incluso de aquel que es más sabio”<sup>41</sup>.

Con todo, la antropología griega prefilosófica y homérica parece manifestarse jalonada en dos direcciones opuestas, buscando, por un lado, no sucumbir a Venus y, por el otro, oír a Júpiter. Ambas tendencias configuran la imagen del hombre heleno, cuyo extremo venéreo lo vuelve absolutamente depravado e irracional en su proceder, mientras que el segundo extremo parece transformarle por completo su mera naturaleza humana.

“Pero si algún hombre no pertenece a alguna sociedad como ciudadano a causa de la naturaleza, es necesario que, o bien sea depravado, puesto que ello es posible en cuanto es propio de la corrupción de la naturaleza humana, o bien sea mejor que el hombre, en cuanto tiene una naturaleza más perfecta que aquellas de los hombres comunes, y así pueda absolutamente y con suficiencia para sí ausentarse de la sociedad de los hombres, y tales son los casos de Juan el Bautista y el beato heremita Antonio<sup>42</sup>. A ello nos lleva la palabra de Homero al maldecir a algunas [personas], ya que no eran ciudadanos a causa de aquella depravación [suya]”<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, *De ver.*, q. 25 a. 6 ad 3: “et inducit versum Homeri, qui dixit, Venerem esse dolosam, et eius corrigiam variam, significans deceptionem qua Venus furatur intellectum etiam multum sapientis”.

<sup>42</sup> Presumiblemente Tomás de Aquino se refiera a San Antonio Abad.

<sup>43</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Pol.*, lib. 1 l. 1 n. 27: “Sed si aliquis homo habet quod non sit civilis propter naturam, necesse est quod vel sit pravus, utpote cum hoc contingit ex corruptione naturae humanae; aut est melior quam homo,

La verdad del hombre homérico está en su permanente dinámica moral, refrenando los viios y erigiendo el comportamiento virtuoso. Esa parece la imagen más justa de su naturaleza, y esos parecen ser los ejemplos de la *Ilíada*:

“En primer lugar, lo manifiesta de dos modos. De un modo, por lo dicho por Homero, quien presenta a Príamo diciendo de Héctor, su hijo, que era excelentemente bueno de tal manera que no parecía ser hijo de un hombre mortal, sino de Dios, porque aparecía en él algo divino más allá del modo común de los hombres. De otro modo, pone de manifiesto lo mismo por un dicho común de los gentiles, quienes decían deificar a algunos hombres”<sup>44</sup>.

“Seguidmente pues: tales son etc. Induce con ello los ejemplos que da Homero, quien describiendo la guerra de Troya incita de esta manera a que sean fuertes a causa de los honores o vituperios, como por ejemplo Diómedes entre los griegos, y Héctor entre los troyanos. Pues induce a Héctor a decir estas palabras: Polidamas –

inquantum scilicet habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate; sicut fuit in Ioanne Baptista, et beato Antonio heremita. Inducit ad hoc verbum Homeri maledicentis quemdam, qui non erat civilis propter pravitatem”.

<sup>44</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 1 n. 9: “Primum autem manifestat dupliciter. Uno modo per dictum Homeri, qui introducit Priamum de filio suo Hectore dicentem, quod erat excellenter bonus, ita quod non videbatur mortalis hominis existere filius, sed Dei, quia scilicet quiddam divinum apparebat in eo ultra communem hominum modum. Secundo manifestat idem per commune dictum gentilium, qui dicebant quosdam homines deificari”.

cierto jefe troyano—, en primer lugar tiéndeme una refutación, es decir, desmiénteme primero si valientemente no salgo”<sup>45</sup>.

“En efecto, por ello quienes mandan obligan a sus súbditos a luchar con valentía. Tal como, según Homero, Héctor conminaba a los troyanos al decirles: al que conciba huir sin guerra, es decir, sin pelear con bravura, tan mal lo trataré que no le bastará escapar de los perros”<sup>46</sup>.

“E induce a ello los ejemplos de Homero quien advirtiéndome a alguien le dice: arroja contra el furor la virtud o valor de tu ánimo, para que el furor sea regulado por la virtud de tu ánimo. Y levanta la virtud y el furor para que, mediante la ira, el valor de tu ánimo más prontamente se vuelque al acto. Y en otro lugar dice de algunos que por la nariz arrojaban austera virtud, es decir, al referirse al furor que debido al calor del corazón hace respirar con gran agitación o ímpetu, tanto que a veces a consecuencia del ímpetu de la ira bulle la sangre por la nariz. Y dice el filósofo que

<sup>45</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 16 n. 5: “Secundo ibi: tales autem etc. inducit exempla ex Homero, qui describens Troianum bellum inducit taliter fortes, scilicet propter honores vel vituperia, puta Diomedem ex parte Graecorum, et Hectorem ex parte Troianorum. Inducit enim Hectorem dicentem haec verba: Polidamas, idest quidam dux Troianorum, primum redargutionem reponet mihi, id est primo me redarguet nisi fortiter egero”.

<sup>46</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 16 n. 7: “Per hoc enim domini cogunt suos subditos fortiter pugnare. Sicut secundum Homerum, Hector Troianis comminabatur dicens: ille quem intelligam fugientem sine bello, idest sine hoc quod fortiter pugnet, ita male tractabo eum quod non erit sufficiens ad fugiendum canes”.

estos versos de Homero parecen significar que el furor se despierta y el ímpetu provoca el acto de la fortaleza”<sup>47</sup>.

### **A modo de conclusión y un añadido esencial**

En la introducción se mencionó la diferencia entre el contenido de los textos teológicos griegos y la forma de su mensaje. A Tomás de Aquino le importaba más apropiarse de la mentada forma. De hecho, el contenido transmitido es refutado en cada ocasión. Pero ello no invalida la necesidad de mostrar históricamente el nacimiento de las ciencias especulativas y morales. Allí, con Júpiter, está el origen teológico de las ciencias, y particularmente de la metafísica, que es, de otra forma o con otro nombre teología y sabiduría absoluta. El Aquinate se apropia por transmisión indirecta –Aristóteles, Boecio, Agustín de Hipona– de la forma originaria griega y sapiencial del principio histórico de la filosofía. No son los filósofos naturales. Por el contrario, son los poetas teologizantes de Homero, Hesíodo y Orfeo quienes, paradójicamente, constituyen ese origen teológico.

El devenir temporal que compone la historia de la filosofía se origina concretamente con los poetas teólogos. De acuerdo con ello se construye

<sup>47</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 17 n. 2: “Et inducit ad hoc exempla Homeri qui admonendo quemdam dicit: virtutem immitte furori, ut scilicet furor per virtutem animi reguletur. Et virtutem erige et furorem, ut scilicet per iram virtus animi promptior ad actum reddatur. Et alibi dicit de quibusdam, quod per singulas nares emittebant austeram virtutem, scilicet furorem, qui propter calefactionem cordis facit cum magno impetu respirare, intantum quod aliquando ex impetu irae ebullit sanguis per nares. Et subdit philosophus quod praedicta verba Homeri videntur significare quod furor erigatur, et impetum faciat ad actus fortitudinis”.

una plausible cronología en la que se suceden poetas y filósofos en la búsqueda de comprensión de la naturaleza. Pero el origen de la teología griega, y por extensión de la filosofía, es ajeno al tiempo a la vez que irrumpe en él. Allí está la eternidad, representada por Júpiter y por las verdades eternas transmitidas a los poetas. Esta es la forma de la cual se apropia Tomás y que le servirá de orientación temporal en su comprensión de la historia de la filosofía, principalmente especulativa.

De acuerdo con la forma originaria, las fábulas muestran la siguiente configuración: 1. lo divino –representado siempre por Júpiter– comunica sabiduría absoluta y justicia; 2. los poetas, antes que los filósofos, son receptores e intérpretes de la sabiduría divina; 3. los filósofos naturales son hermeneutas entendidos sobre el mensaje de los poetas; 4. el origen divino del mensaje supone inteligencia, verdad y fidelidad; 5. la recepción del mismo añade certeza; 6. por la recepción intelectual del mensaje y la búsqueda de su comprensión, al alma se deifica, es decir, se vuelve moral; 7. la pervivencia del mensaje original mediante el forjamiento de una herencia digna de ser interpelada. De allí que, lejos de mostrarse mediante la repetición de fórmulas fijas, conforme el pensamiento filosófico una tradición dialógica.

La teología griega es, en sus caracteres fundamentales, la propia metafísica en su historia. En un arco temporal que comienza con los poetas teólogos y culmina, quizá, con Aristóteles, la historia de la metafísica se pone de manifiesto. Mas, con respecto al contenido material de su primer eslabón, Tomás de Aquino afirmó:

“Y parece que el Apostol trata de la teología de los gentiles de un triple modo. Primero, sin duda, en su aspecto civil, por el que se observa a los pontífices adorando a los ídolos en el templo. Y en

cuanto a ello, dice: cambiaron la gloria incorruptible de Dios<sup>48</sup>. Segundo, en lo que respecta a las fábulas teológicas que los poetas transmitían en los anfiteatros. Y en cuanto a ello, dice: ellos transformaron la verdad de Dios en mentira<sup>49</sup>. Tercero, en lo que concierne a la teología natural que observaron los filósofos en el mundo considerando sus partes. Y en cuanto a ello, dice: veneraron y sirvieron<sup>50</sup> más a las creaturas que al Creador<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Cf. *Vulgata*, Tolunga-Turrado, *Ep. Ad Rom.*, I, 22-23: “dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt. Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium”.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, *Ep. Ad Rom.*, I, 25: “qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium”.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, *Ep. Ad Rom.*, I, 25: “et coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula”.

<sup>51</sup> Tomás de Aquino, *Super Rom.*, cap. 1 l. 7: “Videtur autem apostolus triplicem theologiam tangere gentilium. Primo quidem civilem, quae observabatur a pontificibus in adoratione idolorum in templo; et quantum ad hoc dicit: et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei. Secundo theologiam fabularem, quam poetae tradebant in theatris; et quantum ad hoc dicit: qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium. Tertio theologiam naturalem, quam observaverunt philosophi in mundo, partes mundi colentes; et quantum ad hoc dicit: et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori”. Para este pasaje en particular, donde se manifiesta la profunda diferencia entre la teología griega y aquella del cristianismo que procede por revelación, resulta útil señalar la misma distinción recogida por Agustín de Hipona en su *De civitate Dei*, y que es observada desde el espíritu griego en, Cf. Jaeger, ob. cit., pp. 7-10.



## La derivación de *res* a partir de *ens* en Tomás de Aquino: una aproximación a su estudio<sup>1</sup>

Fernanda Ocampo

### 1. Planteo de la cuestión

Siguiendo a Avicena, y diferenciándose de la clásica visión medieval que sólo reconocía –a partir de la *Summa de bonno* de Felipe el Canciller– tres nociones trascendentales además del *ens* (a saber, *unum*, *verum et bonum*), Tomás de Aquino introduce la noción de *res*, como segunda noción trascendental después del “ente”<sup>2</sup>. No obstante, a diferencia del filósofo persa, para quien las nociones de *ens*, *res* (y *necesse*), son igualmente primeras (sin que exista entre ellas un orden de prioridad), para Tomás, en cambio, el “ente” es primordial<sup>3</sup>, y a él sigue la noción de “cosa” según un orden de derivación conceptual. En este trabajo nos preguntaremos sobre esta prioridad, e indagaremos acerca de si la noción de *res* –que según el dominico se toma de la esencia o “*quiddidad*”, y

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación llevado adelante en la UNSTA-CEOP: “La configuración de las nociones primeras o “trascendentales” a la luz de la aceptación o rechazo de la *distinctio realis* entre el *esse* y la *essentia*: un estudio centrado en algunos autores latinos del siglo XIII”.

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1., a. 1, resp. Ver: Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, p. 109.

<sup>3</sup> Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 214.

significa a la cosa en tanto poseedora de dicha esencia—, constituye una noción que ha de entenderse como haciendo abstracción de la noción de *esse* o *actus essendi* (expresada de manera explícita en la *ratio* “anterior” de *ens*), o si, por el contrario, la presupone e implica. Consideraremos hacia el final del trabajo, las dificultades de diversa índole que, entendemos, involucran cada una de estas dos interpretaciones.

## 2. Las “nociones primeras” en Avicena y su recepción en Tomás de Aquino

En el capítulo V del tratado I de su *Liber de philosophia prima*, Avicena sostiene que hay ciertas nociones, como *res*, *ens* y *necesse*, que se adquieren al instante (*statim*) y se imprimen en el alma por una primera impresión, detentando las características de ser “evidentes” (*non acquiritur ex aliis notioribus se*) y “comunes a todas las cosas” (*communia sunt omnibus rebus*)<sup>4</sup>. Ahora bien, estas nociones, no sólo tienen una prioridad gnoseológica, en tanto constituyen el fundamento de todo conocimiento y en tanto en ellas se resuelven todas las demás nociones o conceptos como en sus “primeros principios”, sino que tienen también una prioridad en el orden metafísico: pues estas nociones, refieren a aspectos o modos reales comunes a todas las cosas, bajo los cuales ellas resultan en primer lugar pensables y analizables (*i.e.*, el “ser” y la “esencia”). Si atendemos en particular a *ens* y *res*, que son las nociones que aquí nos interesan, Avicena sostiene que ambos son “imaginados” en el alma con dos *intentiones* diversas<sup>5</sup>. Esto quiere decir que los dos términos expresan un significado distinto en cada caso (*i.e.*, no son sinónimos): así, mientras *ens* refiere al “ser” de la cosa (esto es, al *esse affirmativum* por el cual una cosa es

<sup>4</sup> Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (ed Van Riet, 2vols.), Louvain-Leiden, Peeters, 1977-1983, Tr. I, c. 5, pp. 31-32; p. 33.

<sup>5</sup> Avicena, *ob. cit.*, Tr. I, c. 5, p. 34.

afirmada en su existencia o actualidad), *res* refiere a la “certeza” (*certitudo*) de una cosa, que es su quiddidad (*quidditas*) o “ser propio” (*esse proprium*), por el cual una cosa es “lo que” es<sup>6</sup>.

No obstante, aunque se trate de nociones diversas que expresan diversos aspectos de la realidad, el filósofo persa manifiesta que “ente” y cosa” son “concomitantes”, en la medida en que se acompañan mutuamente de modo necesario<sup>7</sup>. En efecto, podría pensarse que, puesto que es posible concebir la esencia o naturaleza en modo *absoluto*, esto es, en cuanto abstracta o “separada” de su existencia (ya sea real-natural, ya sea mental)<sup>8</sup>, entonces, podría existir alguna realidad que fuera *sólo* “cosa”, pero no sin embargo “ente” (*i.e.*, “existente”). Avicena descarta esta posibilidad, dejando a la vista (sin ninguna ambigüedad) que no existe algo así como un “tercer estado de la esencia”: pues de la consideración absoluta de la esencia, no se deduce el que ésta tenga una “existencia separada”. Al contrario, la noción de *res*, que apunta al protagonismo de la esencia o quiddidad, refiere necesariamente a la esencia que se da en alguno de sus dos modos exclusivos de existencia (a saber, su existencia real en el singular, o su existencia mental en el concepto universal): “ente”, por lo tanto, acompaña siempre (extrínsecamente) a la naturaleza de la cosa a la cual está vinculado<sup>9</sup>. Finalmente, es importante subrayar que Avicena no parece otorgar ninguna prioridad a alguna de las dos nociones por sobre la otra: pues ambas son admitidas como absoluta e igualmente primitivas.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, pp. 34-35.

<sup>7</sup> Sobre los “concomitantes”, ver: Alfredo Storck, “As noções primitivas da metafísica segundo o *Liber de Philosophia Prima* de Avicena”, *Analytica*, 9, 2, 2005: 13-41 (p. 22).

<sup>8</sup> Avicena, *ob. cit.*, Tr. I, c. 5, p. 35: “Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse”.

<sup>9</sup> A. Storck, *ob. cit.*, p. 22.

Ahora bien, si Tomás ha recibido la influencia de Avicena, no obstante, pueden observarse al menos dos diferencias de gran significación, entre una y otra concepción: a saber, en primer lugar, mientras el filósofo persa sostiene que son tres las nociones comunes y primeras, i.e., “cosa”, “ente” y “necesario”, el Aquinate ignora completamente la tercera (“necesario”), reduciendo así el trío a “ente” y “cosa”, y agregando la noción de “uno”; en segundo lugar, mientras Avicena defiende la igual primordialidad de estas nociones entre sí, Tomás sostiene la primacía del “ente” por sobre las otras nociones, adjudicándole el título de *maxime primum*<sup>10</sup>. Esta preeminencia estaría justificada por el hecho de que el “ente” se encuentra incluido en el concepto de las demás nociones (no sucediendo lo mismo con los restantes trascendentales –pues no hace falta, por ejemplo, comprender la indivisión propia del trascendental “uno”, para captar al “ente”–), constituyendo el “ente” la noción “última” en la *resolutio* de todas las nociones a su “principio”.

### **3. La derivación de *res* a partir de *ens*, en la doctrina de los trascendentales de Tomás de Aquino**

Algunos autores han negado que en Tomás de Aquino la noción de *res* tenga un carácter “trascendental”. No obstante, aunque el Aquinate, de hecho, no mencione a la *res* en algunas de las ocasiones en las que enumera dichas nociones comunes, no quedan dudas, sin embargo, de que el dominico afirma su trascendentalidad: *res est de transcendentibus*, sostiene en su *Comentario a las Sentencias*, y en también en su *Suma teológica*<sup>11</sup>. Tomando como punto de partida este dato innegable, no ha existido sin embargo consenso entre los estudiosos del pensamiento tomasiano

<sup>10</sup> Por ejemplo: Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 7 ad 6.

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 5, ad 2; Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 39, a. 3, ad 3.

respecto de tres puntos fundamentales en relación con la *res* y su vinculación con la noción de *ens*: en primer lugar, respecto de si *res* constituye un término sinónimo de *ens* (y así se trata de dos nociones de idéntica significación) o no; en segundo lugar, respecto de si –admitido que no se trata de términos sinónimos– existe una distinción conceptual entre “ente” y “cosa” que da lugar tan sólo a una diversidad de “nociones trascendentales”; y en tercer lugar, respecto de si –admitida una distinción conceptual entre “ente” y “cosa”– dichas nociones trascendentales diversas no expresan también (puesto que se fundan en ellas) “propiedades” o “modos generales del ente en tanto que ente”<sup>12</sup>.

Uno de los representantes de la primera posición es Henry Koren, quien en el capítulo segundo de su *Introduction to the Science of Metaphysics*, establece que, aunque “cosa” constituye efectivamente una noción trascendental, no obstante, en la medida en que es prácticamente sinónima de “ente”, no puede entonces constituir una “propiedad trascendental del ente”<sup>13</sup>: “una propiedad del ente debe ser un atributo que no sea enteramente sinónimo con ente”<sup>14</sup>. Para explicar esto, es necesario establecer qué entiende Koren por “trascendental” y por “propiedad del ente”. A este respecto señala que, en la filosofía escolástica, se llama “trascendental” a aquello que puede ser predicado del ente en cuanto tal, y

<sup>12</sup> Aunque con alguna diferencia en el criterio de clasificación, seguimos en esto a Paul Gerard Horrigan, quien, en una erudita investigación histórica, presenta un amplio listado de autores que toman posición respecto de estos puntos señalados: Paul Gerard Horrigan, “Transcendental Thing (*res*)”, 2014, Academia, (fecha de acceso) 11 de septiembre de 2023.

[https://www.academia.edu/20120276/Transcendental\\_Thing\\_Res\\_](https://www.academia.edu/20120276/Transcendental_Thing_Res_).

<sup>13</sup> Henry Koren, *Introduction to the Science of Metaphysics*, London, B. Herder Book Co., 1955, p. 53; p. 54.

<sup>14</sup> Koren, ob. cit., p. 50.

así de cada ente, mientras que una “propiedad” es “un predicado que en términos generales no pertenece a la esencia de un sujeto, pero que fluye necesariamente de ésta” (así, por ejemplo, el ser “risible” en el caso del “hombre”)<sup>15</sup>. Puesto que la “propiedad” en sentido estricto se dice de aquello que fluye necesariamente de un género o una especie, y el “ente” no es ninguno de los dos, Koren señala que el término es utilizado aquí en un sentido más amplio, para indicar un predicado que, en la noción, no es idéntico con el “ente”, y que fluye necesariamente de éste<sup>16</sup>. A su vez, cuando se habla de “propiedades trascendentales” del ente, es claro que no se busca significar propiedades que no están contenidas en el “ente”: pues siendo “ente” el primer concepto, nada puede ser añadido a él como algo extrínseco, ya “ente” lo contiene todo. De este modo, si las nociones trascendentales se obtienen por adición al ente, debe entenderse que dicha adición expresa un “modo general del ente” que el término “ente” no expresa por sí mismo<sup>17</sup>.

Dicho esto, sucede, sin embargo, que no todo “concepto trascendental” (cuya extensión es la misma que la de “ente”), es una “propiedad” del “ente”: pues existen algunas nociones que, siendo verdaderamente trascendentales (en la medida en que se aplican a todo lo real, y así circulan a través de todas las categorías del ente), son completamente sinónimas con “ente”. Pero una noción sinónima de “ente”, no puede ser una “propiedad” de ente, pues el atributo expresado por dicha noción no “fluye” del ente, sino que “es” el ente mismo: así sucede, por ejemplo, en el caso de “animal racional”, que no puede decirse que “fluya” de “hombre”, sino que es idéntico con él (*i.e.*, “animal racional” *es* el

<sup>15</sup> *Ibíd.*, pp. 48-49.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 49.

<sup>17</sup> *Ibíd.*

“hombre”)<sup>18</sup>. Éste es precisamente, para Koren, el caso de *res* (“cosa”) en relación con el *ens* (“ente”): pues, aunque, como afirma Tomás de Aquino, el trascendental *res* difiere de *ens* en que “cosa” se toma de la quiddidad o esencia del ente, mientras “ente” se toma del acto de ser, no obstante, en la medida en que “cosa” “*tan sólo* pone el acento en la esencia del ente, y no en el acto de ser”, “cosa” es generalmente considerado como sinónimo de “ente”<sup>19</sup>. En otras palabras, “cosa” y “ente” expresan el mismo contenido (a saber, “*algo que es*”, y así, tanto la esencia como el acto de ser del ente), no añadiendo la noción de *res* a *ens*, nada que no estuviera ya contenido en la noción de *ens*: salvo un énfasis (*i.e.*, *stress*) o connotación subjetiva, que no parece ser suficiente para evitar una pura sinonimia<sup>20</sup>. El autor no parece referir aquí sino a una distinción puramente “lógica” o “subjetiva” entre *ens* y *res*, como si se tratara de un mero “producto” de la razón, carente de algún fundamento real (*distinctio sine fundamento in re*). Tal es el caso, de la llamada *distinctio rationis ratiocinantis*, esto es, de una distinción que tiene lugar cuando nuestra mente concibe cosas distintas, sin que exista un fundamento *ex parte rei* para distinguirlas (de modo que depende absolutamente del que ratiocinia)<sup>21</sup>.

Sin embargo, esto no puede ser así: pues Tomás parece dejar en claro que, siendo *res* una noción trascendental, no obstante, no constituye un término sinónimo de *ens*: así, en su comentario al libro IV de la *Metafísica*, en el que Aristóteles sostiene que “un hombre”, “ente hombre” y “hombre” son lo mismo, el Aquinate advierte que estos tres, a saber, “uno”, “ente” y “cosa”, significan absolutamente lo mismo, aunque según nociones

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 50.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 53; p. 54.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>21</sup> Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, p. 233.

diversas (*rationes diversas*)<sup>22</sup>. Los trascendentales entonces, no pertenecen al grupo de los *nomina synonyma*: pues estos términos, no sólo se convierten en el mismo supuesto y significan una misma naturaleza, sino que son *unum secundum rationem* (como, por ejemplo, en el caso de *vestis e indumentum*)<sup>23</sup>. Por el contrario, *ens*, *unum* y *res* significan la misma naturaleza *secundum rationes diversas*. Resulta claro a partir de este texto, sostiene Giovanni Ventimiglia, que es necesario que exista entre “ente” y “cosa” (y así también entre los diversos trascendentales) una distinción conceptual o racional, aunque “objetiva” y “fundada” en la realidad: una vía del medio entre una distinción “real” y una distinción puramente “lógica”<sup>24</sup>. No obstante, no todos los autores entienden que dicha distinción de razón, con fundamento *in re*, se traduzca necesariamente en la afirmación de una diversidad de “propiedades” trascendentales o “modos generales” del ente.

En este sentido, por ejemplo, Joseph Owens sostiene que, aunque existe una distinción conceptual entre “cosa” y “ente”, la cual encuentra su fundamento en la distinción entitativa o real entre la “esencia” y el “ser” como los dos componentes constitutivos del ente finito, no obstante, *res* difícilmente puede ser considerada una “propiedad” del ente<sup>25</sup>. Owens explica, en efecto, que si bien todo lo que existe es una “cosa”, y así “cosa”

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Cura et studio M.-R. Cathala y Raimundi M. Spiazzi, Taurini-Romae, Marietti, 1964, IV, 2, p. 155.

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *In Met.*, IV, 2, p. 154.

<sup>24</sup> Giovanni Ventimiglia, ‘*Distinctio realis*’. *Ontologie aristotélico-tomistiche nella prima meta del Novecento*, Lugano, EUPRESS FTL, 2012, p. 178; pp. 85-87.

<sup>25</sup> Joseph Owens, *An Elementary Christian Metaphysics*, Milwaukee, The Bruce publishing company, 1963, pp. 124-125.

constituye consecuentemente una noción “trascendental”, en la medida en que en los seres finitos la “cosa” es propiamente una “potencia” o un “sujeto” en relación con el ser, aunque trascendental, *res* no debería ser llamada una “propiedad” del ente<sup>26</sup>. En efecto, –sostiene– en las cosas finitas, cada acto de ser que procede de la primera causa, inevitablemente requiere de su propia potencia, que es distinta del mismo ser: de este modo, se afirma que una “cosa” es “propia” de cada acto existencial finito. Pero este sentido de “propio” es radicalmente diverso del sentido de “propio” que se encuentra en la secuencia de “uno”, “verdadero”, “bueno”, que sigue al “ente”<sup>27</sup>.

En cuanto “modos” del ente, “uno”, “verdadero” y “bueno”, presuponen al ente, y se siguen de él como diversas “propiedades” o “aspectos” del ente, reales, pero a la vez idénticos con él. No es éste el caso de *res* en relación con *ens*, pues el fundamento para distinguir la “cosa” y el “ente”, no se corresponde con fundamento que permite distinguir a los restantes trascendentales entre sí y respecto del mismo ente: así, por un lado, “cosa” es un “sujeto” y “potencia” en relación con el ser (y no una propiedad que sobreentiende al ente como ya conformado por sus dos principios constitutivos), y por el otro, la “cosa” y su “ser” (a diferencia de las propiedades trascendentales que difieren de “ente” conceptualmente y no según una distinción real), son entitativamente distintos, y en las cosas del mundo real, realmente distintos<sup>28</sup>. En efecto, sostiene Owens, cuando el “ser” es participado por alguna potencia real (*i.e.*, una naturaleza real), no puede fusionarse, sino que permanece esencialmente distinto de la

<sup>26</sup> Owens, ob. cit., p. 124.

<sup>27</sup> *Ibíd.*

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 125.

naturaleza que lo recibe, con independencia de la consideración del intelecto humano<sup>29</sup>.

Esta interpretación de Owens, reposa a nuestro parecer, en la doctrina de la “consideración absoluta de la esencia” (que, según el autor, anima la doctrina tomasiana)<sup>30</sup>, y en la idea de que, salvo Dios (cuyo ser se identifica con la esencia), en el resto de las creaturas, el ser debe constituir (y permanecer) un “acto” realmente “exterior” a la naturaleza de la cosa<sup>31</sup>. En efecto, en la medida en que la esencia –ya sea entendida como “naturaleza” con abstracción de su designación en una materia particular (*e.g.*, “humanidad”), ya sea entendida como “cosa”, en cuanto abstraída sin precisión (*e.g.*, “hombre”)<sup>32</sup>– es considerada “en sí misma”, se puede decir que “abstrae” de todo “ser” (aunque tampoco prescinde de él)<sup>33</sup>. Que no pueda excluir el ser, permite que la “naturaleza” o la “cosa” se constituyan como “potencia” o “sujeto” del acto de ser en los entes creados. Que no lo implique, o “haga abstracción de él”, de modo que toda esencia finita esté “ella misma” completamente despojada de ser, distingue a la creatura del “ser subsistente”: pues el si el ser estuviera contenido en la naturaleza de alguna cosa, entonces el ser estaría presente en la cosa como una naturaleza, y así la absorbería completamente e irremediamente en el “ser subsistente”<sup>34</sup>. A partir de esto, es claro por qué para Owens el término “cosa”, aunque trascendental, no puede ser concebido como una “propiedad” que presupone al ente en su significación, y se sigue del “ente”: pues la noción de cosa, aunque no excluye el ser, tampoco parece

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 126; p. 103.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, pp. 131-142.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, pp. 101-105.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pp. 132-133.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 69, n. 1.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 103.

incluirlo<sup>35</sup>. Según el autor, las nociones trascendentales, en cambio, se siguen como propiedades del ente, en función del “ser” que éste posee: en este sentido, –sostiene– es doctrina definitiva y probada en Tomás, que las nociones de “verdadero” y “bueno” se siguen del *esse*, y no de la *essentia*<sup>36</sup>. También incluso en el caso aparentemente ambiguo del *unum*, en el que la esencia como tal pareciera gozar de una cierta unidad con independencia del ser, el canadiense pretende demostrar que en sentido absoluto sólo puede haber unidad de la esencia, allí donde hay unidad del acto de ser: pues si la esencia en sí misma carece enteramente de ser, también carece enteramente de unidad<sup>37</sup>.

Ahora bien, aunque es cierto que la posición de Owens aquí esbozada permite dar cuenta de la trascendentalidad (innegable) de la noción de *res*, a la vez que salva una distinción conceptual (con fundamento in *re*) entre “ente” y “cosa”, que permite eliminar la sinonimia entre ambas nociones (claramente rechazada por Tomás), no obstante, no nos parece que esta interpretación se ajuste del todo al pensamiento tomasiano. De hecho, hemos ya visto en el texto del comentario al libro IV de la *Metafísica* que “ente”, “cosa” y “uno”, aunque difieren según diversas *rationes*, dicen “lo mismo”: pues, como afirma el Aquinate, “idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum”<sup>38</sup>. Aunque los términos se imponen en función de diversas “formalidades” del ente (el acto de ser, la esencia o quiddidad, y la indivisión), no hay dudas de que *res* queda equiparada a *unum* en cuanto

<sup>35</sup> *Ibíd.*, pp. 133-134.

<sup>36</sup> Joseph Owens, “Unity and essence in St. Thomas Aquinas”, *Mediaeval Studies*, 23, 1, 1961, pp. 240-259 (p. 240).

<sup>37</sup> Owens, “Unity and essence...”, pp. 245-246; p. 258; Owens, *An Elementary Christian...*, pp. 133-134.

<sup>38</sup> Tomás de Aquino, *In Met.*, IV, 2, p. 155.

significa “aquello mismo” que significa el “uno” (a saber, el ente mismo, en cuanto “sujeto poseedor del ser”), aunque según *rationes* distintas. Si esto es así, la noción de “ente” (en cuanto *id quod est*), está necesariamente implicada en la noción de *res*, constituyendo la “cosa”, no sólo una “noción trascendental”, sino también una “propiedad” que presupone al “ente”, y que de él se deriva como un “modo general”. No obstante, esta interpretación que aquí proponemos, trae en consecuencia una dificultad de no poca importancia: pues, así como *res* incluye en su noción al “sujeto poseedor del ser”, expresando como matiz la “identidad” de ese “sujeto” (a saber, la esencia o quiddidad de una cosa), también la noción de *ens* incluye en su significación al “sujeto portador del ser”, expresando como matiz al “ser” detentado por ese sujeto. En este sentido, si “ente” ya expresa de algún modo la esencia de la cosa, cabe preguntarse si la noción de *res* (predicada de *ens*) no resulta finalmente una *nugatio*. El peligro de la sinonimia se encuentra nuevamente a la vuelta de la esquina: y con ello, el peligro para la primordialidad de la noción de “ente”, frente a todas las restantes nociones trascendentales (incluida la noción de *res*). Dicho esto, aunque la posición de Owens, –nos parece–, se sobrepone a las dificultades mencionadas, creemos esto sucede a costa del sentido inequívoco del texto tomasiano. Queda para una futura investigación, abordar estas cuestiones en búsqueda de nuevas vías de solución.

**Juan de París en disputa con Tomás de Aquino:  
Sobre la influencia de Tomás en Juan  
y como éste se distancia de su maestro**

*Emiliano Primiterra*

## **1. Introducción**

Juan, cuya fecha de nacimiento se estima en 1200, estudió en la Facultad de Artes de París, donde fue escolar de Pedro de Tarantasia, quien sería años luego Inocencio V. Allí, en la Facultad de Artes de París, escribió un comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo cuyo título fue *Commentario in Sententias*<sup>1</sup>. Posteriormente, aunque de manera tardía, se unió a la orden de los dominicos tras haber sido reconocido como *magister artium*.

Gracias a su incorporación a la orden conoce a Tomás de Aquino, quien pasaría a ser una gran influencia para Juan, tanto que fue este quien defiende a Tomás del ataque que le propicia Guillermo de la Mare, lo que culminó en el tratado denominado *Correctorium Corrupti*.

Tal es la influencia que Tomás ha tenido en Juan que el *Tractatus de regia potestate et papali* (de ahora en adelante “RPeP”), podría ser considerado (entre otras cosas) como un escrito que intenta discutir las ideas y conceptualizaciones sobre el origen del reino que Tomás defendió en muchos de sus escritos.

<sup>1</sup> Del comentario solo está editado el primer libro en traducción francesa: Jean Quidort de Paris, *Commentaire sur les Sentences*, Livre I, ed. J-P Müller, Roma, Herder, 1961.

En este sentido, el tratado de Juan se inscribe dentro de una larga tradición de textos políticos que tienen por finalidad delimitar (si los hubiese) los límites del poder real y/o del papal. Trabajos de esta índole son, por nombrar algunos, *De Regno ad regem Cypri*, de Tomás de Aquino y *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. Es por ello que el texto de Juan puede ser referido como un “espejo de príncipes”.

El tratado de Juan posee su origen histórico en la disputa suscitada entre el rey Felipe “el hermoso” y el Papa Bonifacio VIII. Tal disputa se basó en determinar quién tenía (si el reino o el papado) potestad legítima sobre los bienes eclesiásticos situados en territorio francés. Así, la problemática a la que intenta dar una solución el *Tractatus* es si es el rey (en este caso Felipe) tiene legitimidad para cobrar impuestos a las iglesias dentro de los límites legales de su reino. En contraposición a la voluntad de Felipe (quien para aquel entonces se encontraba en guerra con Eduardo I sobre el territorio de Aquitania), la Declaración de Inocencia III en el cuarto concilio de Letrán, prohibía a los reyes cobrar impuestos a las iglesias dentro de su territorio sin antes tener autorización papal<sup>2</sup>.

En este escenario, se llevaron a cabo una serie de bulas emanadas de Bonifacio respecto a los modos en que debía ser llevada a cabo la administración de los bienes eclesiásticos. Así, tras varias *bulas*, Bonifacio permitió el cobro de impuestos sin que para ello el rey deba, necesariamente, pedir permiso al Papa. Esta excepción, permitida en la bula *Etsi de statu*, solo podría ser argumentada en caso de que el reino peligrase de algún modo. A su vez, la bula permitía que los clérigos de las

<sup>2</sup> J. de Paris, *On Royal and Papal Power*, transl. J. A. WATT, Toronto, The pontifical Institute of Mediaeval Studies, Introducción de J. A. Watt, 1971, p. 16.

iglesias situadas en diversos territorios puedan hacer donaciones voluntarias sin la necesidad de pedir autorización para ello<sup>3 4</sup>.

La obra de Juan que aquí nos importa estudiar, se escribe por la razón (ya Juan lo refiere en el proemio) de que se intenta determinar los límites y alcances del poder sacerdotal respecto al temporal. En otras palabras, Juan intenta (mediante su trabajo) dar cuenta de una defensa a Felipe en torno a la legitimidad que este supuestamente posee respecto al cobro de impuestos a las iglesias particulares que se sitúan en territorio francés.

## **2. Algunas fuentes que Juan utiliza en el Tractatus**

### **2.1. Herodes, Vigilancio y Joviniano**

La tesis de Juan es diametralmente distinta a la de Herodes, para quien el poder de Cristo tiene incidencia en el ámbito temporal.

La postura de Herodes es que el poder del sumo pontífice es superior tanto en comparación al del rey cómo así también al del emperador, por motivo de que el primero detenta su poder directamente de Dios, y los demás solo mediante el Papa. Así, habría para Herodes, una relación de incidencia directa respecto de Dios sobre el poder del Papa y solo mediada por este último sobre los detentores del poder secular.

Juan sostiene que la tesis de Herodes es errónea por lo siguiente

<sup>3</sup>Ibíd.

<sup>4</sup>Este fue el inicio del conflicto suscitado entre el rey Felipe y el papa Bonifacio, sin embargo, la historia de esta disputa se explica más detalladamente en el siguiente capítulo.

“Más el otro error fue el de Herodes quien, oyendo que Cristo había nacido rey, creyó que era rey terreno. De esto parece derivarse la opinión de algunos contemporáneos quienes, en tanto se apartan del error antedicho, caen de lleno en su opuesto, al punto de que aseveran que el soberano papa, en cuanto ocupa el lugar de Cristo en la tierra, posee el dominio y el conocimiento o jurisdicción sobre los bienes temporales de príncipes y barones”<sup>5</sup> (RPeP, p. 70).

Para Juan, tanto Herodes como sus seguidores discurren de este modo ya que el interés de ellos es el de tomar partido por el papado. Así, el incentivo de la defensa sobre esta teoría no es otra más que partidaria.

Sin embargo, el problema sobre la tesis herodiana no termina ahí. Juan se posicionará fuertemente en defensa de los derechos de los laicos sobre sus posesiones particulares en el RPeP. Esta tesis es abiertamente contraria a aquella sostenida por Herodes y sus discípulos, quienes

“Afirman además que el papa se halla entre los bienes temporales de manera diferente que los príncipes y los preladados, porque solo el papa es el único verdadero soberano, al punto de que él puede, a su antojo, absolver al deudor de la deuda y, a su antojo, quitarle a alguien lo que éste tiene como propio, y un hecho del papa guarda derecho, aunque peque y no deba hacer eso, a no ser que, por una

<sup>5</sup> “Alius vero error fuit Herodes, qui audiens Christum regem natum credidit ipsum regem esse terrenum. Ex quo derivari videtur opinio quarundam modernorum, qui in tantum supradictum errorem Valdensium declinant ad oppositum totaliter deflexi, ut asserant dominum papam in quantum est loco Christi in terris habere dominium in temporalibus bonis principum et baronum et cognitionem seu iurisdictionem”.

causa razonable, como por ejemplo en defensa de la iglesia o algo semejante. En cambio, los restantes preladados y los príncipes no son soberanos, sino tutores procuradores o administradores”<sup>6</sup> (RPeP, p. 70).

Así como Herodes, otro grupo de críticas de Juan son dirigidas a las tesis sostenidas por Vigilancio y Joviniano. Según Juan,

<sup>6</sup> “Alli vero error fuit Gerodis, qui audiens Christum regem natum credit ipsum regem esse terrenum. Exquo derivari videtur opinio quorundam modernorum, qui in tantum supradictum errorem Valdensium declinant ad oppositum totaliter deflexi, ut assenrant dominum papam in quantum est loco Christi in terris habere dominum in temporalibus bonis principum et baronum et cognitionem seu iurisdictionem Dicunt etiam quod hanc potestatem in temporalibus habet papa excellentius quam princeps, quia papa habet eam secundum primariam auctoritatem et a Deo immediate, princeps autem habet eam a Deo mediante papa. Et iterum quod papa non habet executionem immediatam nisi in quibusdam casibus notatis, Extra, Qui filii sun legitimi, ‘Per venerabilem’; princeps autem habet regulariter inmediate executionem, et qui aliter notaverunt locuti sunt in favorem principum. Et si papa aliquando dicit se iurisdictionem temporalem non habere, intellegendum est, quantum ad regularem et inmediate executionem vel quia vult pacem principum et ecclesiae servare vel ne praelati sint nimis proni ad intromittendum se de temporalibus bonis et saecularibus negotiis. Dicunt amplius quod aliter se habet papa ad bona temporalia quam principes et praelati, quia solus papa est verus dominus, ita quod potest pro libito absolvere usurarium a debito usurae et auferre ab aliquo pro suo libito, quod alias summ est, et tenet factum papae licet peccet, nec debeat hoc facere nisi ex causa rationabili, ut pro defensione ecclesiae vel huiusmodi; sed praelati ceteri et principes non sunt domini, sed tutores, procuratores, dispensatores”.

“Esta opinión respecto del dominio sobre las cosas no solo nace del error de Herodes, también parece inspirar el error de Vigilancio. Pues todos sostienen –y de hecho debe sostenerse– que al papa siendo soberano no le repugna, en razón de su estado, algo que sea propio de la perfección evangélica. Y consta que si el papa, en razón de su estado: en cuanto que es papa y vicario de Cristo, es soberano de todas las cosas, la renuncia a la propiedad y el rechazo del dominio en lo temporal le repugna en razón de su estado, en tanto lo opuesto a ello le conviene por sí. En consecuencia, la pobreza y la privación del dominio sobre las cosas exteriores no son propias de la perfección evangélica, como decía Vigilancio. Del cual dice Agustín en su obra *Del combate cristiano*, c. 10, que hay quienes aunque católicos, procuran su provecho propio o persiguen la gloria a partir del nombre mismo de Cristo, como heréticos. De entre éstos surgió otrora Vigilancio en la Galia, la cual antes había carecido de los monstruos de los errores, presumiendo equiparar el estado de riquezas de la pobreza, como otrora Joviniano en Italia parece que prefirió el matrimonio a la castidad”<sup>7</sup> (RPeP, p. 71).

<sup>7</sup> “Haec autem opinio quantum ad dominium in rebus non solum ex errore Herodis nascitur, sed videtur inferre Vigilantii errorem. Nam hoc tenent omnes et tenendum est perfectionis evangelicae. Constat autem, quod si papa ratione sui status, in quantum papa et Christi vicarius est, dominus omnium, abdicatio proprietatis et abiectio domini in temporalibus ei repugnat ratione status, cum oppositum ei per se conveniat. Paupertas igitur et privatio domini in rebus exterioribus non est perfectionis evangelicae, sicut dicebat Vigilantius, de quo dicit Augustinus in libro De agone Christiano, quod sunt qui sua quaerunt, quamvis catholici, aut ex ipso Christi nomine gloriam quaerentes, haeretici. Ex quorum numero olim Vigilantius surrexit in Gallia, quae antea errorum montris

La tesis de estos dos últimos, a saber, de Vigilancio y Joviniano se articulan con aquella sostenida por Herodes ya que el Papa, siendo el señor de todas las cosas sobre la Tierra, es –a su vez– señor (poseyendo así dominio) sobre los bienes privados y exteriores de cada persona, y por lo mismo el papa, en tanto sumo pontífice y poseedor del poder directamente de Cristo, no puede (ni debe) renunciar al dominio sobre tales bienes<sup>8</sup>.

A tenor de todo lo referido hasta aquí, y sin prejuicio de desear reducir el estudio de las fuentes de Juan a un mero canon escueto de quienes han influido en el autor del *De regia potestate et papali*, me centraré de ahora en más en la tradición en la lectura que lleva a cabo Juan respecto de los corolarios teológicos-políticos de la obra de Tomás.

## 2.2. La tesis aristotélica

La teoría política aristotélica se presenta fragmentada por cuanto se considerada, dados los estudios pertinentes en materia política, que

caruerat, paupertati divitum statum aequare praesumens, sicut olim Iovinianus in Italia matrimonium castitati”.

<sup>8</sup> Tursi, en su trabajo de tesis doctoral, refiere que otros adversarios sobre los cuales Juan se explaya en su *Tractatus* son Enrique de Cremona, quien escribió un texto denominado *De potestate papae*, Ptolomeo de Lucca (*Determinatio* comprensiva), Santiago de Viterbo (*De regimine Christiano*) y Egidio Romano (*De ecclesiastica potestate, De remuntione papae*). También, otro grupo que fueron blanco de crítica de Juan son los llamados “maestros” (*magistri*), “los teólogos” (*theologi*), “algunos” (*aliqui*) y “ciertos contemporáneos” (*quida moderni*). Cf. Antonio, Tursi, *Los fundamentos de la propiedad en el Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París. (Tesis para obtener el grado de doctor no publicada), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2009.

Aristóteles no defiende una única forma de gobierno como la más perfecta de todas<sup>9</sup>. Existiría así una tensión entre modelos de teorías políticas y las formas en que tales modelos cobran realidad en los modos propios de la política. Sin embargo, incluso para Aristóteles, el mejor modelo es la “monarquía”, pero, esta peticona (para su correcta forma de administración sobre los diversos territorios) que los sujetos que administren la política sean hombres virtuosos, lo que, para Aristóteles, no pasa a menudo. Es por ello que la multitud suele desterrar a los individuos demasiado influyentes como un mecanismo para salvaguardar la igualdad por cuanto esto supone un peligro para la polis<sup>10</sup>, para que no lleguen a gobernar (de manera contraria a los intereses de la polis) personas influyentes pero no así virtuosas.

En el ámbito de la política real, Aristóteles considera que la mejor forma de gobierno de la cual puede gozar un territorio es la de la república, en la cual el poder descansa, en última instancia, sobre los ciudadanos, ya que se puede dar la posibilidad de que los ciudadanos, siendo muchos, pueden aportar al común, cada uno, una parte de virtud y prudencia. De este modo, la multitud formaría un único cuerpo, de muchas manos y sentidos, a la vez que de múltiples caracteres e inteligencias<sup>11</sup>. Esto daría la posibilidad de concordar las opiniones respecto de los mecanismos que mejoren la situación política de una polis.

Los diferentes “régimenes políticos” son entendidos, por Aristóteles, como formas diversas de ordenar las diferentes magistraturas de una

<sup>9</sup> Mauricio, R. Lecón, “La recepción de la Política de Aristóteles en *De potestate regia et papali* de Juan de París”, *Revista de Filosofía*, 85, 2017, pp. 102-116.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Política*. III 13, 1284a3-1284b25. En adelante se abreviará *Pol.*

<sup>11</sup> *Pol.* III 11, 1281b3-6.

ciudad<sup>12</sup>. Así, las formas de gobierno legítimas son, únicamente, tres: (1) La monarquía, en cuyo seno el poder lo detenta uno solo, a saber, el más capacitado para la tarea; (2) la aristocracia, cuyo poder pertenece a un grupo minoritario compuesto por los “mejores ciudadanos” y, por último; (3) la república, en cuyo régimen gobiernan la mayoría de los ciudadanos<sup>13</sup>.

Respecto de esta clasificación que da Aristóteles sobre diversos modos de administración de la *polis*, en cuyo seno se pueden encontrar formas ideales cómo reales de política, Black<sup>14</sup> refiere que idealmente la mejor forma de gobierno, para el Estagirita, es la monarquía, pero que atendiendo a las posibles degeneraciones producto de la administración de una sola persona, el mejor modo de gobierno (*politeia*) en el ámbito de lo real va a depender de la naturaleza de las personas al momento de ser gobernadas. Así, por tanto, la importancia que le da Aristóteles a las

<sup>12</sup> *Pol.* III 6, 1278b8-10.

<sup>13</sup> Estas tres formas de gobierno legítimo pueden degenerar en: (1) la forma tiránica, degeneración de la monarquía, en cuyo seno el *dirigens* no posee las cualidades necesarias para administrar la ciudad correctamente; (2) la oligarquía que, si bien da cuenta de la existencia del poder en un grupo selecto, no es que estos ciudadanos son seleccionados por su capacidad para gobernar, sino más bien lo son por la riqueza que detentan. Por último (3) la democracia, forma de gobierno en la cual quienes detentan el poder político, la mayoría, lo hacen en detrimento del bien común. Aristóteles refiere que es más probable que una monarquía degenera en tiranía, a que una aristocracia –o república– degenera en oligarquía –o democracia–. La razón de ello se encuentra en que es más fácil que una sola persona tome decisiones erróneas, que que lo haga un conjunto de ciudadanos. Cf. *Pol.* III 6, 1278b10-1279b8

<sup>14</sup> Robert, Black, “Republicanism”, Federica Cengarle. (a cura di), *L’Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo* – II, 2006, pp. 1-20 (p. 2).

costumbres locales, fuerzas astrológicas y diferentes tipos de climas es de cabal importancia para sostener el mejor modo (relativo a cada región) de administración de la ciudad<sup>15 16</sup>.

### 2.3. La tesis aristotélico-tomista en el *Tractatus*

La tesis aristotélico tomista, interpretación de Tomás respecto de la tesis aristotélica sobre el poder político, da cuenta de un sometimiento político: el poder temporal estará siempre sometido al espiritual, ya que a este compete el fin último de la humanidad. Así, el poder espiritual cumple una función directriz respecto del temporal.

La recepción aristotélica del Medioevo generó la posibilidad de que se piense en un hombre natural como epicentro del derecho público en tanto que ciudadano: este mismo ciudadano es conceptualizado como un *animal politicum et sociale*, tal la formulación de Tomás de Aquino (que

<sup>15</sup> Cf. Ewart. Lewis, “Natural law and expediency in medieval political theory”, *Ethics*, 50, 2, 1940, pp.144-163.

<sup>16</sup> Black, en *Republicanism* refiere que esta visión aristotélica sobre cuál sea el mejor gobierno, da la posibilidad de pensar la teoría política del filósofo desde una óptica relativista. A su vez, esta posibilidad explicaría las diferentes maneras en que la teoría emanada de *La política* y la *Ética nicomaquea* fueron aplicadas por los escolásticos medievales. Por ejemplo, Engelbert de Admont (1250-1331) hace fuerte hincapié en el relativismo aristotélico al proponer que no existe un modo ideal de constitución ciudadana, y que estas dependen de varios factores como ser el clima y las costumbres de los ciudadanos a ser gobernados. Así también Guillermo de Occam se promulgó en favor de la monarquía, la cual –entendía– era la mejor forma de gobierno, pero también afirmaba que, proclive a una lectura relativista de Aristóteles, cualquier forma de gobierno legítima era buena en la medida en la que alcance al bien común. Cf. Robert, Black, *Republicanism*... p.3.

será a la vez re-significada por Juan de París). Tal es así que “Tomás se sirve de las obras aristotélicas y también de fuentes neoplatónicas para establecer una teoría cristiana sobre el reino y el rey”<sup>17</sup>. En *De Regno* Tomás da cuenta la definición de hombre como animal político.

Existe una serie de variaciones importantes a tener en cuenta respecto de los modos en que la definición de hombre como “animal político por naturaleza”<sup>18</sup> ha sido traducida al latín. Hay, en efecto, una serie de diversas traducciones que se hicieron de este término. Así, por ejemplo,

“el termino transcripto *politicum* aparece en la versión latina de la *Ética*, realizada por Roberto Grosseteste hacia 1246 y 1247. Esta versión es la que utiliza Alberto Magno, cuyas lecciones sobre el texto aristotélico sigue Tomás de Aquino en Colonia entre 1248 y 252. Por su parte, en su comentario a la *Ética*, de entre 1269 y 1272, Tomás repite el termino *politucum* (IX,1). Respecto al texto que el Aquinate utiliza en su comentario, la versión al parecer de Guillermo de Moerbeke, se duda de si éste hizo una nueva versión de la *Ética* o si adaptó la de Grosseteste.<sup>19</sup> La traducción por *civile* está como variante de la transcripción *politicum* en la versión de la *Ética* de Grosseteste (1097 b 11) y en el comentario a la misma de Tomás (I, 1) [...] En las versiones latinas de la *Política* aristotélica no aparece *politicum*, transcripción del griego *politikón*, sino su

<sup>17</sup> A. Tursi, “El hombre, un animal social y político”, *Deus Mortalis*, Cuaderno de Filosofía Política (4), 2005, pp. 9-30 (p. 14).

<sup>18</sup> “*Ánthropos physeí politikón zóon*”, *Pol.*, 1253 a 2; *Etic.* 1097 b 11 y 1169 b 18.

<sup>19</sup> Cf. V. J. Bourke, “The Nicomachean Ethics and Thomas Aquinas”, *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, vol. I, 1974, pp. 239-259 (p. 240).

traducción latina *civile*, aunque sí se halla *politia*, transcripción del griego *politeía*, equiparado a *civitas* (Tomás, comentario a la *Política* III, 1). La traducción *politikón* por *sociale* se encuentra en *Suma contra los gentiles* de Tomás III, 65,117, 128 y129, del año 1261 y en su *Suma de Teología* I, q. 96, a. 4, de entre los años 1269 y 1270, y II-II, q. 109, a 3, del año 1272. [...] Estas tres vertientes en la traducción del griego *politikón*: *politicum*, *civile* y *sociale*, ya aparecen en la tradición romana clásica”<sup>20</sup>.

Para Tomás es natural al hombre la vida en una sociedad de muchos. Tal aseveración le viene dada por su lectura e interpretación del canon aristotélico difundido tras el descubrimiento de los *Libri Morales*. Esta relación necesaria mediante cuya existencia el hombre solo está determinado a vivir en comunidad posee, al menos, dos razones. La primera es que sin la vinculación con otras personas los hombres no podrían vivir una vida de suficiencia<sup>21</sup>. La segunda de estas razones posee un fundamento cognoscitivo en tanto que el hombre por sí solo no podría jamás conocer todos los medios necesarios por los cuales actualizar su conocimiento<sup>22</sup>.

Tomás define la función propia del reino determinando que el rey debe gobernar en favor del bien común (*utilitas communis*). Esta definición de reino da cuenta de una definición diametralmente distinta a

<sup>20</sup> A. Tursi, “El hombre...”, pp. 10-11.

<sup>21</sup> “Ad que omnia preparanda unus homo non sufficit, nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset; est igitur homini naturale ut in societate multorum vivat”, *De Regno*, I, 1, 2.

<sup>22</sup> “est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur, ut diversi in diversis inveniendis per rationem occupentur, puta unus in medicina, alius in hoc et aius in alio”, *De Regno*, I, 1, 3.

aquella, a saber: una impropia. Esta manera impropia de definir al reino vendría a sostener que quien gobierna lo hace motivado por el interés propio, en detrimento de la comunidad. Esta definición no solo alcanza al poder temporal, sino también al espiritual en tanto que el sacerdocio, para Tomás, debe cumplir con una función directriz (*dirigens*) que no es otra más que la salvación. Para Tomás, sin esta función directriz propia del poder espiritual, el poder secular (el reino) no podría alcanzar su fin particular. Así, la función propia del reino estaría supeditado a la función propia del papado, de tal modo que el poder temporal debiera estar “por debajo” al poder espiritual<sup>23</sup>.

Para Tomás existe, por tanto, una relación determinada y determinante (necesaria) entre dos esferas de poder que se relacionan de manera escalonada. La primera de ellas es la esfera de lo temporal, encuadrada en la figura del rey-emperador y la otra, la espiritual, encarnada por el Papa. Para Tomás existiría una jerarquización conforme a la cual se dotaría de sentido a las partes (o esferas): el rey (o emperador) estaría supeditado a la observancia del poder espiritual por tanto el primero debe someterse al segundo para que la humanidad cumplimente su fin último: la salvación.

Estas dos esferas que Tomás intenta escindir (aunque supeditando el poder de una a la otra) da cuenta de dos jurisdicciones diversas, propias de cada una de tales esferas. Por un lado, una jurisdicción tendiente a los asuntos temporales en concordancia con el orden político terreno y la otra de índole espiritual concordante con la salvación divina<sup>24</sup>. La relación

<sup>23</sup> Para un estudio más acabado de esta cuestión particular ver Tursi (2005, p. 15; 2009, pp. 49-52).

<sup>24</sup> Bernardo Bayona Aznar, “Marsilio de Pádua frente a los planteamientos dualistas de Juan de París y Dante favorables a la autonomía de poder temporal”, *Principios: Revista de Filosofía* (UFRN), 12 (17-18), pp. 57-75 (p. 62).

entre ambas esferas se da por medio de lo que Tomás llama “un orden natural entre la teología sobrenatural y la política”<sup>25 26</sup>. Así, por tanto, la jerarquización entre una y otra esfera, entre la temporal supeditada a la espiritual, no puede ser obliterada si se desea sostener un ordenamiento conforme a las leyes naturales.

“Rey”, según Tomás, se define en concordancia con el ordenamiento hacia un fin, ya que en *De regno ad regem cypri* refiere que en todo lo que se ordena a algún fin, en tanto avanza por diversos caminos, se necesita algún dirigente por el que directamente se alcance el fin correspondiente<sup>27</sup>. A su vez, Tomás sostiene que la intención de cualquier gobernante debe dirigirse a procurar la salvación de aquello que acepta gobernar<sup>28</sup>. Es así que la definición que Tomás da de rey resuena en aquella otra conceptualización tan importante a la hora de estudiar al Aquinate: la del bien común.

El rey debe, por tanto, hacer todo lo que este a su alcance para traer paz entre los miembros de una comunidad a los fines de que la misma no se pervierta, disolviéndose en una multitud, ya que en la multitud los

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 63

<sup>26</sup> Bertelloni afirma que en Tomás hay una necesidad de existencia de *potestas* superior a la temporal que dirija al hombre conduciéndolo a su verdadera felicidad, el fin último sobrenatural: *pervenire ad fruitionem divinam*. La tesis tomista sobre la realización del último fin humano expuesta en ambas *Summae* muestra la consumación teológica de ese último fin ético, racional y sobrenatural de la vida política. Cf. Francisco, Bertelloni, “Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 3(15), 2, 2003: 343-371, p.351.

<sup>27</sup> *DR*, p. 63.

<sup>28</sup> *DR*, p. 68.

hombres solo se rigen por su propio bien y no por el común, el cual (por definición) corresponde a todos y no a cada cual en su particularidad<sup>29</sup>. Es por ello que en el capítulo primero del libro segundo de *De regno ad regem Cypri*, Tomás refiere que el único capaz de constituir una comunidad, disolviendo la multitud, es el rey. Es la monarquía, y no la república (como en el caso de Aristoteles) el mejor y más correcto modo de administración de una comunidad<sup>30</sup>.

Para Tomás la tarea del dirigente político debe ser la de dar uniformidad al ejercicio de las diferentes racionalidades de todos los súbditos, que se encuentran en un estado de “multitud”<sup>31</sup>. Así, por tanto, la “instancia política es identificada con un único dirigente que encamina la sociedad hacia el bien común, el cual más adelante es identificado con la paz (*Del reino I,2,8*) y previene el conflicto de intereses que podría surgir, en sociedad de muchos, entre diversos grupos enfrentados”<sup>32</sup>.

En esta lógica, toda persona en tanto *civis* (ciudadano) está sometido al Estado, pero en tanto *fidelis christianus* (fiel cristiano) está sometido a la Iglesia. El primer sometimiento se da en el orden natural y en la cual el ciudadano es autónomo; en el segundo la persona está sometida a un orden sobrenatural y mediante la cual se “estaba ligado a las normas de las autoridades puestas por Dios”<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Ya en otras oportunidades he estudiado la relación existente entre el “rey” y el “bien común” en el sistema tomista. Primiterra, 2014, pp. 395-418.

<sup>30</sup> *DR*, p. 108.

<sup>31</sup> Cf. Antonio Tursi, *El hombre...*, p. 13.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>33</sup> Cf. Walter Ullman, *Escritos sobre teoría política*, Trad. Marcelo Barbuto, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 2003, p.184.

A esta doble acepción de la persona se suma la de su aspecto político (*politeuein*). Para esta interpretación de corte aristotélico sobre el fundamento del reino y la condición de las personas en el mismo, tanto el Estado como la política son esferas escindidas de la esfera de los ciudadanos. Así, Estado y política son independientes de los ciudadanos. La segunda (esto es: la política) señala el camino a seguir del primero (el Estado). La “ciencia política” será definida como *scientia architectonica*, ya que tiene por finalidad el *ultimum et perfectum bonum in rebus humanis* (el bien último y perfecto de las cosas humanas). En conclusión, en el Estado entendido de manera aristotélica, los ciudadanos son libres en tanto que pueden llevar a cabo la administración de la comunidad de la cual forman parte. Tal administración tiene, por finalidad el “buen vivir” (*utilitas communis*, para la tratadística latina) de los integrantes de la misma, razón por la cual existe el gobierno, el cual es autónomo junto con la política<sup>34</sup>.

Este conjunto de conceptos aristotélicos re-apropiados por la tratadística medieval conllevaban todo un universo discursivamente novedoso que se introyectó en los modos de pensar la política.

Sin embargo, para Tomás, la manera en que la esfera temporal puede cumplimentar del mejor modo su finalidad es adecuándose a los lineamientos emanados de la esfera espiritual. Tal es así que existe, cómo ya se ha referido, una relación de subordinación entre una y otra, a saber: entre el poder espiritual y el temporal, en donde se hace primar la segunda por sobre la primera.

<sup>34</sup>Ibíd., p. 187.

## 2.4. La tesis ciceroniana

Juan, a la vez que criticará la tesis de Tomás respecto de esta jerarquización de esferas de poder temporal y espiritual, también se hará eco de la tesis ciceroniana conforme a la cual se determina el origen del reino.

Para Juan, (en alineación con el postulado de que los hombres son animales políticos y sociales, tesis que viene dada por su lectura respecto de la tesis aristotélico-tomista y la de Cicerón en su texto *Vetus Rhetorica*)

“como los hombres no podrían ser reconducidos por medio de un lenguaje común, de la vida bestial a la vida común, conveniente, como se vio, según su naturaleza, los hombres que hacían más uso de la razón, compadeciéndose del error de sus semejantes, comenzaron a reconducirlos hacia la vida en común ordenada bajo alguien único, por medio de razones persuasivas, como dice Cicerón, y así reconducidos con ciertas leyes se unieron para vivir comunitariamente. Estas leyes, ciertamente, pueden ser llamadas aquí derecho de gentes. Y así es manifiesto que el régimen de este tipo se deriva del derecho natural y del de gentes” (RPeP, pp. 77-78)<sup>35 36</sup>.

<sup>35</sup> “[Et cum per verba communia ad vitam acommunem naturaliter ei convenientem, ut visium est, a vita bestiali non possent homines huiusmodi revocari, homines magis ratione utentes, eorum compatientes errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinatam rationibus persuasoriis revocare conati sunt, ut dicit Tullius, et ita revocatos certis legibus ad vivendum communiter ligaverunt, quae quidem leges hic ius gentium dici possunt. Et sic patet quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur]”.

La persuasión de unos hombres sobre otros da lugar a la inauguración de la sociedad, toda vez que la persuasión sea efectiva y, a la vez, fundada en la compasión. Es de este modo como, para Juan, las sociedades toman forma y se fundan, en el acuerdo entre las personas, conforme a la observancia del bien común.

La manera de argumentar de los hombres virtuosos (aquellos que mejor uso de la razón hacen), para formar comunidad con aquellos quienes, siendo menos virtuosos son, por lo mismos “más primitivos” son “razonamientos persuasivos” que han concluido en la conformación de una “especie de pacto”<sup>37</sup>. Este pacto posibilitaría el pasaje de los hombres de una instancia pre-política (o natural) a una de derecho (o social)<sup>38</sup>.

Considero que existe, en Juan, una relación de carácter necesario entre el denominado “derecho de gentes” (por medio del cual es posible el pacto entre hombres a los fines de conformar sociedad política), con el “derecho natural” (por medio del cual los hombres poseen lenguaje tal que, en su continuo uso, estos puedan comunicarse a los fines de conformar lo que posibilita el “derecho de gentes”). Esta lectura de

<sup>36</sup> Véase como, para Juan, el origen de la sociedad radicaría en el amor que tienen unos hombres para con otros. Los hombres quienes hacen más uso de su razón intentan persuadir (para el beneficio de otros) a quienes hacen menos uso de ella.

<sup>37</sup> Para De Boni en el lenguaje moderno aquello que se llama con el nombre de “pacto”, en la tratadística medieval se llamó “derecho de gentes”. Nederman denomina “*conventional quality*” a esta idea de Juan sobre el origen del reino. Cf. Ricardo García, “La propiedad según Juan Quidort de París y Egidio romano”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 22, 2015, pp. 181-192, (p. 185).

<sup>38</sup> *Ibíd.*, pp. 185-186.

necesaria relación entre una y otra instancia da cuenta de que las condiciones de posibilidad naturales (derecho natural) para fundar sociedades particulares (derecho de gentes) permitirían constituir diversos modos de lo social concordantes con la finalidad propia de la asociación.

Si los hombres pactan (de común acuerdo) la conformación de sociedades por medio del derecho de gentes en razón de su capacidad natural para comunicarse, esto determina que: (1) las formas sociales reales no serán todas iguales entre sí conforme a los contenidos de dichos pactos y (2) que, aun existiendo una polivalencia de modos propios en que tales pactos son celebrados, es posible rastrear un contenido en común entre todos ellos, a saber: que la finalidad de las sociedades políticas es el defender los medios necesarios para la subsistencia privada o propiedad privada.

La tesis de Cicerón, a los fines que nos interesa en el presente trabajo, es que el derecho natural determina la existencia de lenguaje, posibilitando a su vez la relación entre personas. Tal relación (o tales relaciones, mejor dicho) posibilita la conformación de sociedades. El esquema que daría cuenta de esta relación sería el siguiente:

Derecho Natural → Lenguaje → Persuasión → Derecho de Gentes

### **3. La separación de las esferas temporal y espiritual en Juan y su relación con el aspecto económico<sup>39</sup>.**

Juan concibe la existencia de las esferas temporal y espiritual de manera separadas. Tal es así que su planteo se distancia de aquel postulado por Tomás<sup>40</sup> en tanto que para Juan el fin natural y el divino son independientes el uno del otro. Esta separación de esferas da cuenta de que no necesita la temporal de la espiritual para alcanzar su fin último. Para Juan, sostener que el Papa también manda y ordena en el ámbito de lo temporal (cómo ha querido sostener Herodes, y también –en parte– Tomás) es una tesis que confunde ordenes distintos escindidos uno del otro.

La razón de esta separación se encuentra en la revelación misma que tienen los hombres de la palabra de Dios. La diferenciación de las “espadas” debe su origen de manera directa a Dios y sin mediación

<sup>39</sup> Juan sostiene la tesis de que los bienes exteriores de los particulares son adquiridos mediante la labor de cada particular o bien mediante el comercio, lo que hace que tales bienes se diferencien en naturaleza de aquellos otros poseídos por la Iglesia. Estos últimos han sido adquiridos por la misma solo mediante la donación de quienes detentaban propiedad sobre los bienes del primer tipo. Así, por tanto, el Papa es únicamente un administrador sobre los bienes eclesiásticos y no un propietario, ya que no tiene dominio sobre ellos. La diferencia entre uno y otro tipo de bien no será explicada en este trabajo por motivos de extensión.

<sup>40</sup> Para Tomás, como ya se dijo, hay una consecución de fines tales que todos se ven subordinados al fin último, el cual es el divino. El camino a la beatitud se abre mediante el buen obrar en el reino. Por ello Tomás subordina el poder temporal al espiritual, en la medida en que el primero depende del segundo para alcanzar el fin último, esto es, debe observar las directrices religiosas que este enuncia si es que, tanto el rey como sus súbditos, desean alcanzar la vida eterna.

alguna de ninguna otra instancia<sup>41</sup>. Para Juan esta interpretación teológica sobre la misma acción de Cristo al separar las dos espadas da cuenta de una diferencia radical respecto de su maestro de orden, para quien el poder político terreno estaba circunscripto a las directrices del espiritual.

Para Juan esta relación que intenta sostener Tomás no es tal ya que, habiendo dado Dios –en tanto hombre– el poder de manera equitativa y diferenciada tanto a Pedro cómo al César, ambos detentan (de manera separada) el poder que Dios les había conferido sin necesidad de postular una jerarquización conforme a la cual una de las dos esferas es “más poderosa” que la otra. Ello, a su vez, demuestra que, más allá de que ambas “espadas” se circunscriben naturalmente a esferas de acción diversas son, además, independientes una de la otra.

El hecho de que ambos poderes sean distintos uno del otro pero que emanen de una única fuente daría cuenta de dos características importantes a considerar: (1) la primera de ellas es que ambos poderes, en cuanto a su finalidad, son distintos uno respecto del otro. (2) La segunda es que ambos poderes, en su naturaleza, también son distintos, por cuanto de no serlo serían lo mismo que Dios (o iguales a su causa), y como Dios imprime en el mundo la existencia de ambos poderes, estos debieran ser necesarios e independientes, ya que de no ser así –y guiados por el principio de parsimonia– sería innecesaria la multiplicación de entidades que podrían ser explicadas desde una perspectiva más económica, a saber: sin la necesidad de multiplicar esferas de poder.

<sup>41</sup> Quizás se podría argüir que la mediación se da por encarnación del Verbo en Jesús. Sin embargo, a los fines de economizar la argumentación aquí presentada, se promueve que la relación se da de manera directa.

Otra de las diferencias que pueden encontrarse en Juan respecto de Tomás es lo que Dempf refiere en cuanto a la implicancia de la *oeconomia* al momento de hablar de política, que en autores como Tomás de Aquino no aparece de manera tan diferenciada. Para Juan existiría una incidencia sumamente importante de la esfera de lo personal (*oikos*) al momento de dar cuenta de lo político. Lo que aquí se entiende por *oikos* es aquello que es “propio” a cada quien en función de su trabajo y esfuerzo. El *oikos* así entendido (en la interpretación dada por Juan) es algo del orden de lo “privativo” de cada hombre. Este aspecto de lo privativo daría cuenta de un origen particular (en la teoría de Juan) distinto a aquel otro que se encuentra en Tomás. Para Juan, la esfera política vendría (necesariamente) a priorizar la defensa de la propiedad privada (aquello circunscripto al *oikos* de cada quien).

Para Dempf el hombre de la teoría de Juan debiera ser considerado un *Homo oeconomicus*, ya que

“En [su explicación] de todos los aspectos de la vida Quidort retorna siempre hacia su núcleo económico al tiempo que, simultáneamente, percibe la dinámica naturalizante de la vida social como lo verdaderamente “natural”. Pues Quidort ya no considera como punto de partida el optimismo teleológico del orden natural de los fines propio del realismo universal del Aquinate [...], sino que su hombre es el hombre económico y su construcción político-estatal está apoyada en el individualismo naturalista de ese *homo oeconomicus* [...]. Los elementos determinantes de la vida social son dos: la propiedad privada y los propietarios”<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Cf. Alois Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München/Berlin, 1929, p. 423.

Al respecto de esto Bertelloni refiere que

“Juan Quidort es el primer autor medieval cuya teoría política considera a los súbditos como trabajadores burgueses y propietarios y cuyo Estado se apoya fundamentalmente sobre la propiedad privada”<sup>43</sup>.

Esta interpretación de Dempf respecto del peso que da Juan al aspecto de lo privativo conforme a la adquisición de bienes exteriores no da cuenta de otro aspecto fundamental (e igual de importante que aquel) para comprender cabalmente la teoría política de Juan: el “aspecto comunal”. Dempf no estaría considerando el “aspecto comunal” de la teoría de Juan conforme a la cual, en última instancia, lo privativo estaría supeditado al bien común. “Aspecto comunal” lo entiendo en el sentido de la esfera de lo “público” en contraposición a lo “privado”, o lo que es lo mismo, de lo “público” a diferencia de lo “económico”, de aquella actividad del hogar (*oikos*) o actividad privada.

Para Dempf, en Juan es posible encontrar una marcada incidencia de lo personal para dar cuenta de la construcción del ámbito político, lo que –en modo alguno– rompería con las estructuras propias del pensamiento medieval imperante en el contexto en que escribía Juan respecto de la importancia de hacer prevalecer la necesidad de que las actividades económicas no se vuelvan un fin en sí mismas. Como ejemplo de la importancia de la comunidad por sobre la actividad privada baste para

Ver también la lectura que lleva a cabo Bertelloni sobre tal studio. Cf. Francisco, Bertelloni, “Una resignificación protomoderna del Estado (= *regnum*) en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de París. *Scripta mediaevalia*, v. 2, n.2, 2009, pp. 55-83 (p.67).

<sup>43</sup> Francisco, Bertelloni, “Una resignificación...”, p. 67.

ello leer el opúsculo de Tomás de Aquino titulado “*De regimine Judaeorum*”<sup>44</sup>, en donde el Aquinate trata el problema de la usura, entendida como un mal en sí mismo<sup>45</sup>. Tal actividad económica iría en detrimento del fin último de la comunidad política, lo que debe ser, por tanto (y según palabras del mismo Tomás), castigado con penalidades pecuniarias. Así, por ejemplo, la conceptualización de *utilitas communis* conforme a la cual se hace primar el bien común por sobre la actividad privativa de las personas, presentaría un contra-argumento a esta interpretación dada por Dempf respecto de la cual el origen de lo político en Juan se da por razón de lo económico. La razón de ello es que la teoría medieval occidental sobre el ejercicio de la actividad privada del hombre (su aspecto económico) refiere que el mismo debe estar supeditado a una serie de razones superiores de índole político que hagan primar el “bien común” por sobre el particular. Se verá, en lo que sigue, como esta idea aparece en Juan, denotando el claro error de considerar, como Dempf lo hace, que el epicentro argumental del autor del *Tractatus* se encuentra en considerar al hombre como un ser económico sin tener en cuenta su aspecto comunal.

En otras palabras, no considero correcto pensar que en la Edad Media occidental y de corte cristiano (salvo excepciones puntuales como ser el caso de Guillermo de Pagula<sup>46</sup>, entre otros pocos) podría pensarse que la actividad privada y el fruto de la misma se pondere (tanto como actividad personal como así también general) a los fines propios de la esfera

<sup>44</sup> Tomás de Aquino, 2004, p. 21.

<sup>45</sup> Cf. Emiliano, Primiterra, “Tomás de Aquino, el pensador político”, *Nuevo Pensamiento*, 4, n. 4, 2014, pp. 395-418.

<sup>46</sup> Cary J. Nederman, “Property and protest: political theory and subjective rights in fourteenth-century England”, *The Review of politics*, 58, 2, 1996, pp. 323-344.

pública, o dicho de otro modo: que el ejercicio privado, en tanto fin en sí mismo, no pueda ser determinado por la esfera de lo público en tanto que esta debe regular la actividad privativa conforme al ideal de *utilitas communis*. Únicamente debiera ser aceptada toda actividad privada si y solo si la misma no atente ni contra el bien común de la población ni contra el de la cristiandad.

Para comprender más cabalmente mi crítica a la visión de Dempf es necesario hacer eco de la interpretación que da Tursi<sup>47</sup> respecto a la definición de hombre en Juan. Para Tursi el hombre del cual Juan está hablando en su *Tractatus* es el de un *homo animal proprietarium*, lo que significa que:

“(1) el origen de los bienes de los laicos es el trabajo propio de cada hombre. Cada particular es dueño de su esfuerzo y del producto de ese esfuerzo [...] (2) y los bienes de los laicos, así adquiridos, son también particulares. Cada individuo imprime un sello en el bien obtenido”.

Ahora bien, estos bienes así adquiridos por algún particular, refiere Tursi, no pueden ser utilizados en detrimento de otro. Así, el “animal propietario” quien por medio de su esfuerzo, trabajo y arte genera una apropiación privativa conforme al derecho natural, pero cuya apropiación no puede perjudicar a otro. En concordancia con la tesis de Tursi, es importante tener presente la lectura de Jazmín Ferreiro respecto a la antropología de Juan. Para Ferreiro Juan define al hombre como “un ser

<sup>47</sup> Antonio, Tursi, “El hombre...” p. 25

que carece, por naturaleza, de comida, vestido y defensa”<sup>48</sup> y cuyo primer impulso es apropiarse de aquello que le falta. El hombre, por tanto, siendo un ser incompleto, necesita de los *bona exteriora* para su subsistencia<sup>49</sup>.

La lectura que propone Tursi respecto del aspecto económico en la tesis de Juan es que

“precisamente en una comunidad de propietarios, en la cual cada uno guarda derecho particular o privado sobre sus bienes, pueden surgir conflictos. Sigue la cita de Juan: “Más como causa de tales bienes exteriores sucede unas veces que es perturbada la paz común, si uno usurpa lo que es de otro, y como otras veces los hombres demasiado apegados a sus cosas no las comparten cuando lo requiera la necesidad y la utilidad de la patria [...]”. El primer conflicto tiene lugar en una comunidad de propietarios, con el cual se turba la paz común, identificada en el capítulo 1 con el bien y fin de la comunidad civil. El segundo conflicto es la falta de solidaridad de algunos particulares en caso de necesidad social”<sup>50</sup>.

Respecto de la importancia del ejercicio de la labor para la adquisición de bienes particulares conforme al derecho natural Juan refiere que

“...los bienes exteriores de los laicos no han sido conferidos a la comunidad, como los bienes eclesiásticos, sino que han sido

<sup>48</sup> Jazmín Ferreiro, *La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media*, Tesis no publicada. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010, p. 202.

<sup>49</sup> *Ibíd.*

<sup>50</sup> Antonio, Tursi, “El hombre...”, pp. 25-26.

adquiridos por las personas particulares por medio de su propio arte, trabajo, o industria. Y las personas particulares, en tanto particulares, tienen sobre ellos el derecho, el poder, y el verdadero dominio, y cualquiera puede por sí, ya que es su soberano, ordenarlos, disponerlos, administrarlos, retenerlos, alinearlos, a su antojo, sin perjuicio de otro”<sup>51</sup> (RPeP, 96).

Este pasaje da cuenta de dos características importantes a tener presente. Primero que la propiedad de los particulares solo puede ser adquirida por medio de la *labor* propia de cada quien, entendiendo no solo a la “labor” como el proceso acorde al cual se adquiere una cosa por medio del ejercicio que la hace propia en una primera instancia, sino también como el ejercicio del comercio que transfiere la cosa en cuestión de uno a otro. Este ejercicio de labor debe aplicarse, en una primera instancia sobre algún bien que no haya sido previamente adquirido por otro particular, salvo en caso de comercio. Segundo que el ejercicio de la labor imprime una característica propia de quien adquiere la cosa en cuestión que la distingue del resto de los particulares. Así, mediante la labor el particular imbuye, a los objetos exteriores, de una marca distintiva que genera privación respecto de los otros ciudadanos sobre la cosa adquirida.

La diferencia, de la cual da cuenta Arendt, entre *labor* como acción privativa de la economía (*oikos*) mediante cuya existencia los particulares acceden a bienes exteriores y el *trabajo*, entendido el mismo como una

<sup>51</sup> “...exteriora bona laicorum non sunt collata communitati sicut bona ecclesiastica, sed sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria, et personae singulares, ut singulares sunt, habet in ipsis ius et potestatem et verum dominium, et potest quilibet de suo ordinare, disponere, dispensare, retinere, alienare pro libito sine altereius iniuria, cum sit dominus”.

actividad comunitaria respecto a los modos en que los diferentes particulares comercializan los excedentes del primer proceso de apropiación, podría bien servir para dar sostener esta doble dimensión de la apropiación en Juan. Por un lado se daría, conforme a lo que Dempf sostiene, la actividad de un hombre económico, circunscripta a su esfera privativa relativa al ejercicio de la labor. Por otro lado, la acción comunitarista mediante la cual toda apropiación debe ser contemplada en el marco regulativo de una ley que vele por el fin último de la comunidad, a saber: el bien común. Así, la primera actividad estaría supeditada siempre a la segunda.

### **3.2. Los momentos en que la comunidad importa más que la esfera privada: “los casos de necesidad”**

Conforme a lo que se viene sosteniendo, la tesis de Juan no es como aquella otra de Guillermo de Pagula<sup>52</sup> para quien los bienes exteriores de los particulares no pueden ser adquiridos, bajo ningún aspecto, por el rey, ni aún en los casos en que rige la necesidad. En el caso de Juan, el derecho de adquisición sobre los bienes exteriores de los particulares debe estar determinado en un encuadre legal que se adecue al bien común. Si bien el rey no posee soberanía (*dominium*) sobre los bienes laicos, sí posee jurisdicción, lo que significa que puede disponer de ellos en casos de necesidad.

Para Juan, la propiedad privada es la cosa exterior sobre la cual todo particular posee un derecho a su uso siempre y cuando la misma no sea peticionada, en razón de los casos de necesidad, por el rey o el Papa en función de hacer primar el bien común.

<sup>52</sup>Cf. Gary, J. Nederman, “Property...”.

En el sistema de Juan, tanto el Papa como el rey poseen jurisdicción sobre los bienes exteriores únicamente en los casos en que necesariamente sean solicitados por ellos. En estos casos, tanto uno como el otro pueden hacer uso de su jurisdicción sobre tales bienes.

“[...] no es lo mismo tener propiedad y dominio sobre los bienes exteriores de los laicos y tener jurisdicción, esto es, el derecho de discernir qué es lo justo y qué lo injusto sobre tales bienes, como tienen los príncipes el poder de juzgar y discernir sobre los bienes de sus súbditos, aunque no tengan dominio sobre los mismos”<sup>53</sup> (RPeP, p. 98).

Este poder de jurisdicción que solo compete a los reyes y al Papa demuestra que, en función de su claridad respecto a los modos de discernir conflictos (por lo cual, por ejemplo, les fue conferido a los reyes el poder de la administración de los bienes en función de acabar con los conflictos entre particulares) pueden ellos petitionar a los particulares los bienes sobre los cuales ellos tienen dominio<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> “[...] non est idem habere proprietatem et dominium in bonis exterioribus et habere iurisdictionem id est ius discernendi quid sit iustum vel iniustum in ipsis, sicut habent principes potestatem iudicandi et discernendi in bonis subditorum licet non habeant dominium in re ipsa”.

<sup>54</sup> Para Juan, el Papa no tiene ningún tipo de jurisdicción (real) respecto de los bienes laicos excepto en caso de necesidad y sólo por razón de ser “declarador de ley”. A su vez, el rey no tiene soberanía (o dominio) sobre los bienes laicos, pero sí jurisdicción toda vez que puede determinar penas y castigos conforme a los modos en que los particulares accionan contra las propiedades de otros de manera ilegítima.

Respecto al alcance del papado sobre la propiedad de los laicos, Juan sostiene que Dios no instituye, en el Papa, el poder para dirimir problemas en asuntos particulares, aunque sí puede ejercer de juez toda vez que las disputas pongan en peligro la observancia del bien común espiritual.

“Más fuera de estos casos de necesidad en favor del bien espiritual común, no posee el papa la disposición de los bienes de los laicos, sino que cada uno dispone de lo suyo como quiera. Y en favor del bien común temporal dispone el príncipe en caso de necesidad”<sup>55</sup> (RPeP, p. 98).

El poder temporal tiene por finalidad, como ya se ha referido, la defensa de la propiedad privada. Los particulares, en su afán por adquirir posesiones que no necesitan, comienzan una guerra contra otros poseedores para hacerse con sus posesiones. En este escenario de guerra es necesario imponer la *pax* solo posible mediante la instauración de un gobernante. Así, el gobierno estaría determinado (y definido) por medio de la defensa de dicha propiedad sobre los bienes exteriores. Sin embargo, para que exista una real defensa de tales bienes es necesario, a su vez, que todo reino no sea amenazado por alguna otra región. Si así fuera, debieran tener los reinos los medios necesarios para su defensa. Ahora bien, si ello no fuese posible (si los reyes no pudieran hacer frente a los peligros exteriores –o internos– con los medios propios de cada gobierno), es posible que los gobernantes obliguen a los particulares a entregar parte (o la totalidad) de sus bienes a los fines de salvaguardar el bien común. Esta situación es conocida como “casos de necesidad” y es

<sup>55</sup> “Extra vero huiusmodi casus necessitatis nonorum laicorum, sed quilibet disponit de suo prout vult, et pro communi bono temporali princeps in casu”.

una obligación que compete a todo reino, y cuyo poder es detentado por el rey o el papa (por motivo de su “declaración de ley”).

#### **4. Conclusión**

Como se ha venido sosteniendo, la influencia de Tomás en Juan es obvia. Sin embargo, esta influencia termina imprimiendo en el pensador francés la necesidad de sostener la tajante separación de poderes en tanto que la esfera secular no puede verse dominada por la espiritual. Ambas circunscripciones de poderes son independientes una de la otra. A su vez, y conforme a lo anterior, el rey cumple una función particular (la de promover la paz y el bien común entre particulares, siempre considerando la defensa de la propiedad privada como único camino para resolver los conflictos suscitados). Así, una vez más, Juan se distancia en este sentido de su maestro toda vez que reclama que la finalidad del poder temporal no se supedita a la finalidad espiritual como deseaba hacer ver el Aquinate.

Otra de las marcas distintivas de Juan respecto del pensamiento de Tomás es que el poder temporal (y, en función de la “declaración de ley”, el poder espiritual) puede reclamar la propiedad de los laicos toda vez que se ponga en peligro el “bien común”. Así, la visión de Juan respecto de los alcances de los dominios de los laicos sobre sus propiedades es que los mismos estarán siempre supeditados a la necesidad de hacer prevalecer el orden. Por ello mismo, concebir una visión de la teoría de Juan únicamente haciendo alusión a un aspecto netamente económico, como intenta sostener Dempf, sin dar cuenta del aspecto comunitario o comunal, es un error.



**Entre el decir y el conocer.  
La noción de signo en Tomás de Aquino**

*Laura Sandoval*

**Privilegio de la voz en el *ordo significationis***

En el proemio al *Expositio libri Peryermeneias*, con el objetivo de explicar el título de la obra, Tomás de Aquino retoma la definición de interpretación de Boecio, identificándola con la noción de significación ya que considera que interpretación es una “voz significativa que por sí significa algo”<sup>1</sup>. Tomás sostiene, siguiendo el texto aristotélico, que únicamente las oraciones enunciativas pueden considerarse propiamente interpretaciones, es decir, que solamente los enunciados expresan por sí mismos significación, ya que tales permiten demostrar verdad o falsedad de algo; siendo los nombres (sustantivos y adjetivos) y los verbos conjugados elementos constitutivos de la interpretación (significación), pero estas partículas no expresarían una significación por sí solas. En ese sentido, se infiere que significar no remite únicamente al acto de referir, sino a proporcionar un enunciado que pueda ser falsable.

Asimismo, el Aquinate considera a los enunciados constitutivos lingüísticos de la discursividad, la cual es entendida como una propiedad de la comunicación humana. A su vez, la acción de comunicar –mediante

<sup>1</sup> *In Peri hermeneias*, proemio. Se utiliza la edición castellana: Tomás de Aquino, Mirko Skarica (Trad.), *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, Pamplona, EUNSA, 1999, p. 9.

la enunciación discursiva— tiene primacía en el aspecto sonoro (sensible) de la voz humana, que es el lugar en el cual radica la posibilidad o condición de comunicabilidad, ya que para Tomás el conocimiento humano, y, por tanto, la posibilidad de su comunicación debe ser discursivo y partir de lo sensible<sup>2</sup>. Esta característica se fundamenta en una razón antropológica que sostiene que la comunicabilidad, como la puesta en común de conceptos y nociones intelectuales, se concibe connatural a lo humano y, por tanto, necesaria. Así, Tomás define a las personas humanas como animales políticos —y sociales— con necesidad de comunicar, a través de la palabra hablada (mediante *voces significativas*), las pasiones del alma (concepciones intelectuales).

“si efectivamente el hombre fuese naturalmente un animal solitario, le bastarían las pasiones del alma, con las que se acomodaría a las cosas, para tener en sí un conocimiento de ellas; pero como el hombre es por naturaleza un animal político y social, fue necesario que los conocimientos de un hombre se manifestaran a otros, lo que se hace por la voz; y por ello es necesario que haya voces significativas”<sup>3</sup>.

La definición antropológica de *ser humano* como ser social y político está apoyada en la noción de naturaleza como determinación ontológica. De aquí que sociabilidad y politicidad se consideran cualidades esenciales,

<sup>2</sup> Por esta razón afirma que “nuestro conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por lo tanto lo que no cae bajo actuación del sentido no puede ser captado por el entendimiento humano, a no ser en tanto deducido de lo sensible” (SCG, I, 3), Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Madrid, BAC, 1967, p. 100.

<sup>3</sup> *In Per herm* I.1.2, ob. cit. p. 20.

connaturales, derivadas de la racionalidad, de la cual deviene la necesidad de comunicación (de poner en común las concepciones del intelecto). Así, se entiende que la racionalidad, está intrínsecamente vinculada a la teoría gnoseológica de Tomás, en la cual la tesis nuclear es el “carácter locutivo del entender”<sup>4</sup>.

En relación con el carácter locutivo y vinculado al desarrollo de la noción de signo, es importante señalar los diferentes sentidos que Tomás de Aquino distingue para el vocablo *verbum* (tres sentidos considerados propios y uno impropio). La primera acepción refiere a concepto interior o *verbum mentis*. La segunda acepción refiere a la voz proferida (con la que se identifica la *vox significativa*) que procede desde el *verbum mentis* y que exteriormente se manifiesta con dos aspectos: uno material sensible (la voz) y uno formal (la significación). En referencia a la acepción de *verbum* como *vox* se encuentran dos maneras de entender su ontología: por un lado, la *vox* en tanto fenómeno natural sensitivo y sonoro se considera un ente real extramental; por otro, en tanto portadora de significado, la voz en tanto palabra se concibe como ente de razón. Además, *verbum* en tanto palabra proferida (una voz para ser dicha) es entendida como signo o nota de la palabra mental o verbo interior (*verbum mentis*). Asimismo, entre *verbum mentis* y *vox* proferida, una tercera acepción de *verbum* indica la imaginación de la voz, una palabra que intermedia el pasaje desde el plano mental o intelecto hacia el plano extramental, es decir, un tránsito desde lo inmaterial hacia lo material sensible, espacio que posibilita la comunicación. Por último, la acepción impropia de *verbum* es su uso en un sentido considerado metafórico o figurado (por ejemplo, en expresiones como: “me dio su palabra” o “palabra del rey”)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Eudaldo Forment, *El orden del ser*, Madrid, Tecnos, 2018, p.108.

<sup>5</sup> *In Per herm* I.1.2, ob. cit.

## El signo como mediación, la significación como interpretación

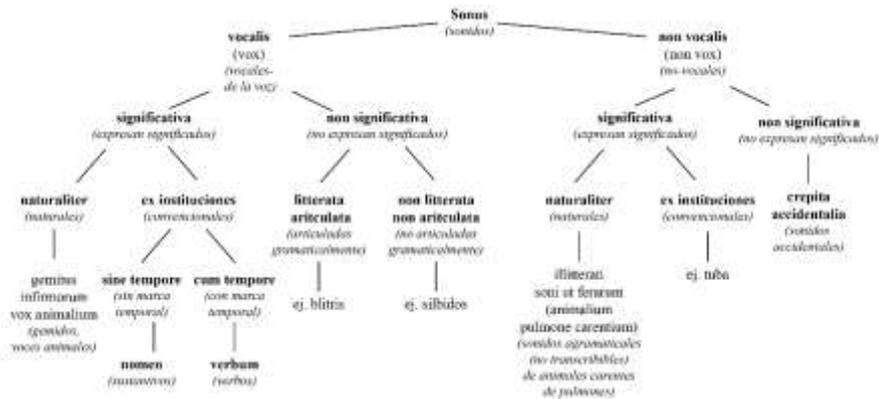
Entonces, la comunicación como connatural y considerada propiedad de la sociabilidad humana y la *vox significativa* como la expresión de su posibilidad mediante el proferir, permiten situar el concepto de *signum* más que como mero elemento formal o partícula de sentido, como una noción central de la gnoseología y metafísica tomasianas, ya que da cuenta de la teorización acerca del vínculo intrínseco y de mediación entre ser, conocer y proferir, entre el decir y la significación como agenciamiento para la legitimación del conocimiento.

En su *Comentario*, Tomás retoma a Boecio y da una noción de signo refiriendo a “aquellas cosas que están en la voz son marcas (*notae*), signos (*signa*) de las pasiones que están en el alma”<sup>6</sup>. Es decir, según esta definición los signos son primero impresiones o marcas (de aquello real, a lo cual refieren mediante una relación indicial), devenidos palabras con una relación de indexicalidad –en tanto indican o señalan– a conceptos intelectuales (*verbum mentis*) que preceden su exteriorización sensible. A su vez, Tomás va a delimitar aún más la *vox* sensible y significativa distinguiéndola de otro tipo de voces. Para ello retoma una clasificación realizada por Boecio en su *De Interpretatione*, en la cual propone una taxonomía de los sonidos, entre ellos los producidos por los animales, en la cual incluye, entre otros, al ladrido de perro dentro de la categoría *vox significativa*; fusionando la teoría estoica de los signos con la del lenguaje<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *In Per herm* I.1.2. Ob. cit.

<sup>7</sup> La escuela estoica estableció una distinción entre teoría del lenguaje verbal y teoría de los signos. Dentro de esta concepción, los signos (*sēmeia*) son considerados elementos naturales que establecen una relación inferencial con aquello que significan (e.g. humo respecto de un incendio; lo que en la teoría

El Aquinate retoma la clasificación de Boecio, pero complejiza la taxonomía, y reduce la noción de signo identificándolo únicamente a las *voces significativae*, es decir, un signo es tal en relación a la comprensión racional humana como elemento portador de sentido. Con el fin de ilustrar sucintamente la complejidad de tal problematización y taxonomía del lenguaje, se reproduce una tabla que sintetiza la clasificación sobre los sonidos y voces de Tomás de Aquino<sup>8</sup>.



A partir de la clasificación de las voces y siguiendo la concepción agustiniana, Tomás denomina *signum* a toda *vox significativa*: “un *signum* es todo enunciado dotado de significado, ya sea vocal o no vocal”<sup>9</sup>.

peirceana se denomina ‘índice’). En contraposición, el lenguaje verbal, las palabras (signos lingüísticos), tendrían otro estatus de relación de significación vinculada a las relaciones de bicondicionalidad y equivalencia de la teoría de la definición aristotélica. Umberto Eco *et al*, ob. cit.

<sup>8</sup> Reproducción de esquema tomada de Umberto Eco *et al*. 1989, p.9. Traducción propia.

<sup>9</sup> Ob. cit.

Además, sostiene que, a diferencia de los sonidos que son naturales, los términos significantes son convencionales (*ex institutione*), es decir, no se consideran naturales ni necesarios. Sin embargo, no ahonda sobre cómo se produce la convencionalidad y consenso acerca de su significación.

“El sonido vocal es algo natural. El nombre y el verbo, en cambio, significan por institución humana, es decir, se añade la significación a lo natural como una forma a la materia, como la forma de un lecho se añade a la madera”<sup>10</sup>.

Asimismo, Tomás entiende el proceso de significación vinculado al proceso de obtención de conocimiento, el cual se fundamenta en la teoría de la abstracción, retomada de Aristóteles. En resumidas palabras, el conocimiento humano, y su posterior puesta en comunicación mediante el discurso proferido, se obtiene a través de un proceso que comienza mediado por los sentidos, en una relación de captación entre el intelecto humano y un ente particular mediante la abstracción sensible. En tal proceso de abstracción, el intelecto humano se vuelve reflexivamente hacia la *specie* sensible y, a partir de ese movimiento, genera una imagen sensorial (*phantasma*) que representa mediante la captación de semejanzas a la cosa existente abstraída, en este caso, nos referimos a discursos en tanto palabras proferidas. En este proceso, es la imagen sensorial la que posibilita la formación del concepto mental a partir de la imagen de lo particular abstraído, el *verbum mentis*.

“Pero lo particular lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de

<sup>10</sup> *In Per herm*, II, ob. cit.

la fantasía a fin de descubrir la naturaleza universal presente en un objeto particular. En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas, o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de lo concreto, como dicen los platónicos, no sería necesario que nuestro entendimiento para entender recurriera siempre a las imágenes”<sup>11</sup>.

De esta manera, la captación del (significado) universal de una esencia de un ente particular que, posteriormente, y a través de una serie de mediaciones ordenadas deriva en la elaboración intelectual del *verbum mentis* y su consecuente expresión sensible permite realizar el fin y la finalidad comunicativa de la expresión vocal (las cuales podemos resumir en: captación sensible, generación de imagen sensorial, generación del concepto mental, generación de la vox significativa).

En consecuencia, se puede subrayar el carácter mediador del signo al oficiar de intermediario en la experiencia humana en el mundo. Es decir, el vínculo entre el intelecto humano y el mundo sensible extramental, como espacio de entidades reales particulares, únicamente es posibilitado por una serie de mediaciones que permiten realizar una praxis hermenéutica existencial y natural que permiten enunciar cierto conocimiento. Estas mediaciones explican la posibilidad de conocimiento humano, y su vínculo con un exterior a sí, ya que Tomás no considera posible obtener conocimiento de manera directa (inmediata), así como tampoco el conocimiento formal por intelección o captación intelectual de ideas separadas. Empero, se puede considerar al signo y la significación

<sup>11</sup> S. Th. I, q.84 a.7. Tomás de Aquino, *Suma teológica, Tomo III (2º), Tratado del Hombre, Tratado del gobierno del mundo. Edición bilingüe*, Madrid, B.A.C., 1947, p. 402.

como una forma derivada de la elaboración discursiva humana, producto de la educación y su praxis, entendiendo que la interpretación o significación (mencionada en el comienzo de la exposición) no se trata de relaciones de signos particulares refiriendo a entidades concretas particulares, sino de enunciados capaces de expresar ideas complejas derivadas de juicios, de los cuales es posible verificar su valor de verdad. En ese sentido, la cualidad de mediación del signo que explica el resultado de un proceso de abstracción individual de las entidades particulares –es mediador de la cosa (esencia abstraídas)– pasa a estar enfocada en mediar un juicio o una elaboración discursiva intelectual.

Por otro lado, Tomás distingue dos maneras de la actividad de conocer en el intelecto humano. Por un lado, sostiene que el acto de conocer desde las creaturas hacia los entes creados se realiza mediante el proceso de abstracción de lo sensible en el mundo natural, mientras que el conocimiento ascendente desde las creaturas hacia Dios, es decir, desde el mundo natural al sobrenatural, se obtiene por vía de analogía. De esta manera, el conocimiento abstraído del mundo natural puede comunicarse hacia otros por medio de la palabra proferida, ya que al considerar que tal discurso deriva del proceso de abstracción, se considera legítimo en tanto se entiende como signo de lo real extramental.

“En nosotros ‘decir’ no significa solamente entender, sino entender y expresar fuera de sí una concepción, y no podemos entender sino expresando de este modo un concepto; por ello, en nosotros, todo lo que es del orden del conocer es, propiamente hablando, del orden del decir”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> *De ver*, q.4, a.2, ad.5. Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, 1, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 281.

En relación al vínculo intrínseco entre conocer y significar, se encuentra otra conceptualización de signo que amplía la primera definición. En libro IV de la obra *Scriptum super Sententiis (Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo)*, Tomás afirma que “signo, considerado en sí mismo, significa algo manifiesto para nosotros por el cual somos conducidos, casi de la mano, al conocimiento de algo oculto”<sup>13</sup>. De aquí, que signo no implica ya únicamente un enunciado dotado de significado, sino que, además, adquiere una función gnoseológica como conductor y mediador para la obtención de un conocimiento no evidente, no captable por la razón o proceso de abstracción (aquello *oculto*<sup>14</sup>). Esta concepción permite entender que Tomás da lugar a lo no inteligible, lo no racional, lo oculto, aquello que no se alcanza a percibir, pensar o entender por medio de la razón, que amplía la primera definición que se restringía a lo inteligible y a un vínculo *quasi* directo con la referencia hacia la entidad extramental.

Asimismo, además de reflexionar sobre la significación humana, Tomás teorizó sobre la *locutio angelica*, la comunicación de las sustancias separadas, entidades identificadas con los ángeles de la doctrina cristiana. En este contexto, se define ángel como sustancia separada que no solo “posee conocimiento puro y totalmente intelectual, sino que es un sujeto puro y totalmente intelectual<sup>15</sup>”. En la *quaestio* 9 de *De Veritate* Tomás

<sup>13</sup> *In IV Sent.* d1, q1, a1. Traducción propia de “quod signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quo ad nos, quo manuducimur in cognitionem alicuius occulti”. Cf. *Corpus Thomisticum*

<https://www.corpusthomicum.org/snp4001.html>

<sup>14</sup> Sobre la idea de oculto Tomás expresa que “lo oculto de los corazones forma parte de aquello a lo que no se puede extender la razón natural” ob. cit, p. 115.

<sup>15</sup> Traducción propia de Tiziana Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d’Aquin et Gilles de Rome*, Paris, Vrin, 2002, p. 23.

analiza cómo es la naturaleza de tal comunicación, bajo el supuesto de que los ángeles se comunican (de hecho, 'ángel' significa *enviado* o *mensajero*), legitimado por su afirmación en varios pasajes del texto revelado. A pesar de que los ángeles son sustancias inmateriales e inteligencias puras, no son simples, sino que son compuestos de ser y esencia<sup>16</sup>. De esta manera, los ángeles conservan su lugar de inferioridad en la jerarquía ontológica, el cual, entre otras cosas, significa que al no ser absolutamente simples no pueden obtener conocimiento perfecto de lo existente de manera autosuficiente, y necesariamente deben requerir de otros. Es decir, en los ángeles radica una diferencia fundamental entre ser y conocer<sup>17</sup> y tal diferencia o no-identidad, fundamentada en el orden ontológico de lo existente, es lo que Tomás utiliza para explicar la naturaleza de la comunicación entre sustancias separadas. En primer lugar, Tomás remite a los principios de la comunicación humana para teorizar sobre la comunicación angélica de manera metafórica, claramente la noción de *locutio* aplicada a la comunicación angélica es utilizada para explicar su proceso gnoseológico y comunicativo.

“Por el hecho mismo de que el concepto de la mente angélica se ordena por la voluntad del propio ángel a ser manifestado a otro ángel, se le descubre a éste el concepto de la mente del que a él se convierte; y esto es a lo que se dice hablar un ángel a otro. Pues hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> A diferencia de Dios que se concibe como lo absolutamente simple.

<sup>17</sup> Suarez-Nani, 2002, ob. cit.

<sup>18</sup> *S. Th.* III, q. 107, a.1. Tomás de Aquino, *Suma teológica, Tomo III*, ob. cit. p. 828.

Lo que posibilita la comunicación angélica es el hecho de estar en orden hacia un otro, y la comunicación, entendida como transmisión de contenidos hacia ese otro, se produce por la expresa voluntad del sujeto-emisor. Es decir, para que exista comunicación entre ángeles, a diferencia de la comunicación humana, es necesario que haya voluntad de expresar y transmitir algo. Como señala Castañares<sup>19</sup>, el vínculo estrecho entre el acto de comunicar y la voluntad no es tan evidente, ya que Tomás sostiene que en la comunicación humana se puede prescindir de la voluntad para comunicar, incluso prescindir de un otro. Como ejemplo refiere a casos donde no se tiene control sobre lo que se puede o quiere comunicar y significar, así un movimiento del cuerpo puede indicar tristeza o alegría<sup>20</sup>, entendiéndose que no toda comunicación ni significación sería discursiva<sup>21</sup> como afirmaba en su Comentario al *Peri Hermeneias*. En contraposición, la *locutio angelica* es comprendida como acto enunciativo en el cual un ángel comunica a otro un concepto, mediante un acto volitivo.

“Por el hecho mismo de que el concepto de la mente angélica se ordena por la voluntad del propio ángel a ser manifestado a otro ángel, se le descubre a éste el concepto de la mente del que a él se convierte; y esto es a lo que se dice hablar un ángel a otro. Pues hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Wenseslao Castañares, *Historia del pensamiento semiótico 2. La Edad Media*, Madrid, Trotta, 2018.

<sup>20</sup> *De ver.*, q.8, a13, ob. cit.

<sup>21</sup> Tomás considera que también se produce significación en los sonidos de los animales a las que llama *non articulata e illiterata*, (ver tabla).

<sup>22</sup> *S. Th.* I, q. 107, a.1. ob. cit.

Asimismo, los ángeles, por definición, no podrían obtener conocimiento a partir de la abstracción de lo sensible ni proferir voces, ya que estas actividades implican la intermediación de los sentidos corpóreos en tanto órganos materiales. En ese sentido, Tomás utiliza análogamente términos y conceptos aplicados a la comunicación humana, como “el silencio excluye la locución vocal tal como está en nosotros, pero no la espiritual, como está en los ángeles”<sup>23</sup>. Entonces, tomando como fundamento la teorización sobre la comunicación humana y estableciendo relaciones de semejanza entre diferentes términos y nociones, es posible conceptualizar la manera en que sustancias separadas se comunican en un plano supranatural. Así,

“se habla en los ángeles de locución a semejanza de lo que sucede en nosotros: nosotros, en efecto, adquirimos la ciencia de los demás por medio del oído. Por tanto, se pueden distinguir en los ángeles entre señas (*notus*) y signos (*signum*) de este modo: se denomina signo a la especie misma, y en cambio seña a la ordenación a otro; y por su parte la capacidad de hacer eso se llama lengua”<sup>24</sup>.

Entonces, como la naturaleza del conocimiento angélico no se concibe discursiva, sino que se entiende como hábito, es decir, como conocimiento concebido en la memoria, se identifica al ángel (*specie*) con el signo y a la comunicación hacia otro, con señas (*notae*).

Por otro lado, Tomás sostiene que como el concepto de signo implica lo discursivo, cuando se refiere a signos en los ángeles lo hace de manera más general ya que implica traslación de conocimiento:

<sup>23</sup> *De Ver*, q.9, a.4. ob. cit. p.548

<sup>24</sup> *De Ver*, q.9, a.4, ad. 12 ob. cit.

“Sólo se puede llamar propiamente signo a algo a partir de lo cual se llega al conocimiento de otra cosa como discurrendo. Y según esto no hay signo en los ángeles ya que su ciencia no es discursiva, (...) y por eso también en nosotros los signos son sensibles, ya que nuestro conocimiento, que es discursivo, tiene su origen en las cosas sensibles. Sin embargo, comúnmente podemos llamar signo a cualquier cosa conocida en la que se conoce algo; y en consonancia con esto la forma inteligible puede llamarse signo de la cosa que es conocida mediante ella. De este modo, los ángeles conocen las cosas mediante signos; y así un ángel habla a otro mediante un signo, es decir, a través de una especie en cuyo acto su entendimiento deviene perfectamente en orden a otro”<sup>25</sup>.

De esta manera, construye una definición más laxa respecto a la que propone en el Comentario al *Peri Hermenias*, ya que permite llamar signo a todo material intelectual por el que los ángeles se comunican, pero continúa con la función principal de obtención de conocimiento de algo oculto. En ese sentido, cabe subrayar la diferencia que establece Tomás de la *locutio angelica* respecto a la noción de iluminación. La locución involucra la idea de representación como presencia que es invocada por el signo (en tanto voz proferida) al volver conocido lo desconocido (para el intelecto), mientras que para que haya iluminación es necesario generar conocimiento nuevo además de la vuelta a la presencia (re-presentación) de aquello que se está significando con el signo.

“es propiamente locución aquella con la que alguien es llevado al conocimiento de lo desconocido por el hecho de que se le convierte en presente lo que antes le era ausente; al igual que en nosotros es

<sup>25</sup> *Ibíd.*

claro que al referir uno a otro algunas cosas que ése no ha visto, de ese modo se las hace presentes por medio de la locución. En cambio, hay iluminación cuando el entendimiento es reforzado para conocer algo que está por encima de lo que conocía”<sup>26</sup>.

En la consideración de mediador en el conocimiento de lo oculto se supone una relación de identidad entre *signum* y *locutio*, ya que la *locutio* es lo que permite volver presente lo ausente ontológicamente (por un acto de re-presentación) por medio del discurso oral.

Por último, en esta breve exposición, es posible traer a colación otra problemática que permite indagar sobre el concepto de signo: el análisis sobre los sacramentos. Tomás de Aquino adopta la doctrina que concibe a los sacramentos como signos de lo sagrado. Sostiene que, si algo se relaciona, de alguna manera, con una realidad, puede tomar su nombre de ella. Ese sería el caso de los sacramentos, que se constituyen como aquello que tienen una relación de signo con lo sagrado, siendo esa relación analógica ya que “aquí tomamos la palabra ‘sacramento’ no en sentido equívoco, sino análogo, o sea, según las diversas relaciones a una misma cosa”<sup>27</sup>. Es decir, aquí el signo establece una relación donde se enfatiza algún grado de semejanza entre el objeto material (cosas y/o palabras) que se toma para realizar el sacramento y lo que quiere conceptualizarse de lo sagrado, por lo que también se considera una relación metafórica. El argumento antropológico que afirma que “los signos son connaturales al hombre, porque es propio del hombre llegar a lo desconocido a través de las cosas conocidas”<sup>28</sup> permite justificar la relación semiológica de las

<sup>26</sup> *De Ver.*, q.9, a.5. ob. cit.

<sup>27</sup> *S. Th.* III, q.60, a.1. Recuperado de <https://hjpg.com.ar/sumat/d/c60.html>.

<sup>28</sup> *De Ver.* Q.9, a.4, ad.5, ob. cit.

personas humanas con los sacramentos, fundamentado en la concepción gnoseológica de la obtención de conocimiento metafísico mediante la *analogia entis*.

A partir de considerar a los sacramentos como signos, en el siglo XIII, otra magna disputa vinculada a la efectividad, eficacia y legitimidad de los signos sacramentales se centró en resolver cómo los sacramentos podían, siendo tanto efecto como causa, producir lo que representaban, cuestión definida con la fórmula *id efficit quod figurat* (produce lo que representa), fórmula que introduce de manera directa la relación entre signo, representación, efecto y causa: “los sacramentos de la nueva ley son a la vez causas y signos. De esta idea proviene la máxima *efficiunt quod figurant*”<sup>29</sup> (causan lo que significan) que posibilita inferir un carácter performativo del sacramento. El atributo performativo o realizativo del lenguaje es una noción introducida por John Austin<sup>30</sup>, en el marco de su teoría de los actos de habla, que sostiene que mediante determinados enunciados se realizan o se producen ciertos actos implícitos como efectos de proferirlos. Entonces, siguiendo la teoría de los actos de habla y la metáfora sobre el discurso como un compuesto realizador –a diferencia de las primeras concepciones de signo que tenían una relación más acotada en su significación– se puede sostener que Tomás de Aquino considera que el carácter significante se extiende a otros sistemas de signos, no necesariamente lingüísticos, a condición de que se cumpla la función expresada como develar lo oculto.

<sup>29</sup> *S. Th.* III, q.62, a.1. ob. cit.

<sup>30</sup> John Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1962.



## La eternidad de la ley en Tomás de Aquino a la luz de una lectura desde el Verbo (*S Th I-II* q91 a1, q93 a2 y *QDV*, q4)

María Jesús Soto-Bruna

Tomás de Aquino considera –en el artículo 1 de la *Summa Theologiae I-II*– que el conjunto del universo está gobernado por la inteligencia divina, la cual no concibe nada en el tiempo, ya que su concepto es eterno. Ahí mismo, en la respuesta a la primera objeción respecto de la existencia de una ley eterna, sostiene que todas las cosas tienen una existencia en Dios mismo, quien conoce y dispone de antemano.

Esa disposición divina conlleva una dependencia de la ley natural respecto de la ley eterna. El de Aquino estudió esta cuestión ya desde las *Quaestiones Disputatae de Veritate*; especialmente al considerar la concepción divina en cuanto “verbo”.

Siguiendo el método de la analogía, estableció, primero, que el verbo es, en la persona humana, la palabra, reflejo de su sabiduría, manifestación del mismo que lo pronuncia, expresión de su inteligencia –por situarse en el término de la actividad intelectual. Y así sostuvo que el verbo es, desde el inicio, comprendido dentro de la vida intelectual de Dios. Recoge en su significación los dos aspectos de la actividad divina: desde una perspectiva dinámica, es Palabra creadora; y en, la vertiente noética, dice relación a la Sabiduría, la cual es la razón de la ley eterna. Tomás de Aquino mostrará después que el Verbo divino no es un *Logos* inactivo, ni una suerte de demiurgo de segundo orden. El Verbo divino es un Verbo del intelecto práctico porque es operativo y se refiere a aquellas cosas que son hechas

por Él mismo, luego las criaturas que son hechas por este Verbo traen implícita una relación al Absoluto.

Entonces, del mismo modo que la criatura dice relación, así también la teleología de los actos humanos implica una relación a una ley ínsita desde siempre en la naturaleza del obrar del hombre.

Este estudio muestra, por tanto, que la lectura acerca de la eternidad de la ley se debe complementar con el estudio del intelecto absoluto -comprendido como verbo- en aras a una comprensión cabal de la finalidad del hacer humano.

Con esta doctrina, en efecto, Tomás de Aquino sostiene la constitución –eterna– de la criatura en el Verbo de Dios, en cuanto *similitud ejemplar*, siendo, en la realidad actualmente existente, una **similitud imitativa** de su origen. Así pues, la doctrina tomista del Verbo, además de responder al tema propiamente teológico de la Trinidad, ofrece una respuesta estrictamente metafísica a la cuestión del origen primero de la criatura<sup>1</sup>: “El Verbo es una similitud de la criatura, no como su imagen, sino como su ejemplar”<sup>2</sup>.

Según la metafísica del Aquinate –que recoge en este punto una larga tradición medieval– Dios se expresa en su Verbo, el cual a su vez no es sino la expresión de la esencia divina; en el Verbo se halla asimismo la expresión del universo, de todas las criaturas según el modo que

<sup>1</sup> Cf. M. J. Soto Bruna, “Causalidad, expresión y alteridad. Neoplatonismo y modernidad”, *Anuario Filosófico*, XXXIII/2. *Revisión del Neoplatonismo* (ed. M. J. Soto Bruna), 2000: 533-556, esp. 548-556.

<sup>2</sup> *De Veritate*, a. 4, ad 2.

corresponde a cada una esencialmente<sup>3</sup>. Es en esta metafísica medieval donde puede sostenerse sin reservas la tesis de que la expresión de la identidad (Dios) causa propiamente la alteridad subsistente del ser finito; sin que, a su vez, en ningún momento quede este último, por así decir, desgajado de su primer principio. Pues en efecto, la doctrina de la creación desde el Verbo implica la inmanencia como elemento inseparable de la trascendencia de la causalidad. Esto es así desde el momento en que se afirma que toda criatura es expresada en el Verbo con el cual Dios “se dice a sí mismo”<sup>4</sup>.

Se establece así una estrecha articulación entre el ser de las cosas de las cosas en el Absoluto creador y el ser de las cosas en sí mismas, siendo inseparables una y otra concepción en la consideración de la relación entre ambos extremos. Pues “aunque el ser de las criaturas en el Verbo y (el ser) que poseen en sí mismas no tienen el mismo carácter según la univocidad, tienen en cambio y en cierto modo el mismo carácter según la analogía”<sup>5</sup>.

En este punto, Tomás de Aquino toma una doble posición con respecto al platonismo. En primer lugar, unifica la pluralidad de las ideas platónicas, situándolas en la mente divina: “así como Platón sostenía que las ideas de las cosas están fuera de la mente divina, así nosotros las ponemos en la

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 34, a. 3, sol.: “Dios con un solo acto se conoce y lo conoce todo, su Verbo es expresivo no sólo del Padre, sino de toda criatura. Y así como la ciencia de Dios con respecto a Dios es sólo cognoscitiva; y con respecto a las criaturas es cognoscitiva y efectiva, así también el Verbo de Dios con respecto a Dios Padre, es sólo expresivo, y con respecto a las criaturas es expresivo y operativo”; ídem., q. 35.

<sup>4</sup> *De Veritate*, q. 4, art 4, resp. y ad 1.

<sup>5</sup> *De Veritate*, q. 4, art. 6, ad 5.

mente divina”<sup>6</sup>. Y, a partir de ahí, acepta la tesis platónica según la cual el fundamento último de la verdad de las cosas se encuentra en las ideas divinas, en la medida en que el ser de las cosas en su *topos* eterno es más verdadero que el que poseen en sí mismas o en su ser natural, esto es, el que obtienen una vez creadas:

“Según Platón, era más verdadero el hombre separado que el hombre material, por lo que denominaba hombre *per se* al hombre separado. Luego también según la posición de la fe las cosas son en el Verbo con más verdad que en sí mismas”<sup>7</sup>.

En segundo lugar, y esta vez frente a Platón, otorga un ser propio a la criatura existente fuera de sus causas, borrando entonces la accidentalidad de su ser material:

“Platón ha sido criticado por haber afirmado que las formas naturales existen según su naturaleza propia fuera de la materia, como si la materia fuese accidental para las especies naturales; y según esto las realidades naturales se podrían predicar con verdad de las que son sin materia; pero nosotros no lo sostenemos”<sup>8</sup>.

La alteridad que supone la finitud –desde la doctrina del Verbo– proviene de la creación, entendida como expresión de la causalidad del Ser

<sup>6</sup> *De Veritate*, q. 4, art. 6, sed contra 2.

<sup>7</sup> *De Veritate*, q. 4, art. 6, sed contra 2. Ídem, resp.: “Cuando se investiga si las cosas son con más verdad en sí mismas que en el Verbo, es necesario distinguir; porque (la expresión) ‘con más verdad’ puede designar la verdad de la cosa o la verdad de la predicación: si designa la verdad de la cosa, entonces sin duda es mayor la verdad de las cosas en el Verbo que en sí mismas”.

<sup>8</sup> *De Veritate*, q. 4, art. 6, ad 2, *in contra*.

absoluto, el cual es máxima identidad. Así pues, solamente a partir de la creación surge la alteridad:

“en sí mismas, todas las cosas creadas causadas son finitas, pero en Dios son infinitas, porque en Dios son la misma esencia divina. (...) Además, en sí mismas muestran oposición y diversidad, pero en Dios forman una unidad simultáneamente [...]. Además, en sí mismas poseen multiplicidad, pero en Dios son uno”<sup>9</sup>.

“Las perfecciones que están desperdigadas en los seres inferiores, en Dios están de forma única y total”<sup>10</sup>;  
[y también] “cualesquiera formas que existen en todas las criaturas, existen en Dios de un modo más eminente. Pues en las criaturas las formas de las cosas y las naturalezas son múltiples y diversas, pero en Dios existen de modo simple y único”<sup>11</sup>.

Por este motivo, puede leerse en I-II q 93, a 1 que

“La razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento”.

Se trata aquí de la reducción a la unidad como origen de la multiplicidad. La caracterización de esta unidad originaria como identidad

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *In De Divinis Nominibus*, n. 641.

<sup>10</sup> *S. Th.* I, q. 14, art. 11, sol.

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *De Anima*, art. 18, resp.

absoluta y a su vez principio de la alteridad y de la distinción, y, por fin, la inclusión del ser en este principio, Dios, que es también –frente a Parménides– máximamente activo, constituye el núcleo del elemento neoplatónico de la obra de Tomás de Aquino en lo que a nuestro tema se refiere<sup>12</sup>. En el mismo lugar de I-II recién citado sostiene que entre las cosas que dice la Palabra, está también la ley eterna (ad 2).

La tesis de un ser de la criatura más noble en Dios, supone que “la criatura es esencia creadora en el Creador”<sup>13</sup>. En el Comentario al *Liber de Causis*, Tomás de Aquino establece explícitamente a este respecto que la diversidad de las cosas, por la cual tienen naturalezas diferentes, no proviene de alguna diversidad por parte del recipiente, esto es de la criatura, sino que procede de la primera causa, en cuanto cognoscente de la diversidad; pues el primer agente actúa según su ciencia y a partir de ella produce las cosas según diversos grados<sup>14</sup>.

La finitud de la criatura en cuanto creada por Dios supone ciertamente un descenso en el orden ontológico, pues la primera posee un grado menor de ser; y esa finitud es por lo mismo alteridad, distinción con respecto al Absoluto del cual procede. La creación divina, por ser tal, pone en la existencia de algo nuevo, de un *novum* inédito; esto es, de algo que no preexistía en esa su finitud y distinción en la causa creadora; la distinción proviene de la creación. Pues el ser de la criatura en el Verbo es Dios, pero el ser de la misma en la creación subsiste en la naturaleza propia de la

<sup>12</sup> Cf. A. Marchesi, *Dal “lógos” greco al “lógos” cristiano: linee di sviluppo e tematiche ricorrenti*, Zara, Parma 1984.

<sup>13</sup> *De Veritate*, q. 4, art. 6, sed contra.

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *In De Causis*, Lect. XXIV. Cf. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el “Libro de las causas”*, Introducción, traducción y notas de J. Cruz Cruz, Eunsa, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona 2000, 44.

criatura. Ambas consideraciones resultan complementarias desde la doctrina de la expresión del Verbo. Con la creación, en efecto, la multiplicidad se despliega en el mundo de lo finito: el mundo creatural muestra finitud e imperfección. No obstante, en la metafísica creacionista, que es en Tomás de Aquino una metafísica del Verbo, el estudio acerca de la verdad de la criatura precisa, por así decir, remover, la multiplicidad – finitud e imperfección por lo tanto– para acceder a la unidad divina, que es fuente de lo múltiple. Unidad en la que la pluralidad existe de un modo más noble (*nobilior*) y más eminente (*eminentior*): Dios mismo, quien a través de su Verbo –Palabra eterna– pronuncia eternamente a la criatura.

Por otra parte, y como venimos argumentando, la alteridad y la distinción, surgen a partir de la creación de las cosas; pues la manifestación de Dios en el ejercicio de su actividad creadora no puede igualarle: la unidad y la unicidad del Absoluto requieren composición y que lo producido sea múltiple. De este modo, si bien Dios es el ejemplar de toda criatura, no puede sostenerse que lo creado mantenga una relación de reciprocidad en cuanto a la similitud a su origen. La argumentación al respecto es la siguiente: en aquellas cosas que se relacionan según el modo de la causa y de lo causado no se encuentra, propiamente hablando, la reciprocidad de la similitud “Dios contiene todas las perfecciones de las criaturas, pues Él es simple y absolutamente perfecto. De ahí que cualquier criatura le representa y le es semejante en la medida en que tiene alguna perfección. Sin embargo, no le representa como algo de su misma especie o género, sino como principio sublime, de cuya forma carecen los efectos, pero de la que, sin embargo, albergan alguna semejanza”<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> *S. Th.* I, q. 13, a. 2, sol.

Se trata de sostener una relación asimétrica entre la criatura y el Creador: la criatura imita a Dios en la distinción que supone su naturaleza de creada, y esta imitación se halla fundada en la previa expresión de toda criatura en el Verbo. Por donde se concluye que la ejemplaridad que supone la ciencia divina con respecto a la criatura no implica un acercamiento metafísico de Dios a lo finito, sino que, antes bien, señala su absoluta trascendencia. Pues “para la verdad del verbo no se exige la semejanza a la cosa que es dicha mediante el verbo según la conformidad de la naturaleza, sino sólo según la representación, como se ha dicho en la cuestión *De scientia Dei*”<sup>16</sup>. Por ese motivo el Verbo concierne directamente a Dios, y de un modo consecuente con las criaturas, “porque las criaturas, en cuanto son en Dios, son una sola cosa”<sup>17</sup>.

Así pues, la manifestación de la criatura en el Verbo divino supone unidad e identidad con Dios, pero es esa misma manifestación la que permite que, una vez creadas, los seres creados imiten la perfección divina según diversos modos y grados<sup>18</sup>; y en ello justamente reside la dependencia de lo finito con respecto del Absoluto, pues el ejercicio de su actividad existencial se halla condicionado a esa imitación<sup>19</sup>.

Finalmente, si la ley es -como se argumenta en I-II a 3- que la ley es el designio o razón por la cual los actos son dirigidos a un fin, entonces comprendemos que “toda ley, en la medida que participa de la recta razón, se deriva de la ley eterna” (id).

<sup>16</sup> *De Veritate*, q. 4, art. 4, ad 2. *De scientia Dei*, art. 13, ad 1.

<sup>17</sup> *De Veritate*, q. 4, art 4, ad 5.

<sup>18</sup> *De Veritate*, q. 3, art. 1.

<sup>19</sup> A este respecto, estoy de acuerdo con las conclusiones fundamentales de K. Kremer, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlín-Colonia, 1969.

## **Los Autores**

### **Arbeláez Orejuela, Jorge Eduardo**

Investigador y profesor (Universidad de La Sabana, Colombia). Estudiante doctoral en régimen de cotutela (Pontificia Universidad Javeriana y Universidad de Navarra). Como profesor, presta sus servicios tanto en el Departamento de Teología, como en el de Filosofía y en Core Currículum. Como investigador doctoral, estudia el pensamiento de Tomás de Aquino en el horizonte de tres asuntos: luz, causalidad divina y ser. Sus dos últimas publicaciones son las siguientes:

1. Espejo-Serna, J. C., P-Duarte, J. A., & Arbeláez, J. E. (2024). Presence in the Dark: Joint Attention and the Varying Modes of Being Aware of God's Presence. *Religions*, 15(6), 701.

<https://doi.org/10.3390/rel15060701>

2. Arbeláez, J. E., & Soto-Bruna, M. J. (2024). Illuminating Causality: The Role of Light in Thomas Aquinas's Metaphysics of Being. *Religions*, 15(11), 1313. <https://doi.org/10.3390/rel15111313>

### **Barrios Andrade, Diego Fernando**

Profesor investigador del Departamento de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja, Boyacá, Colombia. Correo electrónico: [diefer.barrios@gmail.com](mailto:diefer.barrios@gmail.com).

### **Cúnsulo OP, Rafael**

Rafael Cúnsulo, nació en San Juan, Argentina. Se graduó de Doctor en Filosofía en la Pontificia Università San Tommaso de Roma. Sus temas de estudio son la antropología filosófica, la hermenéutica filosófica de Gadamer y Beuchot y el pensamiento de Hannah Arendt. Especialista en filosofía medieval Se desempeñó como Decano de la facultad de

Humanidades y como Vicerrector de la UNSTA. Es evaluador de proyectos de Investigación de la UNSTA y Director de tesis de licenciatura y doctorado. Fundador y primer director de la Revista *Studium*. Filosofía y teología. Ha sido invitado como disertante a exponer sobre temas de su competencia en Universidades del exterior: Universidad Autónoma de Méjico, Instituto Pedro de Córdoba (Chile), Centro de Estudio Bartolomé de las Casas de La Habana, entre otras, y de la Argentina en la UCA, en la Universidad Nacional de Rosario y en la Academia Nacional de las Ciencias “Eugenio Pucciarelli”. Organizador de los Congresos Internacionales de Hermenéutica Gadameriana y Hermenéutica Analógica de Argentina. Miembro de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica. Ha publicado numerosos artículos en Revistas especializadas, es editor de varias actas de congresos de filosofía patristica y medieval y de hermenéutica. Coautor, con Jacobo Buganza, del libro *Breve esquema de antropología filosófica y vías para la filosofía de la religión*. También ha publicado la responsabilidad por el otro.

### **Do Nascimento, Carlos Arthur Ribeiro**

Es licenciado en Filosofía y Teología por la Escuela Dominicana de Teología (1961), maestría en Estudios Medievales - Universidad de Montréal (1967) y doctorado en Estudios Medievales - Universidad de Montreal (1976). Actualmente es profesor jubilado de la Pontificia Universidad Católica de San Paulo (PUC-SP) y de la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP). Tiene experiencia en el área de Filosofía, con énfasis en Historia de la Filosofía, trabajando principalmente en los siguientes temas: filosofía medieval (Abelardo, Tomás de Aquino, Roger Bacon y Juan Duns Escoto).  
Correo electrónico: carlosartnascimento@gmail.com

**Huneus Alliende, Clemente**

Abogado y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile y Magister en Filosofía por la Universidad de los Andes (Chile). Actualmente cursa estudios de doctorado en esta última universidad, además de ejercer la docencia en la Escuela de Humanidades de la Universidad Gabriela Mistral y a nivel escolar. Sus principales temas de investigación y publicación son la Filosofía medieval y la Filosofía de la religión analítica.

**Irarrázaval Mainguyague, José Luis**

Su formación académica es Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile (2022). Estudiante de Doctorado en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Título en Ingeniería Comercial con mención en Administración de Empresas por la Pontificia Universidad Católica de Chile (2023). Ha sido profesor de Ética en la Universidad de los Andes (Chile) y en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

**Ladrón de Guevara, María Elisa**

Es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Ha seguido estudios privados de Filosofía Medieval, especialmente sobre Tomás de Aquino y sus fuentes árabes. Es miembro de un grupo de investigación dirigido por la Dra. Celina Lértora Mendoza sobre el citado autor. Ha publicado diversos artículos y participado en distintos Congresos de Filosofía Medieval. Actualmente es doctoranda.

**Lértora Mendoza, Celina Ana**

Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España) Miembro (Jubilada) de la Carrera del

Investigador Científico del Conicet, institución de la cual ha sido becaria de iniciación y perfeccionamiento, interna y externa. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología. Ha publicado más treinta libros y unos 500 artículos y participado en 230 congresos, jornadas y encuentros, sobre temas de su especialidad. Ha sido profesora en las Universidades Católica Argentina, Nacional de Buenos Aires, Nacional de Mar del Plata y Universidad del Salvador. Actualmente es profesora de Doctorado en la Universidad Nacional del Sur. Miembro de diversas asociaciones internacionales referidas a la filosofía medieval y la historia de la ciencia, es presidente fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI). Es miembro fundador de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

### **Lima, Ricardo Eugênio**

Mestrando em Filosofia - CMAF/UECE (2022); Especialista em Filosofia/Estácio (2020) e Informática na Educação/UECE (2000); Graduado em Pedagogia/UECE/FAFIDAM (1997). Professor da Rede Estadual de Educação do Ceará a 25 anos, atualmente lotado na 10ª Coordenadoria Regional de Desenvolvimento da Educação - 10ª CREDE. Estou realizando pesquisas em ética, principalmente, com foco na retomada da ética da virtude. Atualmente estudo a obra de Alasdair MacIntyre, autor escocês contemporâneo, que caracteriza sua filosofia como pertencente a tradição Aristotélico-Tomista. Desse modo, seu trabalho tem como inspiração a obra de Aristóteles e Sto. Tomás de Aquino e tem como objetivo formular uma alternativa aos problemas que a filosofia moral contemporânea tem enfrentado em virtude do fracasso do projeto iluminista em fundamentar e justificar os juízos morais, dando origem as teorias emotivistas que advogam a impossibilidade de justificação dos juízos morais.

**Martines, Paulo Ricardo**

Es Doctor en Filosofía Medieval por la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp, Brasil); realizó dos pasantías doctorales en el Institut Catholique de París (ICP, 2000) y en la Universidad de Lisboa (UL, 2014). Desde 2001, se desempeña como Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad Estatal de Maringá (Estado de Paraná, Brasil), donde ha dictado las disciplinas de Historia de la Filosofía Medieval y Ética. Desde 2001, es miembro efectivo de la Société pour l'étude de La philosophie médiévale (SIEPM); desde 2014, integra la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (RLFM); y en 2018, se sumó a la Sociedad Brasileña para el estudio de la Filosofía Medieval (SBEFM).

**Medina Delgadillo, Jorge**

Jorge Medina es Doctor en Filosofía por Universidad Panamericana y Doctor por la Universidad Intercontinental; tiene estancias posdoctorales en la Universidad de Comillas y en la Universidad de Extremadura en España. Autor de más de noventa productos de investigación entre libros, capítulos de libros y artículos. Es miembro de distintas asociaciones científicas dentro y fuera de su país. Actualmente es profesor e investigador en la UPAEP, donde además se desempeña como Vicerrector de Investigación.

**Mendoza, José María Felipe**

Licenciado y Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo y Doctor en Filosofía por la misma Universidad, Argentina. Ha sido becario doctoral y posdoctoral de CONICET y actualmente es Investigador Asistente. Cursa estudios para una Maestría en Historia de la ciencia y epistemología (2022 en adelante). Ha publicado más de 40 artículos de investigación y una veintena de capítulos sobre ciencia en Tomás de Aquino y Francisco Suárez. Es co-autor de la traducción de una

*responsio* de Tomás de Aquino y también ha publicado breves traducciones sobre Alejandro de Hales y Vicente de Beauvais. Es autor de un libro sobre ciencia en Tomás de Aquino (2017) y ha participado como expositor en más de una cincuentena de congresos y jornadas nacionales e internacionales sobre filosofía medieval. Es miembro de diferentes centros, institutos y sociedades de investigación en filosofía: “Instituto de filosofía” (IF); “Centro de estudios de filosofía medieval” (CEFIM) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo; “Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval”, en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario; Sociedad Argentina de Filosofía Medieval (Saemed); Sociedad de Filosofía Medieval (Sofime).

### **Ocampo, Fernanda**

Fernanda Ocampo es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA), Magíster en “Historia de la Filosofía, Metafísica y Fenomenología” y Doctora en Filosofía por la Universidad de la Sorbona (París IV). Actualmente, se desempeña como docente–investigadora en el área de la filosofía medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, en el CEOP–UNSTA, y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA. Ha sido becaria doctoral y postdoctoral del CONICET, es autora de varios trabajos académicos en revistas especializadas y volúmenes colectivos, y es directora/ integrante de diversos proyectos de investigación en UBA, UNSTA y UCA.

### **Primiterra, Emiliano**

Doctorando en filosofía, área “Filosofía Política” (Universidad de Buenos Aires), Licenciado y profesor de enseñanza media y superior en filosofía (ambos títulos obtenidos en la Universidad de Buenos Aires). Adscrito a la cátedra de Filosofía Política (Universidad de Buenos Aires).

Titular de “Elementos de filosofía”, (Universidad Nacional Madres de Plaza de Mayo). Adjunto de la cátedra “Epistemología Social” (Universidad de San Isidro). Ha publicado diversos artículos y capítulos de libros sobre temas de filosofía política medieval y moderna.

Actualmente se especializa en una serie de críticas de carácter analítico de las condiciones de apropiación en Locke, la relación de este filósofo con otros de la época medieval, y sobre la herencia conceptual medieval que podría ser pensada cómo herramienta para abordar la actualidad desde una visión crítica.

### **Sandoval, Laura**

Es Magíster en Ciencias Humanas, Filosofía Contemporánea por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE), Universidad de la República. Maestranda en Estudios Medievales en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL, UBA). Cursando la Especialización en Pensamiento Medieval en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA). Además, se desempeña como docente Asistente e investigadora del departamento Historia de la Filosofía Medieval y el Protectorado de Investigación, Universidad de la República, Uruguay.

### **Soto Bruna, María Jesús**

Profesora Ordinaria / Catedrática de Filosofía medieval y moderna en la Universidad de Navarra. Directora del Instituto de Estudios Medievales. Se ha especializado en neoplatonismo medieval y moderno en autores como: Eriúgena, Gundisalvo, Eckhart, Cusa, Bruno, Spinoza y Leibniz. Es autora de “Religious Vocabulary on Creation: Eriugena, Hildegarda de Bingen, Eckhart” (*Religions* 2023). Con Concepción Alonso del Real, ha realizado la edición crítica de las siguientes obras de Gundisalvo: *De unitate et uno* (2015), *Tractatus de anima* (2004) y *De processione mundi*

(1997). Editó dos volúmenes sobre *Revisión del Neoplatonismo* (2000). Con Laura Corso, ha editado, en Olms, *Vox naturae, vox rationis* (2016) y *Figuras de la causalidad en la Edad Media y el Renacimiento* (2017). Editora de *Causality and Ressemblance*, (2020). Autora de *El Renacimiento. Razón heroica y libertad*, (2020, reimpr. 2023).

## ÍNDICE

<i>Rafael Cúnsulo OP</i> Prólogo - Escucha Tomás	5
<i>Jorge Eduardo Arbeláez Orejuela</i> <i>Lumen intelligibile et verbum.</i> La naturaleza luminosa del <i>verbum</i> en el pensamiento de Tomás de Aquino	13
<i>Diego Fernando Barrios Andrade</i> La conciencia según Santo Tomás de Aquino	25
<i>Rafael Cúnsulo OP</i> La inteligencia y la voluntad en el desarrollo dinámico del <i>libero arbitrio</i> en Santo Tomás	51
<i>Carlos Arthur R. do Nascimento</i> Pequena nota sobre a verdade da vida e a veracidade: algumas indicações segundo Tomás de Aquino	65
<i>Clemente Huneus</i> Comentario a <i>Percorsi di sapienza naturale</i> de Stephen L. Brock	73
<i>José Luis Irarrázaval Mainguyague</i> Discusión sobre el “pasaje clave” en el <i>De aeternitate mundi</i> de Santo Tomás de Aquino	79
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i> El fundamento de la libertad divina según S. Tomás. En diálogo con Avicena y Averroes	91
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i> Tomás de Aquino y Averroes sobre la materia prima: la lectura del Libro I de la <i>Física</i> de Aristóteles	107

<i>Ricardo Eugênio Lima</i>	
A lei natural concebida por santo Tomás de Aquino como a melhor resposta ao desacordo moral contemporâneo segundo Macintyre	137
<i>Paulo Martines</i>	
O dinamismo da vontade em Tomás de Aquino	151
<i>Jorge Medina Delgadillo</i>	
¿El ser humano realmente enseña? Una respuesta del <i>De magistro</i> de santo Tomás a algunas aporías del <i>De magistro</i> de san Agustín	183
<i>José María Felipe Mendoza</i>	
Tomás de Aquino y la época de los poetas teologizantes. El caso particular de Homero	199
<i>Fernanda Ocampo</i>	
La derivación de <i>res</i> a partir de <i>ens</i> en Tomás de Aquino: una aproximación a su estudio	225
<i>Emiliano Primiterra</i>	
Juan de París en disputa con Tomás de Aquino. Sobre la influencia de Tomás en Juan y como éste se distancia de su maestro	237
<i>Laura Sandoval</i>	
Entre el decir y el conocer. La noción de signo en Tomás de Aquino	269
<i>María Jesús Soto-Bruna</i>	
La eternidad de la ley en Tomás de Aquino a la luz de una lectura desde el Verbo ( <i>S Th I-II</i> q91 a1, q93 a2 y <i>QDV</i> , q4)	285
Los autores	293

ISBN 978-631-00-6557-1



9 786310 065571

