

“Lo que todos llaman Dios” (S.Th., I, 2, 3c). Y la razón de ser de la Filosofía de la Religión

Elvio Celestino Fontana

Título y subtítulo guían nuestra investigación. El título como problema. El subtítulo como hipótesis de trabajo. Ambos se orientan a una respuesta común.

El título encierra una problemática: *hoc*¹ suple por una realidad concretísima que es el punto de llegada de cada una de las vías demostrativas *quia*². Es el fruto de un razonamiento científico sólidamente fundado en un punto de partida que es la realidad física concreta, y rigurosamente articulado en su argumentación. Al mismo tiempo se hace coincidir *in re* este *hoc* con “lo que todos llaman Dios”: “lo que” suple aquí por una realidad a la que “todos” parecen tener acceso y que “todos” proclaman “Dios”. ¿Quiénes son estos “todos”? No hay ulteriores explicaciones. Debe ser entendido *simpliciter*: no es un grupo de intelectuales selectos, no son los profesores de filosofía, no son los especialistas en la materia, no son una categoría especial de hombres...; son “todos”, simplemente. Estos “todos” coinciden en llamar a “esto”, “Dios”. Son “todos”, sin distinción de razas, credos, formación; “todos”, niños, jóvenes, adultos, doctos o ignorantes... ¿Todos? ¿Quiénes conociéndolo se esfuerzan en venerarlo o se empeñan en combatirlo? ¿Quiénes lo buscan implícitamente, quiénes lo proclaman explícitamente, o explícitamente lo niegan?³ Santo Tomás dice “todos”.

Artículo recibido el día 11 de febrero de 2018 y aceptado para su publicación el 12 de noviembre de 2018.

¹ Santo Tomás concluye las 5 vías con estas expresiones: “et hoc omnes intelligunt Deum”, “quam omnes Deum nominant”, “quod omnes dicunt Deum” y “et hoc dicimus Deum” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 2, 3c).

² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 2, 2c.

³ De Edmund Husserl fue dicho: “Quien busca la verdad busca a Dios, lo sepa o no” (Edith Stein, carta de 1938); John Lennon compuso en 1970: “God”: “God is a concept...”

Respecto del subtítulo, se constata por una parte –y en base a la abundante y rica bibliografía– la existencia *de facto* de la Filosofía de la Religión, y por otra parte –y con la misma fuerza– se percibe que esta disciplina no conoce aún su estatuto epistemológico. No hay ningún acuerdo sobre la suplencia de la palabra *filosofía* ni de la palabra *religión*. No hay acuerdo sobre cuál sea su objeto ni cuál sea su método.

Proponemos:

- Que realmente existe un espacio humano y epistemológico, todavía vacío, que debe ser llenado por una apropiada Filosofía de la Religión.

- Que la Filosofía de la Religión debe poseer un objeto propio y exclusivo que es, según nuestra hipótesis, “lo que todos llaman Dios”. No es Dios; no es la existencia de Dios; sino lo que “todos llaman Dios”, o más explícitamente, la misteriosa presencia a la conciencia (a las diversas conciencias, pues no es reducible a un tipo de conciencia ni menos a un tipo de conocimiento) de este *hoc* que “todos llaman Dios”.

- Que existe un modo específico de investigar esta presencia; que una vez que haya sido transitado este camino, podrá ser descrito –y que nosotros podemos adelantar– como una *antropología analítica transcendental*⁴.

En el presente artículo intentaré ofrecer una introducción al problema, una presentación de la hipótesis de trabajo, y pistas que orientan la solución que pienso se le puede dar.

I. Introducción a nuestro problema

El problema es inicialmente doble: qué valor de suplencia damos a *Dios*, y qué valor de suplencia damos a *Filosofía de la Religión*.

I.1. El primero lo doy por más explorado y conocido. Encuentra una perfecta exposición en varios textos de Santo Tomás, de los cuáles el más clásico es la *Suma Teológica*, en las primeras cuestiones de la *Prima Pars*. Es necesario, sin embargo, ir paso a paso, y dar a cada palabra el valor que tiene y que le dio el Angélico. De otro modo caeremos irremediablen-

I don't believe in... I just believe in me, Yoko and me, and that's reality". ¿También Lennon, Husserl, están comprendidos dentro “todos”?

⁴ Son palabras que encontramos entre los apuntes de Cornelio Fabro para indicar su idea de lo que debería ser la Filosofía de la Religión, disciplina a la que ha dedicado varios años de enseñanza. Estas reflexiones se inspiran y tratan de desarrollar esta intuición suya.

te en el argumento ontológico, como cayeron tantos más inteligentes que nosotros, entre los que se cuentan Descartes, Hegel y muchos otros más⁵.

I.2. Respecto del segundo problema, pensamos –a modo de objeción– que si *Filosofía de la Religión* se tratara sólo de una mera aplicación de una cierta filosofía a un específico campo o problema como es la religión, no tendría verdadera razón de ser el llamarla así: es sólo filosofía, pues la *religión* pasa a ser mero objeto material de la reflexión; los conocimientos sólo ganarán en extensión material.

Planteada así se comprende la dificultad inicial. Cada pensador afrontará el problema desde su filosofía y con su propio método. Jamás existirá –es lo que resulta de la copiosa bibliografía– un acuerdo sobre el punto de partida. El mismo problema se planteará al momento de querer identificar y *aislar* el objeto material, a saber, la religión. No se encontrará ningún criterio para elegir el objeto, y cada uno lo elegirá según decisiones tomadas a priori y en consonancia con su cosmovisión.

Y este es el punto muerto en el que se encuentra la Filosofía de la Religión prácticamente desde su nacimiento. Independientemente de la gran cantidad de ricos estudios que haya producido acerca de los fenómenos religiosos, como ciencia no conoce aún un estatuto epistemológico.

II. Hipótesis de trabajo

La pregunta aquí es si existe un *objeto propio diferencial* que justifique una nueva disciplina, a la par de la matemática, la física, la metafísica, etc., disciplinas todas que han nacido paulatinamente como intento de dar respuesta a problemas específicamente nuevos. En nuestra exploración nos encontramos continuamente con un protagonista constante del pensamiento humano: *el acto*. La palabra *acto* es ante todo sinónimo de perfección (*enérgeia, entelécheia*), y recorre la historia del pensamiento humano asumiendo siempre nuevos valores, o más profundos, o más apropiados a fines explicativos.

No quiero encasillar una realidad tan libre como el espíritu humano en espacios lógicos a priori; lejos estoy de repetir la logización hegeliana de la historia y de la filosofía. Pero tampoco quiero quedar encasillado en palabras acuñadas en un momento histórico determinado y que con el pasar del

⁵ Me permito reenviar a mi estudio “Hablar de Dios”, 41-77.

tiempo se fueron solidificando, ganando en tecnicidad, pero muchas veces perdiendo la apertura, amplitud y flexibilidad original.

El hombre ha recorrido diversas vías buscando un conocimiento siempre más apropiado de la realidad, lo que fue dando origen a diversas ciencias de entre las cuales menciono, porque serán como jalones en nuestro estudio, la matemática, la cosmología, la psicología, la filosofía primera, etc.

Estas fueron surgiendo de modo casi natural con el aparecer de nuevos objetos o con la trasposición de nuevas problemáticas a dimensiones que trascendían las competencias de las ciencias en acto.

II.1. Una primera provocación, y al mismo tiempo una piedra de escándalo para la inteligencia humana, ha sido la realidad del movimiento. Lo fue primeramente para la matemática, que desde los orígenes se presentó como la explicación más científica de las cosas. Las aporías de Zenón de Elea no encontraron, y no encuentran, una respuesta matemática (o cuantificadora) del movimiento. Para la matemática griega el movimiento era algo contradictorio, imposible en cuanto irracional, que debía ser negado intelectual y científicamente.

Pero el movimiento existe. Como respuesta, surgió otro modo de leer la realidad, no meramente cuántico o ligado a la imaginación. El movimiento fue comprendido como acto, “acto de lo imperfecto”, “acto de la potencia en cuanto está en potencia”, acto en continua mutación, esencia de la *physis*: “Actus (scilicet *actualizatio*: ROSS, 537) entis in potentia in quantum huiusmodi” (*Physic. G*, 1, 201 a, 10)⁶. O esta otra definición: “actus mobilis in quantum est mobile” (*Physic. G*, 2, 202 a, 7). O también la siguiente: “actus imperfectus vel imperfecti” (*Physic. G*, 2, 201 b, 31). Nació así la física clásica, teniendo al acto como sujeto de una nueva forma de pensar, que por humildad no se llamó *sofía* sino *filosofía*, primera forma de filosofía: un modo distinto al matemático de comprender la realidad.

II.2. Pero no fue suficiente. Entre los diversos tipos de movimiento –de traslación, de aumento, de crecimiento– surgió el problema de los seres que se mueven a sí mismos. No son movidos por otros. Tienen en sí mismos la causa del movimiento: auto-movimiento. Este principio de movimiento solamente mueve sin moverse ni ser movido. Es un motor, pero inmóvil. Es acto. Es acto primero inmóvil de un movimiento. La física no podía dar

⁶ “Unde convenientissime Philosophus definit motum dicens, quod motus est entelechia, id est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Physic.* l. c. 2; ed. Parm. XVIII, 295 b - 296 a).

razón de este tipo de movimiento que no era ya un movimiento local, de traslación, de crecimiento, o de alteración cualitativa según grados. “Todo lo que se mueve debe ser movido por otro” –enseñaba la física. Pero un auto-movimiento es algo cualitativamente distinto, nuevo. Fue el genio de Aristóteles quien, reflexionando filosóficamente, y no ya como mero cosmólogo, postuló la existencia de un “acto primero”⁷ que llamó “*psiche*” dando origen así a una nueva filosofía, cualitativamente diversa a la física que implica una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, un pasaje a nuevos principios, un paso del acto de lo imperfecto al acto primero, que es el alma. El alma es un “acto primero” para Aristóteles, incluso cuando él afirmó que el principal análogo de la *psiche* era el alma nutritiva, que es un alma inmersa y mezclada con la materia, de la que es principio primero y forma sustancial; un alma, por tanto, que no es independiente de la materia.

II.3. Fue el mismo Aristóteles, atento a la realidad psíquica y al pensamiento humano, quien llegó a postular la existencia de alguna actividad (algún acto) totalmente inmune de materia: el acto intelectual. Este acto, esta actividad de conocimiento intelectual, tiene como objeto lo universal, lo cual exige un principio proporcionado, inmune de materia, que también sea acto no sólo primero sino absolutamente inmaterial: el *nous*. No ya la *psiche*, sino el *nous*. De este modo abrió un proemio a una nueva filosofía que tendrá como objetivo entender el *acto no-limitado*, *acto ilimitado*, no material, acto puro, pura perfección⁸. También esta ciencia ha realizado una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* al ocuparse de las cosas que son en *acto no-limitado*,

⁷ “Acto primero de un cuerpo natural orgánico” (*ἐντελέχεια ἡ πρώτη*) (ARISTÓTELES, *De Anima* II, 1, 412 b, 5-6).

⁸ El mismo dios aristotélico es un *motor inmóvil* (ὁ οὐ κινούμενος κινεῖ “lo que mueve sin ser movido”) o *motor primario* (*primum movens*), y al mismo tiempo es *nous*: “Tenemos que resolver algunas cuestiones relativas a la inteligencia. La inteligencia es, al parecer, la más divina de las cosas que conocemos. Mas para serlo efectivamente, ¿cuál debe ser su estado habitual? Esto presenta dificultades. Si la inteligencia no pensase nada, si fuera como un hombre dormido, ¿dónde estaría su dignidad? Y si piensa, pero su pensamiento depende de otro principio, no siendo entonces su esencia el pensamiento, sino un simple poder de pensar, no puede ser la mejor esencia, porque lo que le da su valor es el pensar. Finalmente, ya sea su esencia la inteligencia, o ya sea el pensamiento, ¿qué piensa? Porque o se piensa a sí misma, o piensa algún otro objeto. Y si piensa otro objeto, o es éste siempre el mismo, o varía. ¿Importa que el objeto del pensamiento sea el bien, o lo primero que ocurra? O mejor, ¿no sería un absurdo que tales y cuales cosas fuesen objeto del pensamiento? Es claro que piensa lo más divino y excelente que existe, y que no muda el objeto, porque mudar sería pasar de lo mejor a lo peor, sería ya un movimiento” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Λ, 1069a-1076a).

no material, de las cosas que son *acto puro*. Estos principios pueden existir totalmente separados de la materia o unidos a la materia, en aquellas cosas que pueden ser consideradas sin materia, aunque de hecho existan en la realidad material. En cuanto a su objeto inmaterial será filosofía divina o teología; en cuanto a su dignidad será *prote philosophia*, en cuanto a su luz formal será filosofía del ente (*ens et ea quae consequuntur ens*) o *metaphysica*, pues trasciende la respuesta *physica* (y también la *psychica*). Pero cuando la llamamos *trans-physica* mostramos solo el punto de inicio y no todo su real alcance. El ente en su punto de inicio no agota todas las virtualidades del ente. El acto ilimitado o acto puro considerado en su momento inicial, no incluye en sí –ni lo excluye– el movimiento ad extra, a saber: la producción de un nuevo acto. Y sin embargo este movimiento ad extra se ha dado y se da. De consecuencia un verdadero *novum* tuvo y tiene origen.

Del análisis del *acto* no se sigue que sea *originante* (el principio de causalidad es un principio *quia*, no *propter quid*) y sin embargo nuevos actos fueron originados. Y este es el punto: cuáles actos son verdaderamente nuevos u originarios, entendiendo la palabra *originario* por oposición a *derivado*. No negamos la existencia de infinidad de actos (entendidos aristotélicamente) o mejor dicho formas (que son actos). No negamos la generación ni la corrupción, la transformación sustancial, la aparición de nuevas formas, pero le negamos el carácter de originarios: son derivados. Todo el alternarse de individuos y de acciones que vemos en el mundo no es originario, es derivado. ¿Qué es anterior (originario): la gallina o el huevo? Ni el huevo ni la gallina, sino el acto que los puso, ese acto es originario. La gallina no es originaria del huevo, ni de otra gallina, pues sería origen de sí misma y de la serie. Sería causa de sí misma, *causa sui*, y no lo es. Hay un solo acto originario: el acto que los puso.

Un acto originario implica un nuevo *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Análogamente a como el conocimiento intelectual, acto segundo independiente de la materia, ayudó a concluir en la existencia de un sujeto independiente de la materia, la existencia de un acto originario postula la existencia de un sujeto originante, ahora sí *causa sui* en este orden (metafísico final) aunque sea *ab alio* en otro orden (metafísico inicial).

¿Quién es un sujeto originante y cuál es un acto originario? Para dar una respuesta debemos trascender la condición de mera inmaterialidad de algunos seres y penetrar en el mundo del espíritu. Un espíritu no es sólo ausencia de materia, ni mera actualidad inmaterial. Un espíritu es un su-

jeto originante, y su acto propio en cuanto espíritu es un acto originario, el único acto originario. La realidad del espíritu fue una dimensión desconocida a los griegos. Ellos postularon la existencia de los “intelectos”, de las “substancias separadas” (de la materia), acto puro en su orden, pero desconocieron la verdadera condición de un espíritu, la absolutez de un espíritu en cuanto espíritu, sea Dios, ángel u hombre⁹, la absoluta independencia y por ende, su condición “original y originante” en el ser y en el obrar, como egregiamente lo enseña santo Tomás: “*potens per se subsistere et operari*”¹⁰.

Por este motivo, y no por falta de penetración psicológica, o de perspicacia moral, o de profundidad metafísica; por este motivo y sólo por este, tampoco llegaron a captar la dimensión radical y esencial de la libertad, por más que conocieron y especularon iluminadamente sobre la existencia de ella en diversos campos sectoriales (la familia, la polis, la civilización).

Proponemos hipotéticamente estas dos nuevas (al menos formalmente nuevas) realidades –sujeto originante y acto originario– como el objeto diferencial de una nueva disciplina, o al menos prolongación de la filosofía primera si consideramos que la metafísica no es solo más allá de la física, sino ciencia de las realidades últimas no solo inmateriales sino espirituales. Somos conscientes que esta propuesta exige para su aceptación una articulada elaboración y explicación probativa. Sujeto originante y acto originario constituyen el objeto de esta teóresis que se nos presenta como nueva y que nosotros, por el momento, solo pretendemos que sea aceptada como hipótesis de trabajo. Postulamos que esta proyección de la filosofía al estudio de un sujeto originante (espíritu) y de un acto originario implica una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, sin importar aún el nombre que se le pueda dar a esta nueva disciplina: filosofía de la religión o algún otro nombre más apropiado.

⁹ Ni siquiera tenían una palabra única para acomunar estas tres realidades, porque no tenían el concepto en común de lo que era un espíritu: utilizaban por separado los términos: *psyche* para el hombre, *nous* para los intelectos y *theos* para la divinidad.

¹⁰ “Oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium VII cap. de Divin. Nomin.” (TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, 2, 2 c).

III. Pistas para una solución

Hablaremos de dos actos originarios especiales y *sui generis*, a saber: el *primer pecado* de un espíritu (hombre o ángel) y su contrario –si existiese– es decir el *primer acto de rectitud*¹¹.

En cuanto al primer pecado podemos citar muchos trabajos y estudios orientados a esclarecer su posibilidad y su realidad. La teología hará bien en distinguir entre el primer pecado de Adán y el primer pecado cualquier otro hombre, tarea más difícil o tal vez imposible para la filosofía¹².

En cuanto al primer acto de rectitud es difícil encontrar estudios específicos. Y sin embargo Santo Tomás lo ha indicado, casi *en passant*, pero con gran genialidad¹³.

Si no nos equivocamos en la interpretación de las cosas, Santo Tomás trata los dos actos, primer pecado y primera rectitud, y los trata juntos. En realidad, nos parece que el Angélico Doctor parte de zonas más profundas: él no duda en constatar la existencia de un primer acto radical (de raíz) en la vida de los seres espirituales, del cual considera, en un segundo momento, las dos posibles orientaciones morales: recta o desordenada.

En la *Suma de Teología, Prima Secundae*, 98, 6 formula una pregunta que podría parecer algo bizantina. Se pregunta si el pecado venial puede coexistir en alguno con el pecado original únicamente (“*utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali*”). Y responde que no, pues el primer acto, si es recto, será salvífico sobrenaturalmente, y si no es recto, será siempre un pecado mortal, nunca un pecado venial. Se habla de un primer acto en absoluto y de dos consecuencias gravísimas como la posibilidad de salvación o de condenación.

Leamos la respuesta y tratemos de analizar los términos.

Respuesta. Es imposible que exista en nadie pecado venial con el original sin que se dé al mismo tiempo pecado mortal. La razón es que la poca edad impide el uso de la razón antes de que apunten los días de la discreción; y al impedirla, excusa de pecado no sólo mortal, sino incluso venial,

¹¹ Aunque el complemento “moral” viene casi espontáneo a nuestros labios, prefiero no incluirlo por ahora porque la problemática es más compleja.

¹² En el campo de la reflexión filosófica, uno que lo ha llevado al extremo su problemática ha sido Soren Kierkegaard en su famosa obra: *El Concepto de la Angustia*.

¹³ Aun así sus reflexiones parecen no haber tenido mucha acogida y no las hallamos presentes en los estudios de moral.

y con más motivo. Mas, al llegar ese momento de lucidez racional, no nos excusamos ni de venial ni de mortal. Lo primero que tiene que hacer el hombre en dicho caso es deliberar sobre sí mismo, y sí se ordena al fin obligado, conseguirá la remisión del pecado original por medio de la gracia; si no se ordena al fin debido, en cuanto la edad lo permita, peca mortalmente no haciendo lo que está en sus manos. Y desde ese momento no existirá en él pecado venial sin pecado mortal, mientras no se purifique totalmente por la gracia¹⁴.

El contexto es teológico, pero los presupuestos son claramente filosóficos (y psicológicos). Es un hecho de experiencia que los niños no tienen en la temprana edad uso total de la razón, y por lo tanto decimos que no tienen edad de discreción, como sí la tienen los adultos. Existe, por lo tanto, un momento en el cual se adquiere el uso de razón y por ende, la capacidad de discreción. Esto significa un radical cambio de estado: anteriormente al uso de razón, los niños son excusables de pecado, pero no lo son cuando han entrado en la edad de discreción. Hasta aquí la observación psicológica. Lo que sorprende es la seguridad con la cual Santo Tomás afirma que “*primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso ...*” y las consecuencias morales que comporta: “*Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est*”.

Asombra, ante todo, la firmeza con la que sostiene esta doctrina en todo el arco de su vida, a pesar de los varios problemas y dificultades que esta posición acarrea: *In 2 Sent.*, d. 28, q. 1, art. 3 ad 5; *In 2 Sent.*, d. 42, q. 1, a.

¹⁴ “Respondeo dicendum quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato, absque mortali. Cuius ratio est quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus aetatis, prohibens usum rationis, excusat eum a peccato mortali, unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati. Sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est. Et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, 89, 6c).

5, ad 7; *In 4 Sent.*, d. 45, q. 1, art. 3 ad 6; *De Ver.*, q. 24, a. 12, ad 2; *De Ver.*, q. 28, art. 3 y 4; *De Malo*, q. 5, a. 2, ad 8; q. 7, a. 10, ad 8¹⁵.

Podemos individuar, en el corpus del artículo, 4 problemas, relacionados con 4 temáticas, y que esperan otras tantas respuestas.

1. “Sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit,
2. ... est deliberare de seipso.
3. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem,
4. ... per gratiam consequetur remissionem originalis peccati”.

La primera problemática mira al *an sit* de la cuestión y es de naturaleza antropológica. Las 2 y 3 miran al *quid sit* y son principalmente metafísicas. La última, al *quodmodo sit*, y es la respuesta que proponemos, la cual, reagrupando los tres momentos, puede ser llamada: antropología analítica trascendental.

III.1. La cuestión antropológica: el análisis antropológico va precedido y acompañado por el momento fenomenológico y psicológico. Nos preguntamos cuando se verifica este “primer deliberar sobre sí mismo”. ¿Es un instante cronológicamente indiviso o una unidad moral de tiempo? Parece ser lo segundo. En principio nada se opone a que tenga una duración físico temporal, la necesaria para discernir y deliberar, que puede ser larga o brevísima. Pero todo lo que se requiere para poder ejercitar este uso de razón está comprendido en un acto moral que es numéricamente uno y el primero¹⁶.

¹⁵ A esto podemos agregar los muchos de sus discípulos que lo siguen en esto como Capreolo, Cayetano, Curiel, Bañez, Juan Vicente, Victoria, etc. Los salmanticenses ofrecen un nutrido elenco de autores y lugares donde la doctrina del Angélico Doctor es estudiada: “Capreolo in 2, dist. 40, q. 1, art. 3, ad argum. Scoti, D. Anton. 1 part. tit. 13, cap. 2, § 3, Conradus, Cajet. Medina in commentariis hujus artic. ubi etiam Curiel dub. 2, Greg. Mart. dub. 1, Araujo dub. 2, Alvarez disp. 191, Zumel disp. 2, part. 2, concl. 3, Montes. disp. 18, q. 2, Silvester in sum verb. Oratio, Sotus de just. et jur. q. 3, art. 10, Victoria relect. 13, de puero perven. Ad usum rat. Bannez 2, 2, q. 10, dub. 2. Atque idem tenere Vincentius in specul. moral. dist. 21, par. 3, dub. 6, Abulens. Super cap. 25, Matth. q. 749, Dionys. Carthus. in 2, dist. 28, Navar. in Manuali cap. II, n. 7, Martin. de Ledesma 1 par. 4, q. 28, Tolet. lib. 4 sum. c. 9, n. 9, Ludovic Lopez, I par. instructorii cap. 40, Corduba lib 2, quaest. 5 ad 4, Vega super Concil. Trident., lib. 9, cap. 42, Manuel Rodrig. tom I sum. in 2 editione cap. 1 1, Aegidius Trull., tom. super Decalog. lib. 1, cap. 5, num. 3 et alii”. (SALMANTICENSIS, *Cursus Theologicus*, 491).

¹⁶ Se lo puede analogar a la consagración eucarística donde varios concelebrantes pronuncian cada uno las palabras lo más al unísono posible, aunque jamás puedan lograr que sean físicamente “una” sola pronunciación; y sin embargo, todos consagran en una sola consagración, pues se trata de un acto moral numéricamente uno.

III.2. La cuestión metafísica: ¿Qué significa: lo primero es deliberar sobre sí mismo? Lo primero en el orden de la intención es el fin. ¿Significa que el niño se toma a sí mismo como fin? A quienes usan sólo las categorías formales aristotélicas parecería que no, pues “del fin no hay deliberación”, como reza el adagio aristotélico. Por tanto, debería tomarse como medio para un fin, pero en este caso no sería ya lo primero: lo primero será siempre la intención del fin y la deliberación sobre sí mismo pasaría a ser un segundo acto. Metafísicamente el tema es más amplio. También del fin hay una *electio* como lo han mostrado tomistas contemporáneos a nosotros como Cornelio Fabro.

Ya Cayetano proponía que las palabras se refieren a “sí mismo en cierto modo como fin y en cierto modo como ordenado a un fin” (*verba litterae intelliguntur... et de seipso quodammodo ut fine, et quodammodo ut ad finem [in, ed. Leon., 147]*). Lo explica con la siguiente distinción entre el fin que se apetece y para quien se apetece. El primero se ama con amor de concupiscencia y el segundo con amor de amistad. Y se aman las cosas para sí, por lo tanto, lo primero que se ama es a sí mismo. Lo que se desea con concupiscencia está ordenado a lo que se ama por amistad y no al contrario. Por tanto lo primero que cae como fin es uno mismo. Y siendo el fin lo primero que cae en la intención, lo primero que hace un niño es amarse a sí mismo con amor de amistad y ordenar las otras cosas a sí mismo por concupiscencia¹⁷.

Y se ama como un todo, y no según sus partes. Por consecuencia lo primero es deliberar sobre sí mismo como un todo, y no según uno u otro aspecto. Esto es deliberar sobre sí mismo y ordenarse al fin. Y si deseando a sí mismo sintiera el bien honesto confusamente, como suele ser en esa

¹⁷ “Advertendum est, quodin occurrente primo fine inveniuntur duo, scilicet quod appetitur ; et cui appetitur. Primum (prosequitur) est amatum amore concupiscentix : secundum amore amicitiae. Et quia amabile quidem bonum, unicuique autem proprium, et amabilia quae sunt ad alios, veniunt ex amicabili ad se, primum cui appetitur, est ipsemet appetens. Et quia concupitum ordinatur ad amatum amicitia, et non e converso : ideo primus simpliciter finis occurrens appetenti est ipsemet qui est finis omnium concupiscibilium, ad quem omnia concupiscibilia naturaliter ordinantur. Quia ergo finis est prior in intentione, et ipsemet puer est finis primo amatus amicitia, cui primo concupiscitur de facto, oportet quod primum de facto occurrens pueri voluntati, sit ipsemet, ad quem alia concupiscibilia ordinet. Completo autem hoc naturali occursu, quo puer vult naturaliter sibi bonum ac beatitudinem, consequens est ut statim de praecipue amato quod jam occurrit, id est, de seipso sollicitus sit, quid ei appetendum sit. Ex hoc enim pendet quid operandum, quid sollicitandum, quid patiendum, et quicquid aliud subest ejus potestati” (TOMÁS DE VÍO CAYETANO, in ed. Leon., t. 7, Roma 1892, p. 147).

edad, bien deliberaría de sí mismo, colocando el fin propio en la verdadera felicidad, aunque imperfecta e incoativamente¹⁸.

Damos la explicación de Cayetano sólo como un ejemplo de una posible interpretación de la posición de Santo Tomás, aunque nosotros no la asumimos¹⁹.

III.3. ¿Qué es el *debitum finem*, fin debido, obligado? Probablemente sea este el punto más difícil de la cuestión y sobre el cual en un futuro nos gustaría ofrecer nuestra propuesta de la cual sólo damos aquí unas pistas.

Siguiendo a Cayetano, los Salmanticenses van en la línea del bien honesto: cuando un hombre delibera sobre sí mismo en el primer momento para ordenarse al fin o bien, está obligado a elegir el bien honesto y ordenarse a sí mismo hacia tal bien y rechazar el mal que se le opondrá. Se ve obligado a hacer esta elección y en esta elección está incluido, al menos implícitamente, el mismo amor de Dios²⁰. Para probar esta necesidad de elegir el bien debido, los comentaristas de Salamanca apelan también a la natural indigencia del hombre, que necesita abrazar con su voluntad la ley que Dios ha infundido en ellos, para poder ordenarse moralmente a Dios²¹.

¹⁸ “Et quoniam ipse secundum seipsum est magis amatus, quam ipsemet secundum partes seu partiales rationes suas, consequens est quod primum sollicitans puerum est deliberare quid sibi secundum seipsum totum, non secundum hunc vel illum respectum appetendum est. Hoc autem est deliberare de seipso, et ordinare se ad finem : quia id quod sibi praecipue amato secundum se totum est appetendum, est finis ad quem ipse ordinatur. Unde si sibi appetendum censuerit bonum honestum in confuso, ut aetas illa consuevit, bene deliberavit de seipso, finem suum in veram beatitudinem collocans, quamvis imperfecte et inchoative” (TOMÁS DE VIO CAYETANO, in ed. Leon., t. 7, Roma 1892, p. 147).

¹⁹ Especialmente en lo que se refiere a la identificación del “debito fin” con el “bien honesto”, expresión que ha dado lugar a explicaciones que sospechamos distantes a la posición de Santo Tomás y que podrían comportar graves peligros. Así, por ejemplo, Jacques Maritain en su libro *Raison et raisons. Essais détachés*, Paris 1947.

²⁰ “9. Ex his ergo arguitur pro nostra assertione. Nam cum homo primo de se deliberat, in quem finem aut bonum se ordinet, tenetur eligere bonum honestum, et ordinare seipsum in tale bonum ; oppositum vero malum respicere : sed homo deliberat de seipso in primo instante morali usus rationis, utpote de primo amato amore amicitiae : tenetur igitur in illo ad praedictam electionem faciendam, atque adeo ad dilectionem Dei saltem implicitam, quae ut num. 20 dicemus, clauditur in tali electione” (SALMANTICENSIS, *Cursus Theologicus*, tomus octavus, Paris 1877, p. 495).

²¹ “10. Ad haec (et est probatio D. Thomae fere in omnibus locis ubi de hac re tractat) cum homo primo agnoscit indigentiam proprias spiritualis salutis, et in quo haec salus saltem in confuso et in communi consistat, tenetur eam procurare, et facere quod in se est, ut illam consequatur : sed in instante morali usus rationis agnoscit homo se indigere spirituali salute, hujusmodique salutem (saltem in communi) sitam esse in amore boni

Según nuestra opinión, la teoría del bien honesto parece bastante débil. Hablamos de dos actos capaces nada menos que de salvación o condena; hablamos de un fin debido *absoluto*; hablamos de un acto tan intenso que, de ser desordenado, hace al hombre culpable de pecado mortal y de la condena al infierno²². Nos parece que la elección del bien honesto no satisface las premisas puestas. Nuestra opinión es que ninguna elección hecha solo dentro de los solos límites del orden predicamental cumpla con las exigencias postuladas por Santo Tomás en el texto citado, ni por el objeto ni por el modo de actuar del sujeto. Pero no basta tampoco el influjo trascendental de la causa prima. Hablamos de una decisión trascendental, tomando trascendental en un sentido más moderno o fundativo, tanto considerándolo de parte del objeto como de parte del sujeto²³.

III.4. Pero este acto fundativo trascendental, si bien es un acto radical de libertad, al menos en el actual orden de cosas posterior al pecado original, no puede ser realizado por el solo sujeto. Pensamos que es indispensable la ayuda de la gracia. ¿Por qué la gracia? Los teólogos responden con Santo Tomás:

Homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et

honesti : tenetur ergo pro tunc ad talem amorem eliciendum. 11. Denique probari potest major illa nostra ratio : quia cum primo Deus hominem praedicto modo illuminatos tendendo illi suam legem naturalem, quasi notificat illi dominium morale quod habet in ipsum, sumitque possessionem humana voluntatis, quae ex tunc sibi debetur: ergo tenetur ex tunc ipsa voluntas amplecti talem legem, et ejus obediendiae se submittere: non enim sine hac submissione possidetur moraliter a Deo, neque Deus suum morale dominium in illam exercet” (SALMANTICENSIS, *Cursus Theologicus*, tomus octavus, Paris 1877, p. 496).

²² Tengamos presente que según Santo Tomás quienes mueren con el solo pecado original no van al infierno sino al Limbo. Un niño, en cambio, cometiendo el primer pecado, que será siempre mortal, es condenado al infierno.

²³ “Il problema della libertà è quindi il problema della soggettività costitutiva trascendentale, intendendo “trascendentale” nel senso moderno, appunto come costitutivo dell’atto del soggetto stesso. Cioè qualsiasi altra attività umana che non sia riferita alla libertà non è più umana; qualsiasi atto di libertà che non sia riferito al perfezionamento dell’io come principio originario inderivabile costitutivo di sé stesso, non è libero. Questo è il “trascendentale” ch’io accetto come legittimo dal pensiero moderno. Quindi in questo senso, la libertà è l’unico punto inderivato e inderivabile, non fondato e non fondabile, perché è la libertà che fonda se stessa. La libertà è quel certo “quid” che, per esprimerlo, bisogna prima imprimerlo al proprio io, ed è sempre in esperimento, sempre in tensione, sempre in rischio”; CORNELIO FABRO, *Essere e libertà*, Corso di Filosofia Teoretica (*Pro manuscripto*), A. A. 1967-1968, Università di Perugia, p. 78.

ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis²⁴.

Los filósofos, por nuestra cuenta, vemos y experimentamos la impotencia de un ser espiritual de producir por sí solo un acto tan *cualificante* del bien y del mal. Pero también los filósofos sabemos, según los principios racionales de Santo Tomás, que en el mundo hay un orden, porque es un cosmos, y hay causalidad e interacción, y esto de modo eminente entre los seres espirituales.

Una gran rama de la psicología y de la moral está estudiando con gran tino y con mucho fruto lo que llaman “second personal character”²⁵. Nosotros nos atrevemos a presentarlo con la siguiente pregunta: ¿cuánto puede entrar un espíritu humano dentro de otro espíritu humano? Y extendemos el estudio analizando cuánto puede entrar cualquier espíritu dentro de otro espíritu: un ángel dentro de otro ángel, un ángel (bueno o malo) dentro de un hombre, y cuánto y cómo puede entrar un espíritu divino – no hablo del Espíritu Santo sino de Dios en cuanto supremo espíritu– en otro espíritu. Cómo, cuánto y con qué fruto. Sólo una vez que se ha comprendido esta última presencia, del espíritu divino en el espíritu humano, se puede pasar a considerar un ulterior modo de presencia: la presencia por la gracia, o sea la presencia de la naturaleza divina (no Dios como supremo espíritu sino Dios como naturaleza o principio de operaciones divinas) dentro del espíritu humano. La gracia es una “participación de la naturaleza divina”. Un tema esencialmente cristiano porque revelado. Y sin embargo su comprensión y explicación teológica es única, original y exclusiva de Santo Tomás. Única: sólo suya, aunque agreguemos que con la mente de los padres, especialmente de San Agustín y con la mente de

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, 109, 3c.

²⁵ Se vea, por ejemplo, los estudios de Eleonore Stump a comenar de su libro *Wandering in darkness: narrative and the problem of suffering*, Oxford University Press, New York 2010.

los dos grandes filósofos griegos. Original: no es Agustín, no es Platón, no es Aristóteles pues la noción de participación es suya personal. Por eso no se usaba la fórmula de *II Pedro* 1, 4 como definición de la gracia antes de Santo Tomás, ni tampoco Santo Tomás la usó antes del 1259, o sea antes de su nueva lectura del *De Divinis Nominibus* y de su nueva penetración de la doctrina de la participación. Exclusiva: no sólo respecto a sus predecesores sino a quienes vinieron después de él y esto a causa del oscurecimiento de la noción de participación que dura hasta nuestros días. Participación tomasiana que es “tener parcialmente”, pero que se va intensificando en un *attingere* (toque, contacto, *continuatio*) y en una *presencia* que no es mero *estar* sino que es un *illabitur* propio y exclusivo de Dios en las potencias y en la profundidad de otros espíritu creado. Un *illabitur* operativo pues es el de una naturaleza divina suscitando y haciendo que la acción/acto de otro espíritu, espíritu creado, trascienda las posibilidades de la creatura permaneciendo totalmente de la creatura y totalmente del creador. Se puede superar así el punto muerto al que ha llegado la controversia *de auxiliis* y el extrinsecismo de las distintas formas de *concurso*, físico, moral o como se quiera describir.

En este contexto, y con esta *presencia activa* o *illabitur* se debe afrontar el tema de los actos originarios de libertad radical y también por este camino podremos esclarecer la expresión: “esto es lo que *todos* llaman Dios”.

Y retornamos así a nuestro punto de partida: “lo que todos llaman Dios”. El término de las vías, que es un fruto de un razonamiento apodíctico *quia*, coincide con “*lo que* –por otra vía más profunda– *todos llaman Dios*”. *Todos* (porque es una exigencia antropológica constitutiva) *llaman* (porque pueden llamar) *Dios*.

Elvio Celestino Fontana
Pontificia Università Urbaniana
elviofontana@ive.org

Referencias bibliográficas

- FABRO C. (1967-8). *Essere e libertà (Pro manuscripto)*. Università di Perugia.
FONTANA E. (1999). Hablar de Dios. *Diálogo*, XXIII, 41-77.
SALMANTICENSIS. (1877). *Cursus Theologicus*, t. 8. Paris-Bruxelles: E. Societate Generale Librariae Catholicae.

STUMP E. (2010). *Wandering in darkness: narrative and the problem of suffering*. New York: Oxford University Press.

THOMAS AQUINATIS, (1888-1906). *Summae Theologiae*. En *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M.* Edita t. 4-12. Roma: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda.

(2000). *Q.D. De spiritualibus creaturis*. En *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M.* Edita t. 24,2. Paris-Cedex: Les Éditions du Cerf.

THOMAS DE VIO CAIETANUS. (1892). *Commentaria*. En *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M.* Edita t. 7. Roma: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda.