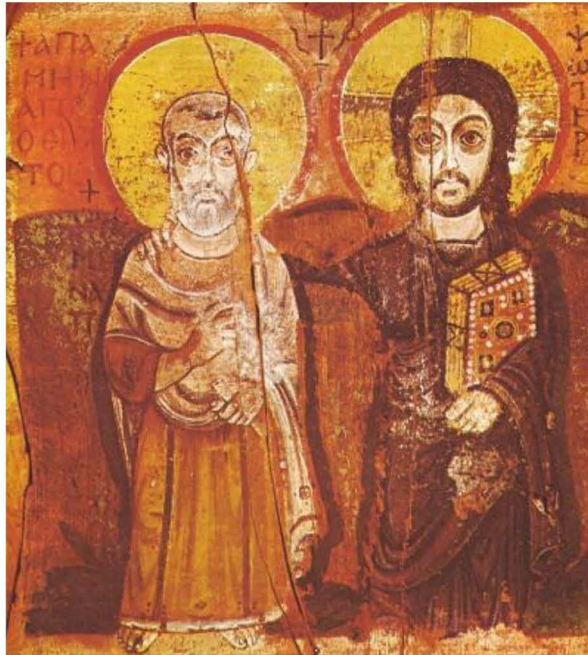


SCRIPTA

REVISTA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Vol 18, Nº 2. 2025

MEDIAEVALIA



LA NATURALEZA DEL BIEN COMÚN POLÍTICO EN SANTO TOMÁS DE AQUINO Y LA APARICIÓN DE UNA ERRÓNEA FORMULACIÓN CONTEMPORÁNEA | **Sergio Raúl Castaño**
LA DISTINCIÓN ENTRE VOLUNTAD NATURAL Y VOLUNTAD DELIBERATIVA EN SAN ALBERTO MAGNO | **Guillermo L. Gomila**
ÉTICA Y FILOSOFÍA ESPECULATIVA EN EL COMENTARIO DE TOMÁS DE AQUINO AL LIBRO I DE LA ÉTICA A NICÓMACO | **Clemente Huneeus Alliende**
FOUNDATIONS FOR A THEOLOGICAL AESTHETICS IN THOMAS AQUINAS | **Alice M. Ramos**
SOBRE LA REDENCIÓN Y LA BURLA: ANÁLISIS DE LA CARTA 256 DE FOCIO DE CONSTANTINOPLA | **Pedro Rivera Díaz**

Reseña: José María Felipe Mendoza, *Las Disputaciones Metafísicas I-XI de Francisco Suárez. Guía de lectura, tesis fundamentales y legado*, Buenos Aires: Teseo, 2025, 204 pp. ISBN: 978-987-723-492-3 | **Luciano Garófalo**

Reseña: Jaime Vázquez Allegue: *El Intertestamento. La Biblia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento*, Madrid, PPC, 2024, 201 pp. Serie "Las palabras y los días", 22. | **Marcela Coria**

ISSN 2362-4868 (En línea)



CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS MEDIEVALES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

MENDOZA - ARGENTINA

SCRIPTA

REVISTA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL

MEDIAEVALIA

Vol. 18-2
2025

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo
e-ISSN 2362-4868 - ISSN 1851-8753



SCRIPTA MEDIAEVALIA es una publicación periódica, de frecuencia semestral, que reúne trabajos de investigación originales, textos e información sobre el pensamiento medieval.

cefm@ffyl.uncu.edu.ar / <https://cefim.wordpress.com/>

Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Centro Universitario, Mendoza, Argentina. CC 345 (5500). Tel. +54 261 413 5000 (int. 4093)



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



Instituto de Filosofía



Centro de Estudios
Filosóficos Medievales
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo

INVESTIGACIÓN
SECRETARÍA DE
INVESTIGACIÓN

{R} ARCA
ÁREA DE REVISTAS CIENTÍFICAS Y ACADÉMICAS

EQUIPO DE REDACCIÓN

Director:

Dr. José María Felipe Mendoza. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Secretaria de Redacción:

Dra. Gabriela de los Ángeles Caram. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Coordinador Editorial:

Dra. Clara Gargiulo. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Secretarios Técnicos:

Prof. Juan Heiremans. École Normale Supérieure, Francia.

Dr. Santiago Vázquez. Universidad Finis Terrae, Chile.

Sr. Gabriel Martínez. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Gestión OJS:

Lic. Facundo Price, Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

Responsable de Mercado XML-Jats para Scielo:

Prof. Lorena Frascali, Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

Maquetación:

Prof. Juan Barocchi. Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

Camila Britos Polastri. Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

CONSEJO EDITORIAL

Theodore de Bruyn. Université d'Ottawa Ontario, Canadá.

Francisco León Florido. Universidad Complutense de Madrid, España.

Mauricio Beuchot. Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Enrique Corti. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

Manuel Lázaro Pulido. Universidade Católica Portuguesa, Portugal.

Silvia Magnavacca. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Patricia Ciner. Universidad Nacional de San Juan, Argentina.

Rubén Pereto Rivas. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Pablo J. Pomar Rodil. Universidad de Cádiz, España.

Manuel Serra Pérez. Universidad de Murcia, España.

MIEMBROS DEL CONSEJO EDITORIAL FALLECIDOS

Silvana Filippi. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Laura Corso de Estrada. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Católica Argentina, Argentina

CONSEJO CIENTÍFICO

Henryk Anzulewicz. Albertus Magnus Institut, Alemania.

Francisco Bertelloni. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Juan Cruz Cruz. Universidad de Navarra, España.

Olivier Boulnois. École Pratique des Hautes Études, Laboratoire d'études sur les monothéismes, Francia.

Francisco García Bazán. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

Marilena Maniaci. Università di Cassino, Italia.

Jürgen Miethke. Universität Heidelberg, Alemania.

MIEMBRO DEL CONSEJO CIENTÍFICO FALLECIDO

Héctor Padrón, Universidad Católica de Santa Fe, Argentina.

Scripta Mediaevalia es una publicación **semestral**. El área del conocimiento al que se dirige la revista se define como "pensamiento medieval". Se trata de aquel sector transitado por los denominados *borders*, es decir, aquellos académicos e investigadores que han radicado su objeto de estudio en las problemáticas confluencias de disciplinas afines tales como la filosofía, la historia, la teología, la literatura y otras más. Lejos de significar indefiniciones, estos aportes procuran una mirada holística y, sobre todo, realista de la Edad Media, período en el que las divisiones disciplinares estancas propias de la Modernidad, y que hoy nos parecen insuperables, no existían.

Las contribuciones son puestas a consideración del **arbitraje de dos pares ciegos**.

Ética de Publicación: Se basa en los Principios de transparencia y buenas prácticas en publicaciones académicas del Comité de Ética de Publicaciones COPE: Committee on Publication Ethics: <http://publicationethics.org/>.



Scripta Mediaevalia está bajo una Licencia Creative Commons ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL-SHAREALIKE 3.0 UNPORTED (CC BY-NC-SA 3.0). Usted es libre de copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente, bajo los siguientes términos: Atribución "" debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. No Comercial "" no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir Igual "" Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales "" No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. Para más información, consulte: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>. *Scripta Mediaevalia* proporciona acceso abierto inmediato a su contenido, no cobra ninguna tasa por los textos publicados y tampoco por los textos sometidos a evaluación, revisión, publicación, distribución o descarga.

Envíe su trabajo a:

 <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/scripta/about/submissions>

El envío de un artículo u otro material a la revista implica la aceptación de las siguientes condiciones:

- Que sea publicado bajo Licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-Sharealike 3.0 Unported (CC BY-NC-SA 3.0)
- Que sea publicado en el sitio web oficial de la revista *Scripta Mediaevalia*, de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/scripta> y con derecho a trasladarlo a nueva dirección web oficial sin necesidad de dar aviso explícito a los autores.
- Que permanezca publicado por tiempo indefinido.
- Que sea publicado en cualquiera de los siguientes formatos: pdf, xlm, html, epub; según decisión de la Dirección de la revista para cada volumen en particular, con posibilidad de agregar nuevos formatos aún después de haber sido publicado.

ARTÍCULOS

- La naturaleza del bien común político en Santo Tomás de Aquino y la aparición de una errónea formulación contemporánea | The Nature of the Political Common Good in Aquinas and the Background of an Erroneous Contemporary Formulation
SERGIO RAÚL CASTAÑO 10
- La distinción entre voluntad natural y voluntad deliberativa en San Alberto Magno | The Distinction Between Natural Will and Deliberative Will in St. Albert The Great
GUILLERMO L. GOMILA 34
- Ética y filosofía especulativa en el comentario de Tomás de Aquino al libro I de la ética a Nicómaco | Ethics and Speculative Philosophy in Thomas Aquinas's Commentary on Book I of the Nicomachean Ethics
CLEMENTE HUNEEUS ALLIENDE 56
- Foundations for a Theological Aesthetics in Thomas Aquinas | Fundamentos para una estética teológica en Tomás de Aquino
ALICE M. RAMOS 78
- Sobre la redención y la burla: análisis de la carta 256 de Focio de Constantinopla | Of Redemption and Derision: Analysis on the Letter 256 Of Photius of Constantinople
PEDRO RIVERA DÍAZ 93

RESEÑA

- JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA, *Las disputaciones metafísicas I-XI de Francisco Suárez. Guía de lectura, tesis fundamentales y legado*, Buenos Aires: Teseo, 2025, 204 pp. Isbn: 978-987-723-492-3
DR. LUCIANO GARÓFALO 120
- JAIME VÁZQUEZ ALLEGUE: *El intertestamento. La biblia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento*, Madrid, PPC, 2024, 201 pp. Serie “Las palabras y los días”, 22.
DRA. MARCELA CORIA 123

VOLUMEN 18/2

ARTÍCULOS



La naturaleza del bien común político en Santo Tomás de Aquino y la aparición de una errónea formulación contemporánea

The Nature of The Political Common Good in Aquinas and The Background of an Erroneous Contemporary Formulation

 **Sergio Raúl Castaño**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(CONICET)

Universidad Nacional del Comahue
Argentina

sergioraulcastano@gmail.com

Sumario

- I. Los principios fundamentales del Aquinate
 - 1) “*Communitas principalissima*”
 - 2) Supraordenación del bien común político en el plano natural
 - 3) El bien común es común por la causación, no como bien abstracto o genérico (bien por la predicación)
 - 4) Primacía del bien común político sobre el bien común familiar y sobre el bien individual
 - 5) La persona se ordena al bien común político
 - 6) Sociedad política y bien común político
 - 7) La ordenación del bien común político al bien común sobrenatural
- II. Sobre una concepción del bien común político falsamente atribuida a Santo Tomás: algunos antecedentes en el ámbito de la doctrina política católica de la primera mitad del s. XX
 - 1) Ante todo, un planteo general: el fin de la comunidad política identificado con los bienes de las familias y de los individuos
 - a) La yuxtaposición o sumatoria de los bienes particulares
 - b) El bien político reducido al valor seguridad de individuos y grupos
 - 2) El conjunto de condiciones para la perfección de la persona
 - 3) El bien colectivo no es un bien común en sentido estricto
 - 4) Bien común político y bien particular no equivalen a bien público y bien privado
 - 5) El bien *en común* (bien predicable) en un autor posterior a 1960
 - 6) La primacía del bien común en perspectiva religiosa. El bien común reemplazado por “la perfección de la persona” como fin del orden político
 - 7) *Amplius*: una desorbitada idea de la persona
- III. El bien común y la perfección de la persona: la verdadera perspectiva *ad mentem Sancti Thomae*
- IV. Colofón

Resumen: El objeto del presente artículo es esbozar las grandes líneas de la relación entre bien común político y bien particular en el Aquinate; mostrar la inviabilidad de formular una definición del bien común político en Sto. Tomás según el planteo liberal-individualista del *conjunto de condiciones para la perfección de la persona*; y, por último, detectar algunas apariciones de esta fórmula y de sus antecedentes en el seno de la doctrina de filósofos y teólogos tomistas de la primera mitad del s. XX.

Palabras clave: Tomás de Aquino, bien común político, liberalismo, tomismo.

Abstract: The aim of this article is to outline the broad lines of the relationship between the political common good and the particular good in Aquinas; furthermore, to show the infeasibility of formulating a definition of the political common good *ad mentem Sancti Thomae* according to the liberal-individualist approach of the *set of conditions for the perfection of the person*; and, finally, to detect some appearances of this formula and its antecedents within the doctrine of Thomist philosophers and theologians of the first half of the 20th century.

Keywords: Aquinas, political Common Good, Liberalism, Thomism.

En este artículo¹ nos proponemos plantear las directrices fundamentales de la doctrina de Tomás de Aquino sobre el bien común político, así como rastrear los antecedentes filosóficos de algunas formulaciones sedicentemente tomistas que -contra lo que suele pensarse- ya habían cundido en la primera mitad del s. XX, tales como aquélla que las resume de alguna manera a todas, según la cual el bien común político sería *el conjunto de condiciones para la perfección de la persona*.

I. Los principios fundamentales del Aquinate

1) “*Communitas principalissima*”

En el Proemio al *Comentario a la Política de Aristóteles*, denso y fértil como aquél que encabeza el *Comentario a la Ética Nicomaquea*, Sto. Tomás constata que la razón debe disponer no sólo de las *cosas* de las que el hombre usa, sino que también debe ordenar a los *hombres* mismos, dado que éstos se rigen racionalmente. Esta última ordenación se opera a través de la reunión de una multiplicidad humana en una comunidad. Ahora bien, las comunidades humanas difieren entre sí por su grado y por el orden que las informa. Pero existe una comunidad abocada a la consecución de un fin en cuya participación el hombre logra la suficiencia de vida: esta comunidad –remata el Aquinate- es la más perfecta (*perfectissima*). De todas las cosas que puede el hombre constituir con su razón, la comunidad política es la principalísima, y a ella se refieren (es decir, se ordenan) todas las demás comunidades. Por ello, si la ciencia política es la más importante de todas las ciencias prácticas, prosigue el Aquinate, es porque su objeto es el más noble, y el fin involucrado en su consideración es el supremo y arquitectónico. Tal fin constituye el bien último

¹ Que se basa en la conferencia inaugural del congreso tomista internacional celebrado por la UNSTA en Tucumán entre los días 9 y 13 de septiembre de 2024; pronunciada nuevamente en el Instituto Bufano de San Rafael el 20 de septiembre del mismo año. Se ha conservado parcialmente el estilo oral de la disertación.

y más perfecto entre las cosas operadas por los hombres: el bien común político. Este bien máximamente compuesto es perfecto, es el todo y es el fin de sus partes.²

En este texto Sto. Tomás no ha hecho sino aplicar el principio de que “la razón formal de todas las cosas que se ordenan a un fin se toma de ese fin”.³ Siendo la sociedad una realidad dotada de unidad y que existe constitutivamente por y para un fin, luego será el fin el que determine ontológica y nominalmente las diversas especies de sociedad. Así pues, el nombre de cada especie de sociedad se tomará del fin especificante. Luego, por un lado, será sociedad *política* aquélla que se ordena a un fin *político*; pero, al mismo tiempo, será *comunidad principalísima* aquélla que se ordene a un fin *principalísimo*. Por lo dicho, para aquilatar el valor de la vida política se hace necesario considerar la naturaleza y el rango del bien común político -cuyas notas esenciales, como veremos, ostentan una intrínseca interrelación.

2) Supraordenación del bien común político en el plano natural

Dado que toda causa tiene razón de principio, luego de toda causa se sigue un orden. Los órdenes, entonces, se multiplican según la multiplicidad de causas. Pero la causa superior no se contiene bajo la inferior, sino que contiene a ésta. Ejemplo de lo cual –para Sto. Tomás- lo brinda la pluralidad de órdenes sociales que se contienen bajo el orden total de la comunidad política: pues del padre depende el orden familiar, que se contiene bajo el orden municipal, el cual depende del gobernador de la ciudad, y éste a su vez se contiene bajo el orden imperado por el rey, en virtud del cual todo el reino se ordena.⁴

3) El bien común es común por la causación, no como bien abstracto o genérico (bien por la predicación)

En el tomismo la nota de *común* que se atribuye al fin de la sociedad política consiste en ser común *por la causación*.⁵ Se trata, concretamente, de una causa que atrae por modo de fin y que produce efectos en todo miembro de la comunidad de la que es causa. El bien natural perfecto (vgr., político) convoca y perfecciona como un fin que no por común deviene ajeno. Tampoco es un universal lógico sino, precisamente, aquello que extiende su causalidad más allá de un solo individuo gracias a su valiosidad intrínseca y a su riqueza perfecta:

² Tomás de Aquino, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio* (Roma: Marietti, 1951), Proemium.

³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae., 47, 11 c. Se utiliza la edición “altera Romana”: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (Roma: Forzani, 1894). Nos hallamos ante una cita tomada a título de mero ejemplo de un principio fontal del tomismo: la especificación de las realidades prácticas a partir del fin.

⁴ “[...] a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus: cum quaelibet causa habet rationem principii. Et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur et ordines [...] Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso. Cuius exemplum apparet in rebus humanis: nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I^a, 105, 6 c.). Cfr. en el mismo sentido Ibid. 106, 3 c. Dada la relevancia de las tesis y principios involucrados en algunas de las afirmaciones que siguen, optamos en ciertos casos por transcribir los textos directamente en latín, no mediándolos por la traducción.

⁵ Sobre la distinción entre general por la causación (*secundum virtutem*) o por la predicación cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae., 58, 6 c.

por ello el bien común es causa del bien particular.⁶ En efecto, hay comunidad de causación si lo común es más perfecto que lo particular; en el plano de la causalidad final esto equivale a mayor plenitud de bien. Y de allí las consecuencias deónticas para el obrar humano: el bien común político es el fin de la persona, y por el bien común político es obligatorio que la persona arriesgue su vida.⁷

Tal bien común ostenta en el tomismo la nota de cabal primacía sobre los bienes particulares. Y así, en la misma línea, a todo miembro de la comunidad que interactúa con otro le cabe un doble título de mérito o demérito, por cuanto, además del bien o del mal que acarrea al bien particular del otro, su conducta redundante positiva o negativamente sobre el bien de la comunidad -que se distingue del bien de los particulares involucrados-.⁸

Luego, para Tomás de Aquino hay -en sentido estricto- una causa (final) que convoca a la sociedad política, “comunidad principalísima”, porque el fin político es más perfecto que los fines infrapolíticos.

4) Primacía del bien común político sobre el bien común familiar y sobre el bien individual

Así pues, constituye un principio de Sto. Tomás que el bien particular se ordena al bien común. Por lo mismo, el bien del individuo y de la familia miden su valor por su proporción con el bien común;⁹ luego, “es imposible que un hombre sea bueno” si su conducta disuena de las exigencias del bien común.¹⁰ Y, asimismo, de la misma manera que el bien de un individuo no es último fin, tampoco lo es el bien de una familia, sino que ésta se ordena al fin de la comunidad perfecta: la comunidad política.¹¹ El bien común, causa por antonomasia de la comunidad perfecta, es el primer principio de legitimidad política y jurídica. Así, de allí se sigue, por ejemplo, que problemas graves y

⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae.*, I-IIae., 90, 2 ad 2; y también ibid., II-IIae., 47, 10 ad 2: “quien busca el bien común de la multitud en consecuencia busca también su bien propio, por dos razones: en primer lugar, en efecto, porque el bien propio no puede existir sin el bien común, sea de la familia, de la ciudad o del reino ...”.

⁷ Sobre este tema en el Aquinate cfr., entre muchos otros pasos: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae.*, II-IIae., 58, 9 ad 3: “el bien común es el fin de las personas singulares existentes en la comunidad, como el bien del todo es fin de cualquiera de sus partes”; “según esta natural inclinación [la de la parte a arriesgarse por la supervivencia del todo] y según la virtud política el ciudadano se expone al peligro de muerte por el bien común”. Tomás de Aquino, *Quodlibetal*, ed. Roberto Busa (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980) I, c. 4, a. 3 c.

⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae.*, I-IIae., 21, 3 c., ad 1 y ad 3.

⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae.*, I-IIae., 19, 10 c.: “Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune, sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinatur in bonum commune totius: ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud, quod ad finem ordinatur”.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae.*, I-IIae., 92, 1 ad 3.

¹¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae.*, I-IIae., 90, 3 ad 3. “sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politicorum; et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur: ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta”.

complejos, como el de la pena de muerte, se dirimirán a partir de las exigencias del bien común político.¹²

Es dable confundir la cuestión que nos ocupa con planteos de este tipo: ¿no es acaso *mejor* la persona, que es –entitativamente- *substantia*, que la *sociedad*, que es *accidente*? Se trata de un falso planteo, pues el ente y el bien se expanden en sentido inverso. La persona (*substantia*, y *substantia espiritual*) no es, entitativamente, inferior a la sociedad (ente real, más *accidental*). Pero en el plano de la bondad, que comporta perfección fundada en actualidad, la relación es opuesta. En efecto: la perfección substancial del individuo humano, su peculiar dignidad inicial, es, por su acto substancial, una *perfectio prima* inferior a la perfección que se da en la línea de los accidentes, en tanto actos sobreañadidos al acto substancial, y que constituyen una *perfectio secunda*. Por ello la *substantia* es *ens simpliciter*, pero *bonum secundum quid*; mientras que el accidente es *ens secundum quid* (en cierto sentido, o relativo), pero *bonum simpliciter* (bien acabado).¹³ De hecho, las virtudes, o la misma gracia de Dios, son accidentes ¿Qué nos dice esto respecto de la relación individuo/ sociedad? Por lo pronto que es en la sociedad donde el individuo podrá actualizar sus potencialidades más altas, las espirituales, perfeccionando su voluntad con la justicia y la *pietas*, y su inteligencia con ingentes bienes de conocimiento, todos los cuales bienes se ponen al alcance de los individuos en las relaciones sociales y por las relaciones sociales, que les permiten participar del patrimonio perfectivo común.

En Sto. Tomás el individuo se ordena a la comunidad política, como lo imperfecto a lo perfecto.¹⁴ De allí que, desde un punto de vista práctico, el individuo –precisivamente: el bien del individuo- sea parte del bien del todo –precisivamente: del bien común-.¹⁵

5) La ordenación de la persona al bien común político

La ordenación que sostiene el Aquinate no significa que “el hombre se ordene a la comunidad política con todo su ser y con todo lo que es suyo”,¹⁶ ya que el

¹² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIae, 96, 4; Tomás de Aquino, S. Th., II-IIae., 64, 2 c.: “[...] omnis autem pars ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum, et ideo omnis pars naturaliter est propter totum [...] quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum; et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter, et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur”. Nótese que la razón de la ejecución del culpable gira en torno del principio de legítima defensa de la comunidad, asumido integralmente, en sus múltiples posibles dimensiones.

¹³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia., 5, 1 ad 1.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIae., 90, 2, c.: “omnis pars ordinatur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae” [...] perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I. Polit.”.

¹⁵ Para el bien común político como un *todo* potestativo en Tomás de Aquino cfr. Santiago Ramírez, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común* (Madrid: Euramérica, 1956), 46-48.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIae., 21, 4 ad 3: “*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua*”. Este texto, que ha dado lugar a interpretaciones antojadizas, tiene un exégeta magistral en Julio Meinvielle: Cfr. Julio Meinvielle, “El problema de la persona y la Ciudad”, en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950), 1898-1907. Es reproducido como apéndice en la 2ª ed. de Julio Meinvielle, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana* (Buenos Aires: Éfeta, 1994).

hombre, además de ciudadano es miembro de una familia y, ante todo, hijo de Dios. Sólo significa que en el plano mundanal -y sin que ello comporte detrimento ni para los preciosos y legítimos fueros de los grupos infrapolíticos, en particular de las familias, ni para la dignidad de la persona humana- el bien común político es superior al bien del individuo y al bien común de la familia. Y éstos, como se ha dicho, son causados por el bien común político, en la línea de la causa formal y final.¹⁷

En ese principio fundamental la doctrina política de Sto. Tomás no es pasible de ser puesta en duda, pues sus tesis son taxativas. El bien particular se ordena al bien común como a su fin; de allí que, reitera con Aristóteles, el bien común sea más divino que el de un solo hombre.¹⁸ Por todo ello -afirma textualmente el Angélico, como se ha visto- “el bien común es el fin de las personas singulares que viven en la comunidad”.¹⁹

En síntesis, y en los términos de la clásica expresión de Charles de Koninck, el bien común político *el mejor bien de cada individuo*, entendido como es el más valioso de los bienes constituidos por la praxis del hombre. No otra tesis había ya formulado el Aquinate en la *Suma*: “el bien de la república es el principal entre los bienes humanos”.²⁰ Se trata de un fin al que el Aquinate, con palabras de Aristóteles, compara hiperbólicamente con el Lucero de la mañana.²¹

6) Sociedad política y bien común político

La sociedad, para el Aquinate, es la “unión de hombres con el fin de obrar y perfeccionar un fin único en común (*adunatio hominum ad aliquid unum communiter agendum* [in alio loco: *perficiendum*])”.²² Luego, cada vez que el Aquinate se refiera a una sociedad (o comunidad) humana estará significando un todo de orden abocado a la consecución de *un* bien común, formalmente propio y constitutivo de esa comunidad; y cada vez que se refiera a la comunidad política, mentará una comunidad aunada en virtud de un bien común máximamente valioso en el orden de la praxis natural.

¹⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIae., 90, 2 ad 2.

¹⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* (Madrid: BAC, 1968), L. III, c. 17: “Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et ‘bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis’”; en el mismo sentido Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae., 141, 8 c.

¹⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae., 58, 9 ad 3. Allí se expresa significativamente que la justicia general, que ordena los actos al bien común político, se puede extender más a las pasiones interiores que la justicia particular; aquélla puede imperar actos de todas las virtudes: por eso es virtud general (como la caridad en el plano sobrenatural).

²⁰ Cfr. Charles de Koninck, *De la primauté du bien commun contre les personnalistes* (Québec-Montréal: U. Laval-Éditions Fides, 1943), 7-9. Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-IIae., 124, 5 ad 3: “*bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana*”.

²¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae., 58, 12 c.. Véase también Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, ed. Roberto Busa (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980) d. 35, c. 1, a. 3, ca. 1 c.

²² Tomás de Aquino, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, ed. Roberto Busa (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980) 2, 2 c.

7) La ordenación del bien común político al bien común sobrenatural

Es propio de toda ley inducir a los súbditos a su virtud, y por ésta los hombres se hacen buenos. El principio es, también aquí, explícitamente aristotélico: la ley dirige los actos al bien común, y por los actos el hombre adquiere o conserva o se dispone a la virtud. Por ello los legisladores, cita Sto. Tomás a Aristóteles, hacen buenos a los hombres por medio de los hábitos (*Ética*, II). Ahora bien, si la ley tiene como efecto hacer a los hombres buenos, tratándose de la norma humano-positiva vigente en un régimen político determinado, la perfección que podrá inducir a alcanzar en los súbditos sólo será una perfección acabada (*simpliciter*) en el caso de la norma que se ordena al bien común político “regulado por la justicia divina (*bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum*)”, es decir, en el que la justicia política se alinea con la ley del Evangelio. Para el Aquinate no hay duda al respecto: ése es “el verdadero bien (*verum bonum*)” al que debe tender la ley. Por otro lado, la adecuación de los actos a una norma cuyo fin a su vez no se ordena al fin último del hombre no causará sino una perfección *secundum quid*, categoriza el Aquinate –es decir: parcial y limitada, en tanto relativa a un régimen político divorciado del plano sobrenatural (“*repugnans iustitiae divinae*”).²³ En efecto, la gracia no deroga la naturaleza: de hecho, el bien sobrenatural no deroga el bien común político. Pero sí lo bonifica, plenificándolo.

Ésta es la respuesta tomista a la idea de una “primacía de la persona” - justificada en la primacía de los valores cristianos- sobre el bien común político. Volveremos más abajo sobre el tema.

II. Sobre una concepción del bien común político falsamente atribuida a Santo Tomás: algunos antecedentes en el ámbito de la doctrina política católica de la primera mitad del S. XX

1) Ante todo, un planteo general: el fin de la comunidad política identificado con los bienes de las familias y de los individuos²⁴

a) La yuxtaposición o sumatoria de los bienes particulares

Examinemos la posibilidad de que el primer principio del todo político pueda ser reducido a una pluralidad de fines, o al conjunto de los fines de las partes – aunque sean interdependientes. Ése sería el caso si la causa final del Estado se redujese a los bienes individuales y grupales; o, lo que es materialmente lo mismo, si el bien común consistiese en la sumatoria de los bienes particulares de individuos y familias.

Cada uno de los bienes comunes correspondientes a las sociedades infrapolíticas como la familia, o los bienes de los individuos, es específicamente inferior al bien común político. Y su reunión total no alteraría

²³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIae. 92, 1 c. y ad 1.

²⁴ Para este acápite I) nos basamos en Sergio R. Castaño, *Deus e a Cidade. Estudos de Teologia Política* (San Pablo: Verbo Encarnado, 2023), cap. IV., a cuyos desarrollos más exhaustivos remitimos.

cualitativamente su carácter infrapolítico. Con lo cual se plantean ciertas dificultades. Por un lado, el fin que aúna y unifica no sería allí uno ni unificante, porque no sería causalmente común y aparecería como formalmente múltiple. Por otro, no existiría un fin distintivamente político, superior a los bienes grupales e individuales de las partes. Ambas dificultades comprometen la especificidad y la naturaleza de la realidad política, y son solidarias, en cuanto ponen en tela de juicio la supraordenación y la causación del fin propio de la comunidad política. Aquí, en lugar de una *adunatio hominum ad aliquid unum communiter agendum* tendríamos una *adunatio hominum (per accidens) ad aliqua plura separatim agenda*.

Porque es necesario recordar que la nota de común que se atribuye al fin de la sociedad política consiste en ser *común por la causación*; y que hay comunidad de causación si lo común es más perfecto que lo particular; en la causalidad final esto comporta mayor plenitud de bien. Luego, si el fin político no fuera más perfecto que los fines infrapolíticos, no habría causa final para la sociedad política.

Así pues, la comunidad política no es la suma de las comunidades menores. Para que exista la comunidad política debe existir -con prioridad ontológica- una causa final específica, es decir un bien que sea común por la causación y constituya la causa propia del grupo político.

Pero se podría pensar en que el fin de la agrupación consistiera en el valor -no común, pero sí colectivo- de la *seguridad*, tal como lo plantean Hobbes y el liberalismo.

b) El bien político reducido al valor seguridad de individuos y grupos

Ahora bien, tampoco un bien común político reducido no a la simple sumatoria de los bienes particulares sino a *la seguridad de esos bienes particulares, a la coacción organizada*, puede ser causa de la comunidad política, porque en ese supuesto la seguridad sería instrumento de los grupos menores. La causa instrumental, en tanto instrumental, no ejerce causación por su propia virtud, sino que sólo actúa movida por la causa principal y a ella está ordenada.²⁵ En la causalidad instrumental se produce una sola acción, efectuada por la causa principal a través del instrumento.²⁶ Luego, si la comunidad política y su fin fueran instrumentos de las familias y de los individuos, entonces las únicas auténticas causas finales lo serían los fines de los grupos menores y de los individuos -a cuyo servicio se hallaría el instrumento útil de lo político-.

Ante todo, semejante posición colisiona con el principio tomista y realista de la politicidad natural. Porque para esa tradición la nota de *natural* referida a la

²⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, IIIae., 64, 5 c: “[...] instrumentum, non agit secundum propriam formam aut virtutem, sed secundum virtutem ejus a quo movetur [...]”.

²⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, IIIae., 19, 1 ad 2: “*Actio instrumenti, in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis*”. Para todo este tema vide Th. de Régnon, *De la métaphysique des causes d’après S. Thomas et Albert le Grand* (París: Retaux-Bray, 1886), 542 y ss..

vida política implica el hallarse primariamente abocada a la consecución de un orden específico de bienes exigidos por la naturaleza humana, y no a la evitación de daños o al subsanamiento de defectos.²⁷ Ahora bien, si tal fuera el estatuto ontológico de la comunidad perfecta (completa), la vida política no resolvería su sentido y su valiosidad en un fin peraltado (*ultimum et perfectum bonum in rebus humanis* -obviamente no *utile* sino *honestum*-, el cual convoca consiguientemente a la *communitas principalissima*)²⁸, un fin que no está al alcance de los grupos infrapolíticos y de los individuos obrando aisladamente - fin común coronado en su ápice por la ordenación última hacia Dios, el cultivo del saber, la práctica de la vida justa (ante todo ordenada al bien común por la justicia legal) y de la *pietas*, así como la transmisión de un talante comunitario histórico.²⁹ Por el contrario, las implicaciones de postular a los fines infrapolíticos como supremos lleva a su vez a explicar la vida política como justificada por la necesidad de la acción de un poder que socorra a esos individuos en sus desfallecimientos y, *last but not least*, que les impida colisionar y hacerse daño entre sí. Es decir, de un poder que instaure la seguridad, ante todo física, y que colabore subsidiariamente en la obtención de los fines de individuos y grupos. Por el contrario, la aceptación de la natural politicidad implica la aceptación de que la vida política es un *bonum honestum*, un bien *simpliciter*, y no un remedio de males, a la manera en que paradigmáticamente lo planteó Rousseau: se sufre la vida política como quien sufre se le ampute un brazo para no morir de gangrena.³⁰ Esto equivale, por un lado, a la imposibilidad de resolver el fin político en el socorro circunstancial a otros grupos (de allí que el principio de subsidiariedad mismo se desvirtúe si se lo divorcia del de la primacía del bien común, llamado también “principio de totalidad”). Así como también, por otro lado, la afirmación de la natural politicidad impide explicar la presencia de lo político a partir de insuficiencias humanas contingentes -o de un avatar histórico, como lo sería el pecado original, entendido en clave ortodoxa o heterodoxa, pero siempre con el sentido de introductor del mal ético-jurídico en el mundo-.³¹

Pero, además -y es lo que interesa aquí más sistemática y formalmente-, en este supuesto el fin de la operación de la comunidad política se reduciría a un bien “común” que en realidad ya no sería propiamente tal (común y supraordenado),

²⁷ Sobre el concepto aristotélico de politicidad natural cfr. Sergio R. Castaño, “La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política”, en *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, editado por Sergio R. Castaño y Eduardo Soto Kloss (Santiago de Chile: Academia de Derecho UST, 2005), 277-307.

²⁸ Como se ha visto, así los califica Tomás en Tomás de Aquino, *In octo libros Politicorum Expositio, Proemium*, n° 7.

²⁹ Remitamos también a una paradigmática exposición del sentido tomista de la politicidad natural, en intrínseca vinculación con el valor del bien común político: Peter Tischleder, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Tomas von Aquin und seiner Schule* (Gladbach: Volksvereins, 1923), parte I.

³⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres Complètes* (Paris: Éd. de la Pléiade, 1964), t. III (Écrits politiques), 178.

³¹ Para el teólogo Santo Tomás, en efecto, en estado de naturaleza íntegra la politicidad natural seguiría plenamente vigente, y por esa razón también habría mando y obediencia (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, la., 96, 4). La del Doctor Común a este problema es la respuesta de un aristotélico cabal.

sino un repositorio de bienes con razón de útiles, es decir, de *medios*, necesarios para el cumplimiento del fin del individuo (de cada individuo). Por ello, la causa final resultante de tal entidad colectiva no sería una causa final que aunase y fundase una sociedad políticamente autárquica –porque habría tantas causas finales cuantos individuos–; y todos los bienes de las sociedades en las que el hombre se integra (desde el bien político hasta el familiar) serían medios útiles insertos en el despliegue operativo de cada individuo persiguiendo su finalidad individual. Y, nuevamente, nótese: el bien común político tendría inferior rango axiológico al bien particular, por cuanto no sería sino instrumento del bien particular (en tanto bien útil). No sería, entonces, estrictamente, un bien común participable, sino un *bien colectivo* al servicio de los bienes particulares.

En estas posiciones –cuyo modelo lato acabamos de exponer y de criticar-, el fin último es el fin de la persona; o, en versiones más “*familiaristas*” –aunque menos consecuentes con su punto de partida, pues este planteo es individualista-, el fin de la familia. Y cualquier conceptualización del bien común que comparezca en ese escenario teórico será asimilada a un medio para el fin individual.

Una semejante *capitis demittio* de un bien común social, que lo convirtiera en un bien menos valioso que los legítimos bienes particulares de individuos y familias sólo podría caber en el caso de una sociedad “no permanente” (en la terminología de Sto. Tomás), es decir, de una sociedad adventicia, provisoria, de emergencia, en la que la causación que ejerce la propia comunidad por su acción común: o sea la *actio totius*, como la llama el Aquinate,³² estaría abocada a un fin común acotado, parcial y subordinado; pero nunca cabría semejante reducción axiológica en el caso de una comunidad permanente y completa (perfecta) en la que se integran de modo duradero –transgeneracional- individuos, familias y sectores nacionales.

Y, precisamente, el primer gran jalón y referente paradigmático de esta posición en el plano filosófico-político es el fundador doctrinal del liberalismo político, John Locke.³³ Posición ésta –i.e., la de reducir la especificidad, el sentido y el valor de la vida política a la organización de la coacción- que será heredada por el marxismo y constituirá su piedra de toque para la condena de la Política y del Estado como imperio de la opresión. Para la línea anticlásica del pensamiento moderno, la Política se identifica con el poder, y el poder con la coacción organizada. Ergo, la Política se ve reducida a la coacción organizada. Así en el liberalismo y en el marxismo.³⁴ Dado que no sería pertinente extendernos aquí en este tema, lo dejamos sólo señalado. Basta constatar ahora la total ajenidad de este universo doctrinal respecto de los principios del Aquinate.

³² Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 18, c. 1, a. 1, ad 5.

³³ Cfr. John Locke, *Second Treatise on Government*, ed. C. B. Macpherson (Indianapolis: Hackett, 1980), §§85, 88, 94, 120, 124, 127 –y especialmente §128.

³⁴ Emblemáticamente, a la hora de identificar el objeto del saber político el liberal Weber le cede la palabra a Trotsky: “Todo Estado se funda en la violencia (*Gewaltsamkeit*)” –Max Weber, *Politik als Beruf*, en *Gesammelte politische Schriften* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958), 494.

2) El conjunto de condiciones para la perfección de la persona

Los presupuestos de la formulación que identifica al bien común con el “conjunto de condiciones para la perfección de las personas” la reconducen, de hecho, a la posición que se viene impugnando.

En primer lugar, si se acepta que el bien común político es la causa final de la comunidad política, luego *no se puede afirmar que la causa es condición*, pues, como leemos hasta en los manuales mismos, “*la condición es el requisito o la disposición necesaria para el ejercicio de la causalidad*: algo meramente auxiliar, que hace posible o impide la acción de una causa; la condición en cuanto tal no posee causalidad. La existencia de adecuadas condiciones climáticas, por ejemplo, es condición para que se desarrolle una prueba deportiva, pero no es su causa”³⁵. Por otra parte, la concepción del bien común como condición implica la afirmación de los bienes particulares como causas. Respecto de éstos el bien común representaría una suerte de *medio o instrumento*, más nunca de *fin*.

En función de lo expresado, puede afirmarse en síntesis: *si el bien común es condición para la consecución del bien particular, entonces, el bien común ni es causa (pues es condición) ni es final (porque tiene razón de medio)*. Y la causa final se identificaría, también aquí, con el conjunto de los fines particulares.

A pesar de la flagrante oposición de ese planteo con los principios de Santo Tomás, en la traducción más difundida de la *Suma Teológica* a lengua vernácula de la primera mitad del s. XX, J.-Th. Delos, su destacado comentador, amonedará como tomista esa misma caracterización. En los trechos en los cuales el comentador se refiere a la justicia distributiva, primero se asigna a ésta el objeto de dar a cada uno su parte del bien común, o sea -dice caracterizando el bien común-, “d’assurer à chacun l’ensemble des *conditions sociales* qui lui permettront de mener une vie pleinement humaine” (subr. orig). Pero luego, sin más, dicho comentador define derechamente el bien común político como “ensemble de *conditions sociales* grâce auxquelles l’individu sera mis en mesure de se développer pleinement. C’est en effet cet ensemble de *conditions sociales* qui constitue le Bien Commun”. En las “Notes Explicatives”, Individu et Société, Delos intenta dar razón de su definición. En primer término, hace suya la insostenible distinción –por lo pronto, como exégesis del Aquinate– entre el individuo y la persona, y agrega que a la persona se subordinaría la sociedad. En lo que sigue, en un contexto en el que no se distingue adecuadamente entre sociedad y bien común (i.e., entre la sociedad y el *fin* de la sociedad), el comentador pasa luego a recostarse y dar por buena la doctrina que pretende explicar el bien común político tomista reduciéndolo al bien colectivo y al bien repartido, ya propuesta por otro influyente autor: Schwalm

³⁵ Tal la definición del excelente manual tomista de Tomás Alvira, Lluís Clavell y Tomás Melendo, *Metafísica* (Pamplona: EUNSA, 1982), 187. El subrayado es original.

(la veremos enseguida más abajo).³⁶ Así, con esta famosa traducción comentada, la infiel e insostenible definición había sido echada al ruedo como auténtica del Aquinate.

3) El bien colectivo no es un bien común en sentido estricto

A propósito de esta cuestión, hacemos importantes puntualizaciones. El bien común, en tanto común, es participable, no repartible: la perfección que de él dimana no se empequeñece por su participación, mientras que los bienes materiales se agotan al ser distribuidos. Resulta todo lo contrario en el caso del bien participable: la mayor participación lo acrecienta. Es por eso que el bien común, *sensu stricto*, consiste en un orden de realidades de naturaleza espiritual: la vigencia social de la Revelación, el conocimiento, la justicia, la amistad social, así como un talante, un carácter y un estilo acrisolados a partir de una unidad de destino. Luego, no debe confundirse el bien participable con el bien colectivo o con el bien distribuible.

Aclaremos brevemente, en la estela del Aquinate, el concepto de *bien colectivo* en este contexto. Mientras que los bienes comunes participables (bien común en sentido estricto) pueden ser conocidos, amados y practicados por un sinnúmero de personas sin que por ello se aminoren –antes al contrario–; por su parte los bienes colectivos, al hallarse afectados por la materialidad, sólo pueden ser disfrutados por un número limitado de personas –y su disfrute podría llegar a irrogar desmedro al disfrute de los demás–. Ejemplos son los museos, teatros, transportes. Tal la caracterización que ofrece Juan Alfredo Casaubon.³⁷ El sobresaliente académico argentino completa su clasificación con los “bienes distribuibles”: vestimentas, dinero, alimentos, pasibles de ser distribuidos: “bienes originariamente ‘comunes’ pero que se privatizan y dividen al ser *distribuidos* entre las personas”. En el caso de los colectivos, se trata, agreguemos, de bienes que ostentan razón de fines intermedios (como términos de la acción de los agentes sociales) respecto de los auténticos fines comunitarios: una biblioteca, bien colectivo, se ordena al conocimiento de la verdad; las instalaciones edilicias y los recursos de las instituciones judiciales se ordenan al imperio de la justicia; un parque se ordena al esparcimiento y la recreación.³⁸

³⁶ Tomás de Aquino, *Somme Théologique*, trad. M. S. Gillet, notas y apéndices J. Th. Delos (Paris-Tournai-Rome: Desclée et cie., 1932), La Justice, tome premier, 2^a-2ae. Questions 57-62, 209, 222 y ss. y 242.

³⁷ Juan Alfredo Casaubon, “Estudio crítico sobre lógica del ser y lógica del deber ser en la teoría egológica”, *Ethos* 2/3 (1974/1975): 54.

³⁸ Hacemos aquí una importante puntualización. Legitimados por el realismo del Aquinate, nuestras consideraciones sobre el contenido del bien común –aunque *ad mentem Sancti Thomae*– discurren en el plano sistemático. Ahora bien, tanto en ese plano (real y objetivo) cuanto en el de la exégesis de la obra tomista, el bien común político comprende también, con carácter de bienes genéricamente instrumentales, un abanico de dimensiones necesarias para sostener la incolumidad corpórea del hombre. Efectivamente, el bien político, con ser estrictamente un bien de raigambre espiritual, no por ello deja de incluir –*como partes subordinadas*– dimensiones materiales. Tales bienes (bienes en sí mismos materiales, servicios e instituciones-personas e instituciones-cosas) resultan indispensables como instrumentos o vías para la consecución de los bienes participables que conforman el ápice del bien común. Esto en formalidad sistemática. Y el propio Sto. Tomás señala en Tomás de Aquino, *De regimine principum ad regem Cypri*, en *Opuscula Philosophica*, ed. R. Spiazzi (Turín: Marietti, 1954) L. I, c. 16, la necesidad de esa dimensión, que incluye, desde ya, la seguridad

A pesar de la inviable identificación del bien común político con los bienes materiales individualmente apropiables, un connotado autor tomista como Marie-Benoît Schwalm –considerado un verdadero maestro, que ha dejado escuela-, con profusas citas del Aquinate, sostiene que por esencia el bien común es distribuible, y que el individuo y su bien individual -como bien distribuido- es fin puro y simple de la comunidad política, su fin en sí mismo: el *finis cuius gratia*. A este bien distribuido se le agrega el bien de la comunidad en tanto tal, que no es sino un bien colectivo, o sea: un medio, que el autor categoriza como *finis quo*. Ambos bienes constituirían el bien común: el bien material -cuantitativamente distribuido- y el conjunto de medios mediante el cual se lo distribuye. En otra parte, el mismo autor aclara que el bien común es formalmente distinto de los bienes particulares; pero, concluye enseguida sorprendentemente -mezclando el plano práctico con el entitativo-, como la multitud no existe fuera de los individuos, entonces el bien común se reparte entre los individuos ¿En qué termina esta preterición de un fin participable perseguido y logrado por la acción de la comunidad política y su reemplazo por: a) un bien de raigambre material, *acopiado y repartido* entre los miembros, y b) los medios para distribuirlo? Pues termina en que el Estado se subordina, como a su fin, a la conservación de la propiedad y la libertad individuales (tal como lo quería John Locke); lo cual asegura la conservación de la persona humana según su naturaleza –en dos palabras, dice el autor acudiendo a un término de sugestivas genealogías filosóficas-, a la *autonomía* personal, o bien de la personalidad, que es un bien de la especie. Como sea: ese bien de la especie, bien no causalmente común sino común por la predicación, se traduce en concreto, en el plano social, en el bien “repartido (*reparti*)” entre los individuos. El bien común se identifica con el bien del que los individuos se apropian. Así, en esta difundida versión (pretendidamente tomista) del bien común, que comparece en una obra publicada en 1910/11, el bien común en tanto tal, como bien supraordenado y participable, ha desaparecido.³⁹

4) Bien común político y bien particular no equivalen a bien público y bien privado

No todo bien particular es privado, en el sentido de exclusivo de quien lo posee. Los mejores bienes particulares, de los grupos y sobre todo de los individuos, son participables: así, la justicia de ese individuo que es juez; o la sabiduría de otro individuo que es profesor, son bienes de cada uno de ellos, pero que reflectan perfectamente sobre la sociedad y sobre los demás. Y el mejor bien de la persona, en el plano natural, es aquel bien que no es sólo de esa persona individual sino de todas las sociedades infrapolíticas y de todos los miembros de la república, y el que ha sido el bien de los muertos y el que será el bien de quienes aún no han nacido: el bien común político. Nuevamente: mis mejores

interior y exterior: *Dicho lo cual, no debe perderse de vista que ese abanico de bienes se halla subordinados al bien común sensu stricto; y que, si se viera a esos bienes como condiciones, lo serían respecto del bien común político participable, y nunca respecto de los bienes individuales.*

³⁹ Marie-Benoît Schwalm, *Leçons de Philosophie Sociale* (París: Bloud et cie., 1910-11), t. I, 17-28; t. II, 421-438.

bienes particulares son participables y redundan en provecho de la comunidad y del prójimo: la justicia de Juan, los conocimientos de Juan, el heroísmo de Juan, el patriotismo de Juan, la caridad de Juan, no son de goce exclusivo de Juan, como si fueran una porción de torta, o una prenda de vestir: no son *bienes privados* de Juan. A su vez, el patrimonio sapiencial, actitudinal, espiritual, tradicional, ejemplar, de que es portadora la comunidad política no es *lo público*, en el sentido de lo que “no es de nadie”, o de lo que pertenece al aparato administrativo, policial y político del Estado. Como ha dicho un extraordinario fallo de la C.S.J.N. argentina, con una expresión que no se encuentra en ningún libro de filosofía o de teología políticas -y que es impecable doctrinalmente-: es lo que “es de todos porque es del todo”.⁴⁰ Es por ello que el erróneo enfoque de “público-privado” distorsiona los términos del problema de la relación bien común-bien particular -y, desde ya, resulta ajeno al pensamiento del Aquinate. Ahora bien, vale la pena señalar que es precisamente el andarivel privado/público aquél sobre el que discurre la fundamentación del orden político en Kant.⁴¹

No obstante lo cual, otro connotado escolástico como Viktor Cathrein, también recurriendo copiosamente a Aristóteles y a Santo Tomás, plantea sobre tales categorías el tratamiento del principio axial del orden político en un manual que sólo hasta 1935 ya contaba con diecisiete ediciones. Tomando los términos de León XIII, el autor identifica el bien común con la “*prosperitas publica*”, y ésta viene definida como el “*complexio codicionum requisitarum ut omnia membra organica societatis omnimodam felicitatem temporalem et fini ultimo subordinatam directe et per se consequi valeant*”. En efecto, precisa el autor por si fuera necesario, el bien común es un “mero medio” para la prosperidad privada, subordinado al bien privado y regido por la justicia distributiva, en la medida en que consiste en distribución de beneficios, ayuda y auxilio, a los miembros de la sociedad. Como es regla en estos autores, hay una impugnación del pensamiento social y político liberal no por lo que éste tiene de individualista -sería imposible, dada la tendencia doctrinal que ostentan- sino por lo que tiene de relativista y ateo. En esa perspectiva, Cathrein subordina su conjunto de condiciones al fin último del hombre. Por momentos se nos antojaría, como ocurre en esta línea de tomistas, una suerte de *agustinismo político liberal*: licuación de la entidad y sobre todo del valor de la comunidad política en sí misma considerada (sobre la base de la *capitis deminutio* radical de su fin), junto con un planteo individualista del orden político. Sea de ello lo que fuere, en este autor el fin público, explícitamente, es mero medio para los fines privados, que son el fin último del orden político. Y este individualismo explícito, legitimado por el carácter de fin último natural de lo privado, se confirma cuando el autor trata del sacrificio por la patria: es válido el sacrificio

⁴⁰ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Fallos* (300:836). Se trata de la sentencia “Spota”, de 1978. El voto sobre el que se elaboró esa sentencia fue del juez Abelardo Rossi, señalado académico y hombre público tomista.

⁴¹ Cfr. Immanuel Kant, *Rechtslehre*, en *Werke in zehn Bänden* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), Bd. 7, I. Teil, I. Hauptstück; II. Teil, I. Abschnitt.

de un bien privado, sí; pero porque tal sacrificio se obla en aras de otros bienes privados: la justificación no trasciende del plano del bien privado.⁴²

5) El bien *en común* (bien predicable) en un autor posterior a 1960

Un ejemplo de deslizamiento entre el auténtico bien social –y político– y el bien humano en abstracto lo ofrece la idea de los bienes “premorales” de John Finnis, un autor posterior al período en general aquí enfocado. Finnis, en su libro *Natural Law and Natural Rights*, de 1980, puntualiza los distintos sentidos de “bien común” que él propone. 1) Hay un bien común, afirma, en cada valor humano participable: vida, conocimiento, juego, experiencia estética, amistad, religión y libertad en la racionalidad práctica. 2) Hay asimismo un bien común en la medida en que cada uno de esos valores puede ser (concretamente) participado por distintas personas en inagotables modos e inagotables ocasiones. 3) Mas, por último, está el específico bien común social y político: el conjunto de condiciones que permite a cada miembro de una comunidad alcanzar sus objetivos o participar de determinado valor humano, todo lo cual da razón de la necesidad de recíproca colaboración con otros. En las comunidades humanas, este conjunto (o conjunto de conjuntos) de condiciones puede existir porque hay un “bien común” en el primero de los sentidos antedichos, el de los “bienes humanos básicos”.⁴³

Ahora bien, observemos por nuestra parte que esos “bienes básicos” de la persona humana, comunes a toda persona, no son causas de una acción común. En efecto, el no considerar su real puesta en obra como bienes comunes participables producidos por la acción humana consociada habilita a categorizarlos más como *bienes en común* (del hombre en tanto tal) que como auténticos *bienes comunes* (i. e., fines de una sociedad).⁴⁴ Éstos están llamados a ser perseguidos en una circunstancia histórica particular y a ser participados a partir de una concreta consecución por parte de un grupo ordenado a esos bienes. Por el contrario, el plano abstracto de los valores básicos prescinde de su realización en común por los agentes sociales y, en tal medida, se diferencia del plano real en el que se hallan los bienes que eficazmente mueven a la voluntad. Este plano abstracto o genérico expresaría de alguna manera el contenido del *bonum in communi* humano y resultaría ser un bien que sólo es común *por la predicación*. Se reitera: el bien que origina a una sociedad determinada es un *bonum commune* en sentido propio y es *común por la causación*⁴⁵ -en otros términos, constituye un bien que atrae como fin y que es

⁴² Cfr. Victor Cathrein, *Philosophia Moralis*, 14ª. edición (Friburgo de Brisgovia: Herder, 1927), 406-418. Ya por lo menos en la 5ª. edición, de 1905, se estampaba la definición cuestionada (allí, en p. 387).

⁴³ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: O.U.P., 1980), 154-156; vide también 359-360.

⁴⁴ Acertada puntualización de la diferencia entre *bonum commune* y *bonum in communi* en Louis Lachance, *El derecho y los derechos del hombre*, trad. A. E. Pérez-Luño (Madrid: Rialp, 1979), 141-143.

⁴⁵ Para la relevancia de la distinción entre comunidad de predicación y comunidad de causación en la doctrina tomista véase Guido Soaje Ramos, “Sobre la politicidad del derecho”, en *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, editado por Sergio R. Castaño y Soto Kloss (Santiago de Chile: Academia de Derecho UST, 2005), 15-45. Para la diversidad de planos mencionada en el cuerpo, pero ya en formalidad lógica, cfr. Arturo E. Sampay, *Introducción a la teoría del Estado*, 1ª. ed (Buenos Aires: Política, 1951), L. II, cap. IV, & 4, c. Hay varias ediciones de esta gran obra, elaborada *ad mentem Sancti Thomae*.

realizado como fruto de la colaboración consociada. Finalmente –se reitera-, cuando este autor precise su noción de bien común socialmente causal adherirá a la fórmula del “conjunto de condiciones”.

La razón por la cual resulta pertinente incluir la posición de Finnis en este trabajo radica en que, además de constituir un ejemplo de la posible confusión entre bien común y bien en común, Finnis respalda su definición específica de “conjunto de condiciones” en la versión que J.-Th. Delos atribuye a Santo Tomás de Aquino (vide *supra*).⁴⁶

6) La primacía del bien común en perspectiva religiosa

Es necesario precisar que el bien común político, bien natural supraordenado, tampoco deviene instrumento o medio para los individuos en perspectiva salvífica: lo que un creyente podría lícitamente sostener, sí, es que la comunidad política y su fin deben allanar el camino hacia Dios para todos sus miembros y habitantes, mas no que la comunidad política está a su servicio y al del resto de los individuos.

Detengámonos un momento en lo últimamente dicho, para discutirlo a partir de un caso concreto, manifestativo de una posición extendida ya en los años ‘50. Autores conspicuos, a la hora de establecer la relación entre el bien común político y el bien de la persona individual, se hacen eco de la idea de una distinción ente individuo y persona y, en línea con ella, proponen la siguiente graduación de bienes: “bien individual, bien común y bien personal”.⁴⁷ Luego, el bien común político se hallaría subordinado respecto del bien ultraterreno de la persona; *rectius*, el bien común sería un “instrumento” de ese bien personal. Tal vez aquí nos hallemos frente al eco de una tesis auténticamente tomista (i.e., la de la subordinación de la comunidad política a la ley de Dios); la cual, en las categorías de individuo y persona, adquiere la formulación impropia, aunque hoy frecuente, que acabamos de leer. No obstante, si de tomismo se trata, debe decirse que tal ordenación se da *entre los bienes comunes mismos*, es decir que el bien común político debe ordenarse al bien sobrenatural, a la Verdad y al Bien trascendentes (y se le subordina necesariamente -desde un punto de vista deóntico-, si quiere ser pleno bien humano).

En efecto: lo que en realidad se opera en Sto. Tomás es una ordenación entre ambos planos (político y trascendente). Es que la órbita política –ante todo entre los pueblos cristianos- debe subordinarse a la Revelación, cuya depositaria en la tierra es la Iglesia, su tradición y su doctrina auténtica. *Pero esa subordinación debida se opera entre las órbitas o planos (o mejor, resolutivamente, bienes) natural-político y salvífico-trascendente; y, a fortiori,*

⁴⁶ Cfr. John Finnis, *Natural Law*, 160.

⁴⁷ Así se expresa, por ejemplo, Guido Gonella, académico y político italiano, uno de los padres de la constitución italiana de 1947 (hoy vigente) -cfr. Guido Gonella, *La nozione di bene comune* (Milán: Giuffrè, 1959), 47-51-. Respecto de la distinción de Garrigou-Lagrange y de Maritain cfr. el clásico de Julio Meinvielle, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*; José Luis Widow, *La naturaleza política de la moral* (Santiago de Chile: RIL, 2004), 233-257.

entre el ordenamiento jurídico-positivo y la ley del Evangelio. Tal la permanente posición del Aquinate, como doctor cristiano.⁴⁸

7) El bien común reemplazado por “la perfección de la persona” como fin del orden político

La fuente doctrinal (o, por lo menos, un paradigma autoritativo de primer orden) del planteo de la perfección de la persona a la que se subordinaría el bien común político, lo es la posición de un teólogo célebre, considerado a veces una espada flamígera de la ortodoxia en esos años *preconciliares*: nadie menos que Réginald Garrigou-Lagrange. En un artículo de síntesis, en el que encara lo que a su juicio sería la refutación tomista del liberalismo y del comunismo, propugna dicha subordinación. Vamos a los aspectos más salientes de ese texto.

Garrigou comete deslices serios y estupefacientes cuando, por ejemplo, afirma una como primacía del bien común en Hegel –siendo que el planteo idealista, como “la idealidad de todo lo particular”, pivota sobre el Estado como *sittliche Substanz*, consumación del Espíritu objetivo, y nunca sobre un fin valioso al que tal substancia, en la que se anonadan las personas, debiera subordinarse.⁴⁹ En esa línea de graves equívocos sindica enseguida también al comunismo como exaltador de “la dignidad del bien común” (*sic*), cuando esta categoría axiológica no forma parte -ni podría hacerlo- del acervo teórico del marxismo, que a su idealismo suma materialismo. No se trata de errores intrascendentes, por lo que se dirá enseguida. En efecto, Garrigou afirma enseguida que “nosotros los cristianos” defendemos el bien común, *pero* también defendemos, “mucho más y mejor que Kant”, la dignidad de la persona humana. Por ello, y en función de esto último, el autor adopta la dicotomía individuo/persona. Según ella, el individuo, fundado en la materialidad, será parte del Estado y estará subordinado al Estado; mientras que éste se hallará subordinado a la perfección de la persona. El individuo es el hombre en tanto puramente material (animal, cabría decir); pero en tanto espíritu tiene una dignidad que lo eleva por sobre el Estado. Para el autor, no sólo la obligación de cumplir con la ley de Dios sino incluso aquélla de cumplir con la ley natural no recaen sobre el hombre en tanto individuo, sino en tanto persona. *Nota bene*: el así llamado “individuo”, según estas ideas, ni siquiera está obligado por la ley natural -por donde puede colegirse qué cosa será ese individuo y qué será ese bien común al que semejante individuo se subordina.⁵⁰

⁴⁸ Cfr., entre otros, Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 44, c. 2, a. 3; Tomás de Aquino, *De regimine principum*, L. I., c. 15, nn. 813 y ss.; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae., c. 10, aa. 10 y 12. Sobre la posición del Aquinate en este tema fundamental véase Sergio R. Castaño, “Iglesia y comunidad política en Tomás de Aquino: el eje de la conformación de la doctrina católica definitiva”, *Espíritu* n° 168 (2024-2): 253-286.

⁴⁹ Como dice el propio Hegel, el idealismo consiste en postular la *idealidad* de lo particular: sólo en el todo –superador de lo particular abstracto- encontramos la realidad concreta; sobre la “*Idealität des Besonderen*” cfr. Georg W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), & 321-4.

⁵⁰ Cfr. Réginald Garrigou-Lagrange, “La subordination de l'état à la perfection de la personne humaine selon S. Thomas”, *Doctor Communis* 2-3 (1949): 146-159.

No vamos a detenernos en la fundamentación antropológica y ontológica de esa recurrida dicotomía, en la que la individuación se imputa a la mera materia como dimensión cuantitativa y la dignidad de la persona humana se atribuye al espíritu. Ella ha sido objeto, entre otras, de la refutación de Julio Meinvielle en el que tal vez sea su mejor libro filosófico (la *Crítica de la concepción de Maritain* ...). Sí nos permitimos señalar otras dos notas salientes de la visión del teólogo al que venimos glosando. Por un lado, la deficiencia de su punto de partida. Garrigou identifica la primacía del bien común con el anonadamiento ontológico del hombre, su reducción a un accidente abstracto de existencia aparente y efímera, por la teología idealista de Hegel;⁵¹ y también la identifica con el totalitarismo marxista –siendo, además, que en 1943, en su sonado libro, Charles de Koninck había señalado agudamente que en un régimen totalitario el fin y bien del Estado constituye, en realidad, *un bien individual*-.⁵² tales serían, para nuestro teólogo, ejemplos de la primacía del bien común. A partir de allí, niega esa primacía campeando por los fueros de “la dignidad de la persona humana”, para, según su sugestiva expresión, defenderla mejor que Kant. Por otro lado, Garrigou pone en sordina el principio de Cristiandad; no hay reclamos claros o explícitos de la necesidad de que la sociedad cristiana reconozca jurídica y políticamente a la Revelación: el planteo es el de un Estado neutro (prescindente o incluso, tal vez, hostil a la Verdad sobrenatural), que debe permitir y no obstaculizar a la llamada “*persona*” cuando ésta quiera actuar no sólo como cristiana en su Fe, sino como humana observando la ley natural. El enfoque ya es sutilmente laicista. Da implícitamente por entregado el orden social a los enemigos de Cristo (diagnóstico, por lo demás, falso respecto del Occidente de los años ‘40 y ‘50) y, a partir de allí, reclama un espacio para las personas de buena voluntad.

A propósito de lo sostenido por Garrigou-Lagrange, resulta pertinente acotar una puntualización sobre la pretendida contradicción bien común/dignidad humana -cual una oposición dialéctica entre dos principios de suyo en tensión-, de la mano de Antonio Millán Puelles, quien se expresa en consonancia con Santo Tomás. Dicha antinomia ha sido duramente cuestionada por el filósofo español en los siguientes términos: “Uno de los aspectos de la problemática del b.c. que de hecho han sido tratados con la más perniciosa ambigüedad es el de la primacía de este bien, y ello en virtud de su aparente antagonismo con el principio de la dignidad de la persona humana”. Y también agrega: “[...] el hombre se encuentra facultado para llegar a elevarse al b. c., y cuando se cierra a este bien y lo pospone al mero bien privado se animaliza voluntariamente y hace traición a su índole de persona”. Vale la pena señalar que esta última expresión de Millán Puelles, en toda su contundencia, se sigue directamente de

⁵¹ Para este problema en Hegel cfr. *Grundlinien*, & 257 y ss.

⁵² Cfr. Charles de Koninck, *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, 74-77. Allí el tomista belga observa que para el totalitarismo, como para los personalistas, el bien común se degrada en bien individual.

la doctrina del propio Aquinate: quien no valorara en su peraltada medida el bien común y sólo reconociera el bien privado actuaría como un animal.⁵³

8) *Amplius*: una desorbitada idea de la persona

Carlos Cardona, en *La metafísica del bien común* (en Santo Tomás), nota con Louis Lachance que el Aquinate, quien había elaborado una lograda noción de persona, en general no utiliza ese término cuando trata de las realidades jurídicas y políticas, sino el de “individuo”⁵⁴. A propósito de esta observación, cabe agregar que la noción de persona excogitada por algunos autores tomistas contemporáneos podría trasuntar, además de la posible influencia kantiana que hemos relevado, un *pondus* deificante. Expongamos qué es lo que da pábulo a esta última presunción.

En efecto: con cierta idea de persona no es sólo la primacía del bien común político, no es sólo la politicidad natural, no es sólo el valor objetivo de la vida política, no es sólo la concepción clásica y tradicional del orden político, los que se ven cuestionados. Es la misma relación teológica entre Dios y las criaturas, y ya desde una teodicea o teología natural, incluso sin recalar en la Revelación, la que podría –y de hecho ha podido- quedar trastocada. Pues se sabe que las criaturas se perfeccionan alcanzando a Dios, bien común sobrenatural, pero también se sabe que Dios no es el medio para los fines de las criaturas. La inadvertencia de estas distinciones podría llevar, por ejemplo, a postular a Dios como un medio o instrumento en el camino del hombre hacia su perfección individual sobrenatural. O hasta a difuminar o tornar confusa la distancia metafísica entre Dios y la persona humana.

Veamos un ejemplo concreto de ese género de derivas. En *La persona y el bien común*, escrito de 1946, en el que Jacques Maritain rechaza que la persona pueda ser parte –olvidando (y lo hemos señalado *supra* sin haber podido desarrollarlo *in extenso*) que la persona *es parte en el orden práctico*, como sujeto de un bien particular, y no como parte entitativa de un todo substancial-; en esas páginas, decimos, la persona de Maritain va ostentando primacía sobre todos los bienes comunes ... hasta que se encuentra con Dios, bien común sobrenatural, en la visión beatífica ¿Qué ocurrirá ahora?, uno puede preguntarse: ¿Cederá su primacía la persona ante Dios, bien común trascendente? Leamos la respuesta con la que Maritain, tras algunos incisos, distingos y notas al pie, pone punto final a su precitado escrito: “El bien personal de cada uno de los bienaventurados es tan divino como el bien común, separado, del universo entero, ya que es *idénticamente* ese mismo bien,

⁵³ Cfr. Antonio Millán-Puelles, “Bien común”, en *Gran Enciclopedia Rialp* (Madrid: Rialp, 1981), t. 4, 229-230, reproducido en Antonio Millán Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad* (Madrid: Rialp, 1976). En cuanto al Angélico, cfr. Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 8 ad 5, citado en Carlos Cardona, *La metafísica del bien común* (Madrid: Rialp, 1966), 63 y 124: “Cum affectio sequatur cognitionem; quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur; dilectio vero communis et absoluti bonis ex cognitione intellectiva”.

⁵⁴ Cfr. Cardona, *La metafísica del bien común*, 67-68. La remisión del autor es al libro de Louis Lachance, *Le droit et les droits de l’homme*, (París: Presses Universitaires de France, 1959), 151.

espiritualmente poseído”.⁵⁵ *Sic*. La persona ésta nunca es inferior al bien común; a ningún bien común.

III. El bien común y la perfección de la persona: la verdadera perspectiva *ad mentem Sancti Thomae*

La fórmula del “conjunto de condiciones para la perfección de la persona” o, lo que termina siendo lo mismo, su reemplazo por “la perfección de la persona” como máximo fin político, debe ser, pues, impugnada –desde una formalidad exegética- como expresión de la noción de bien en común en Santo Tomás; sin perjuicio de que también –desde una formalidad sistemática, atenta a “las cosas mismas” (Husserl)- deba ser reputada como en sí misma errónea e inconciliable con los principios objetivos del orden político (lo cual ha sido probado en otro lugar)⁵⁶.

Ahora bien –aunque siempre sin negar la conclusión antedicha-, alguien podría replicar: ¿no se tratará acaso de que estos autores contemporáneos, cediendo a una semántica más que deficiente y a una interpretación infiel de la letra y de los fundamentos del pensamiento del Aquinate, al columbrar el advenimiento del Estado secularista y más tarde totalitario, se han servido de la autoridad del Doctor Común para apalancar una fórmula subsidiaria de otra cosmovisión, pero que en apariencia se haría cargo más adecuadamente del valor de la espiritualidad, creaturidad e indisponibilidad del hombre, así como –sobre todo- del carácter *personal* del bien que persigue la comunidad política?

En primer término, no pertenece al ámbito de nuestra competencia dirimir una presunción sobre intenciones. Además, tal presunción tendría carácter extrínseco –incluso anecdótico- respecto de la cuestión teórica aquí discutida. Finalmente, se constata que no es necesario tergiversar al Aquinate para proveer –en línea con sus principios- una explicación satisfactoria de la raigambre personal del bien común político. En prieta síntesis aducimos dos ejemplos de este último aserto.

Presentemos primero el caso de uno de los académicos y hombres públicos católicos más ilustres del s. XX, el austríaco Alfred Verdross, internacionalista y filósofo del derecho. Es verdad que en *La filosofía del Derecho en el mundo occidental*, obra de 1958, al tratar sobre la doctrina del Aquinate, el rector de Viena y juez del Tribunal Europeo de Derechos Humanos había afirmado que “[los bienes comunes a los ciudadanos ...] son a su vez *el presupuesto para que los hombres puedan realizar sus fines particulares*; consecuentemente, la finalidad de la comunidad no es otra que coadyuvar con los hombres a la obtención de aquellos bienes”.⁵⁷ No obstante, en su monografía “Begriff und Bedeutung des bonum commune” (en Santo Tomás de Aquino, aparecida en

⁵⁵ Cfr. Jacques Maritain, *La persona y el bien común*, trad. L. de Sesma (Buenos Aires: Club de Lectores, 1968), 91-93. El destacado es nuestro.

⁵⁶ Castaño, *Deus e a Cidade*, cap. IV.

⁵⁷ En la versión castellana de Mario de la Cueva: Alfred Verdross, *La filosofía del Derecho en el mundo occidental*, trad. M. de la Cueva (México: UNAM, 1983), 130. El destacado es original.

1975)⁵⁸ la exégesis de Verdross se adecua al pensamiento del Aquinate, ello sin dejar de atender al escenario político contemporáneo. Veamos cómo plantea en ese estudio la relación entre bien común y bien particular. Los bienes comunes de la comunidad, que –por participables- son de sus miembros, tienen primacía sobre los bienes particulares de los individuos, asevera Verdross. De allí que el bien común no consista en la sumatoria de los bienes particulares, y que entre aquél y éstos exista una diferencia cualitativa, no cuantitativa. El bien común político comprende los bienes comunes de las sociedades infrapolíticas y la ordenación a Dios, en la medida en que se trata de bienes esenciales de la naturaleza humana, en los que ésta logra la consecución de su fin. Por lo cual debe repararse –advierte nuestro autor- en que el bien del individuo, o el bien privado, o el bien propio particular no son en modo alguno el bien humano (acabado); antes al contrario, “el bien de la república –cita Verdross a Sto. Tomás- constituye el principal entre los bienes humanos” (mundanales). Por tal razón el hombre tiene el deber de sacrificar sus bienes terrenos por la salvación de la patria, cuyo sostenimiento representa un bien humano universal. A lo largo de su análisis del bien común en Sto. Tomás se advierte que a Verdross le preocupa puntualizar (con certeza exegética y validez sistemática), por un lado, el carácter humano y participable del bien común político; y, por otro, que la primacía se verifica entre el orden de bienes comunes –fin de la comunidad política- y los bienes particulares, mas no entre el Estado y sus miembros, a la manera del colectivismo contemporáneo.⁵⁹

El segundo y más acabado ejemplo lo ofrece la distinción metafísica clave entre fin *qui*, *quo* y *cui*, en su aplicación al bien común. Ella fue utilizada por primera vez en la época contemporánea por Pierre Philippe;⁶⁰ y, sobre todo, desarrollada por Louis Lachance, en la mejor obra –con mucho- que se ha escrito sobre la filosofía política de Santo Tomás.⁶¹ En su estela también hicieron suya esta distinción varios representantes de la escuela argentina del derecho natural, como Guido Soaje Ramos,⁶² Avelino M. Quintas, en el libro más completo y riguroso que se ha escrito sobre el bien común político,⁶³ y Héctor H. Hernández.⁶⁴ *La no ajenidad del bien común respecto de la persona se explica a partir del carácter de ésta como fin cui, sin necesidad de hacer de la persona*

⁵⁸ Alfred Verdross, “Begriff und Bedeutung des bonum commune”, en *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi. Saggi (Studi Tomistici, 4)*, ed. Giovanni Ambrosetti (Roma: Città Nuova Editrice, 1975), 239-257. Verdross participa en ese volumen junto a relevantes exponentes de la filosofía, la teología y el derecho, como, entre otros, Messner, von der Heydte, Batiffol, Composta, Legaz y Lacambra, Villey, de Finance, Schmauss.

⁵⁹ Cfr. Verdross, “Begriff und Bedeutung”, 246 y 248-51.

⁶⁰ Cfr. Pierre Philippe, *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon S. Thomas d'Aquin* (Roma: Angelicum, 1938), 40-42.

⁶¹ Louis Lachance, *L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin* (Paris-Ottawa: Sirey- Éd. du Lévrier, 1965). Hay traducción castellana de EUNSA, por Juan Cruz Cruz: Louis Lachance, *El humanismo político de Santo Tomás de Aquino*, trad. Juan Cruz Cruz (Pamplona: EUNSA, 2001).

⁶² Cfr. Guido Soaje Ramos, “El bien común en el Aquinate: ocho tesis” (ponencia, *X Semana Tomista de Filosofía*, Buenos Aires, UCA. 1985).

⁶³ Cfr. Avelino M. Quintas, *Análisis del bene comune*, 2a. ed. (Roma: Bulzoni, 1988), 174 y ss..

⁶⁴ Cfr. Héctor H. Hernández, *Valor y Derecho* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000), 101 y 102.

humana el fin de la sociedad. Sobre el fin *cui* dice Lachance, en línea con los principios de Tomás de Aquino:

designa el *sujeto* privado de la bondad del fin y que, cuando lo alcanza, se convierte en beneficiario de sus enriquecimientos. Va de suyo que no puede haber finalidad sin que haya un sujeto al que conviene un bien cualquiera. El bien es fin y el sujeto que sufre su atracción se ordena a él. De modo que no es él quien es el fin, sino el objeto que lo atrae. Él quiere para sí el objeto que le conviene, pero la *causa*, el *motivo* por el cual lo quiere para sí reside en la bondad encarnada en el objeto.⁶⁵

IV. Colofón

Consideramos cumplido el propósito de la investigación que ha desembocado en el precedente texto. Como se ha dicho al comienzo, tal objetivo consiste en esbozar las grandes líneas de la relación entre bien común político y bien particular en el Aquinate; mostrar la inviabilidad de formular una definición tomista del bien común político según el planteo liberal-individualista del *conjunto de condiciones para la perfección de la persona*; y, en particular, detectar las no infrecuentes apariciones de esta fórmula y de sus antecedentes en el seno de la doctrina de filósofos y teólogos tomistas de la primera mitad del s. XX -a pesar de que dicha fórmula suele creerse asociada a pronunciamientos confesionales de la segunda mitad del siglo.

Referencias

- Alvira, Tomás, Lluís Clavell y Tomás Melendo. *Metafísica*. Pamplona: EUNSA, 1982
- Aquino, Tomás de. *Somme Théologique*. Edición de la *Revue des Jeunes*. Traduction M. S. Gillet. Notes et Appendices J. Th. Delos. Paris-Tournai-Rome: Desclée et cie., 1932. La Justice, tome premier, 2^a.-2ae. Questions 57-62.
- Aquino, Tomás de. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.
- Aquino, Tomás de. *In II Sententiarum*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.
- Aquino, Tomás de. *In III Sententiarum*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.
- Aquino, Tomás de. *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*. Roma: Marietti, 1951.
- Aquino, Tomás de. *Quodlibetal I*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.
- Aquino, Tomás de. *Summa Contra Gentiles*. Madrid: BAC, 1968
- Aquino, Tomás de. *Summa Theologiae*. Roma: Forzani, 1894.
- Aquino, Tomás. *De regimine principum ad regem Cypri*. Editado por R. Spiazzi. En *Opuscula Philosophica*. Turín: Marietti, 1954.
- Cardona, Carlos. *La metafísica del bien común*. Madrid: Rialp, 1966.
- Casaubon, Juan A. "Estudio crítico sobre lógica del ser y lógica del deber ser en la teoría egológica". *Ethos* 2/3 (1974/1975): 11-90

⁶⁵ Cfr. Lachance, *L'humanisme politique*, 321 y ss. (destacado original).

- Castaño, Sergio R. "Iglesia y comunidad política en Tomás de Aquino: el eje de la conformación de la doctrina católica definitiva". *Espíritu* n° 168 (2024): 253-286.
- Castaño, Sergio R. "La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política". En *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, editado por Sergio R. Castaño y Eduardo Soto Kloss, 277-307. Santiago de Chile: Academia de Derecho UST, 2005.
- Castaño, Sergio. *Deus e a Cidade. Estudos de Teologia Política*. Traducción de M. Vieira. San Pablo: Verbo Encarnado, 2023.
- Cathrein, Viktor. *Philosophia Moralis*. Friburgo de Brisgovia: Herder, 1927.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación. Sentencia "Spota". En *Fallos* (300:836), 1978.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: O.U.P., 1980.
- Garrigou-Lagrange, Réginald. "La subordination de l'état à la perfection de la personne humaine selon S. Thomas". *Doctor Communis* 2-3 (1949): 146-159.
- Gonella, Guido. *La nozione di bene comune*. Milán: Giuffrè, 1959.
- Hegel, Georg W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- Hernández, Héctor H. *Valor y Derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000.
- Kant, Immanuel. *Rechtslehre*. En *Werke in zehn Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Koninck, Charles de. *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*. Québec-Montréal: U. Laval-Éditions Fides, 1943.
- Lachance, Louis. *L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin*. Paris-Ottawa: Sirey- Éd. du Lévrier, 1965.
- Lachance, Louis. *El derecho y los derechos del hombre*. Traducción de A. E. Pérez-Luño. Rialp: Madrid, 1979.
- Locke, John. *Second Treatise on Government*. Edición de C. B. Macpherson. Indianapolis: Hackett, 1980.
- Maritain, Jacques. *La persona y el bien común*. Traducción de L. de Sesma. Buenos Aires: Club de Lectores, 1968.
- Meinvielle, Julio. "El problema de la persona y la Ciudad". En *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, 1898-1907. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950.
- Meinvielle, Julio. *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*. Buenos Aires: Éfeta, 1994.
- Millán-Puelles, Antonio. "Bien común". En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1981.
- Philippe, Pierre. *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon S. Thomas d'Aquin*. Roma: Angelicum, 1938.
- Quintas, Avelino M. *Analisi del bene comune*. Roma: Bulzoni, 1988.
- Ramírez, Santiago. *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*. Madrid: Euramérica, 1956.
- Régnon, Th. de. *De la métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand*. París: Retaux-Bray, 1886.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. En *Oeuvres Complètes*. París: Éd. de la Pléiade, 1964.
- Sampay, Arturo E. *Introducción a la teoría del Estado*. Buenos Aires: Politéia, 1951.
- Schwalm, Marie-Benoît. *Lecons de Philosophie Sociale*. París: Bloud et cie., 1910.
- Soaje Ramos, Guido. "El bien común en el Aquinate: ocho tesis". Ponencia presentada en la *X Semana Tomista de Filosofía*, 1985.
- Soaje Ramos, Guido. "Sobre la politicidad del derecho". En *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, editado por Sergio Castaño y Eduardo Soto Kloss, 15-45. Santiago de Chile: Academia de Derecho UST, 2005.

- Tischleder, Peter. *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Tomas von Aquin und seiner Schule*. Gladbach: Volksvereins, 1923.
- Verdross, Alfred. "Begriff und Bedeutung des bonum commune". En *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi. Saggi (Studi Tomistici, 4)*, editado por Giovanni Ambrosetti, 239-257. Roma: Città Nuova Editrice, 1975.
- Verdross, Alfred. *La filosofía del derecho del mundo occidental*. Traducción de M. de la Cueva. México: UNAM, 1983.
- Weber, Max. *Politik als Beruf*. En *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958.
- Widow, José L. *La naturaleza política de la moral*, Santiago de Chile, RIL, 2004.

El autor

Sergio Raúl Castaño es Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) (Argentina), profesor titular de Teoría del Estado (U. N. del Comahue) (Argentina) y Director del Centro de Estudios Políticos (UNSTA) (Argentina). sergioraulcastano@gmail.com



La distinción entre voluntad natural y voluntad deliberativa en San Alberto Magno

The Distinction Between Natural Will and Deliberative Will in St. Albert The Great

 **Guillermo L. Gomila**

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
Argentina
guillermo.gomila@unsta.edu.ar

Sumario

1. Introducción
2. La *Summa de creaturis*
3. La *Summa theologiae*
4. Conclusión

Resumen: En el presente artículo pretendemos hacer foco en los conceptos de voluntad natural y voluntad deliberativa en san Alberto Magno. Para este cometido, se analizan dos obras del Doctor Universal, estas son: la *Summa de creaturis*, redactada en 1242 y la *Summa theologiae*, de 1274. Estos escritos, publicados en dos etapas diferentes de la carrera intelectual del autor elegido, nos permiten realizar una evaluación respecto de los cambios de matices y expresiones respecto del tema elegido. Adicionalmente, este planteo permite establecer las bases teóricas para un próximo estudio sobre la posible influencia de la enseñanza del Maestro de Colonia, principalmente de lo expuesto en la *Summa de creaturis*, en la obra de santo Tomás de Aquino.

Palabras Clave: Voluntad Natural, Voluntad Deliberativa, san Alberto Magno, Thelesis, Boulesis.

Abstract: In this article we intend to focus on the concepts of natural will and deliberative will in Saint Albert the Great. For this purpose, two works of the Universal Doctor are analyzed, these are: the *Summa de creaturis*, written in 1242 and the *Summa theologiae*, of 1274. These writings, published in two different stages of the intellectual career of the chosen author, allow us to carry out an evaluation regarding the changes in nuances and expressions regarding the chosen topic. Additionally, this approach allows us to establish the theoretical bases for a future study on the possible influence of the teaching of the Master of Cologne, mainly what is stated in the *Summa de creaturis*, on the work of Saint Thomas Aquinas.

Keywords: Natural Will, Deliberative Will, Saint Albert the Great, Thelesis, Boulesis.

1. Introducción

Las nociones de voluntad natural y voluntad deliberativa son de aquellas que tienen la capacidad de atravesar las distintas épocas en las que se fue desarrollando la filosofía. Podemos detectar el inicio difuso de estos conceptos ya en Aristóteles, luego, en los primeros siglos de nuestra era, se puede observar claramente un gran desarrollo de sus contenidos y su delimitación nocional definitiva, principalmente en autores orientales como san Máximo el Confesor y san Juan Damasceno. También, y a la luz del avance producido por estos autores, se puede verificar que estas nociones han recorrido toda la historia de la filosofía medieval, en las exposiciones en torno a la *voluntas ut natura* y a la *voluntas ut ratio*, y, finalmente, constatamos que estas estructuras de pensamiento¹, de indudable raigambre realista, han sido transformadas en la modernidad, derivando en el típico voluntarismo inmanentista de esta época mencionada y de la actual.

En el presente artículo² pretendemos hacer foco en dichos conceptos, pero analizando su recepción en san Alberto Magno, que, sin dudas, es uno de los autores más importantes de la Edad Media.

Sin embargo, lo expresado arriba, no facilita *per se* la investigación ni del autor elegido, ni del tema por estudiar, ya que, lamentablemente, son escasos los estudios previos dedicados a esta cuestión en la filosofía del Obispo de Ratisbona.

En ocasiones, podemos encontrar referencias breves a la enseñanza de san Alberto en obras de conjunto que tratan el tema de la voluntad en la historia de la filosofía hasta el Doctor Angélico³, pero artículos dedicados a la cuestión, verdaderamente, son muy pocos.⁴

¹ Entendemos la expresión “Estructuras de pensamiento” como lo hace André de Muralt en sus obras: André de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval: Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos* (Madrid-Barcelona-Buenos Aires: Marcial Pons, 2008) y André de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna* (Madrid: Ed. Istmo, 2002).

² Este trabajo es parte del Proyecto PIUNSTA 2023-2025 - 80020220100002ST: “Precisiones sobre las nociones de voluntad natural y deliberativa entre los siglos XII y XIII”.

³ Por ejemplo: Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Tome I, deuxième édition, (Gembloux: J. Duclot, 1957). También puede verse en nuestro idioma Javier García-Valiño Abós, “La voluntad humana en Tomás de Aquino: Un estudio desde sus fuentes griegas patrísticas y escolásticas” (Tesis de Doctorado, Universidad de Málaga, 2010) editada posteriormente como: Javier García-Valiño Abós, *La génesis del concepto de voluntad en Occidente: Un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 2019). Nosotros citaremos aquí de acuerdo con la paginación de la Tesis Doctoral.

⁴ Los más cercanos al tema que nos ocupa son los siguientes artículos: Tobías Hoffmann, “Voluntariness, Choice, and Will in the Ethics Commentaries of Albert the Great and Thomas Aquinas”. *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 17 (2006): 71-92; y Rolf Schönberger. “Rationale Spontaneität: Die Theorie des Willens bei Albertus Magnus”, *Albertus Magnus, in Senner et al.* (2001): 221–234. De todas maneras, hay que apuntar que ninguno de estos trabajos trata sobre la distinción entre voluntad natural y deliberativa en san Alberto, sino que se enfocan en los actos humanos, voluntarios e involuntarios, y en la libertad.

Existen variados y muy buenos trabajos de investigación sobre este tema en otros autores medievales y en su gran discípulo, santo Tomás de Aquino⁵, que demuestran que el Doctor Angélico ha perfeccionado la doctrina proveniente de san Juan Damasceno, por tal motivo creemos que el aporte de san Alberto ha quedado reducido al solo carácter de una de las fuentes del pensamiento del Aquinate y, por consecuencia, ha disminuido el interés de los investigadores de la filosofía medieval por este aspecto de la obra del Doctor Universal.

El breve *status quaestionis* expuesto arriba pone de manifiesto una dificultad, que también es un incentivo extra para la investigación que queremos realizar, ya que, debido a la falta de trabajos específicos sobre el tema, debemos transitar un camino analítico y hermenéutico escasamente desarrollado.

Para este cometido, nos hemos propuesto realizar, en este trabajo, el estudio de dos obras importantes del Doctor Universal, estas son: la *Summa de creaturis*⁶, también llamada *De IV coaequaevis* escrita en 1242 y la *Summa theologiae*⁷, redactada en 1274⁸, año de la muerte de su mejor discípulo. En la primera analizaremos su enseñanza en torno a la voluntad de los ángeles, y de los hombres, esta última en el tratado *De homine* incorporado en la segunda parte de la primera *Summa* escrita por san Alberto. En la Suma de Teología estudiaremos también los textos correspondientes al tratado de los ángeles y los dedicados a la voluntad humana.

⁵ Por ejemplo los artículos de Beatriz Reyes Oribe que forman parte del Proyecto PIUNSTA 2018-2020, que es el antecedente directo del Proyecto mencionado en nota 3: Beatriz Reyes Oribe, “Voluntad natural y deliberativa en los maestros de teología de París del siglo XIII: La recepción de Las cuatro voluntades de Cristo de Hugo de San Víctor en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo y en la Suma de Teología de Tomás de Aquino”, *Scripta Mediaevalia* 13, n. 2 (2020): 89-108; Beatriz Reyes Oribe, “Aproximación a la voluntas ut natura en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino”, en *Temas y problemas de la filosofía medieval: miscelánea*, coordinación general de Celina A. Lértora Mendoza y Susana Violante, (Buenos Aires: Ediciones RLFM, 2019): 67-80; con Yamila Juri, “Notas sobre la imbricación de la noción de naturaleza humana con la doctrina política en Martín Lutero”, en *Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medieval y Renacentista. De Iustitia et Iure* 2020, ed. Karen González Fernández, compilado por Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada (México: Universidad Panamericana, 2023): 203-233; Beatriz Reyes Oribe, “Notas sobre la doctrina de Avicena presente en la *Summa de anima* de Juan de La Rochelle a propósito de las potencias motivas sensibles”, en *Las emociones en la Edad Media: miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira, aversión*, ed. Susana Beatriz Violante (Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021): 141-160; Beatriz Reyes Oribe. “Algunas notas sobre la recepción del tema agustiniano de modo, especie y orden en una cuestión disputada de Alejandro de Hales y en los pasos correspondientes de la *Summa halensis*” en *La edad media desde América Latina: aportes a la tradición*: XVII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Celina Ana Lértora y Juan Manuel Campos Benítez Editores, 2019): 105-114, Beatriz Reyes Oribe. “Traducción de la cuestión ‘Si dividir la voluntad en natural y deliberativa es hacerlo en diversas potencias’”, del *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo* de San Buenaventura (L II, dist. 24, p. 1, a. 2, q. 3)”, *Mediaevalia americana. Revista de la red latinoamericana de filosofía medieval* 1, n. 1 (2014): 169-183.

⁶ Para la primera parte de esta obra utilizaremos la siguiente versión: Alberti Magni, *Summa de Creaturis*, en *Opera Omnia*, Vol. 34 (Paris: Borgnet, 1895), mientras que para la segunda parte de esta *Summa* apelaremos a los textos de la edición crítica: Alberti Magni, *De homine*, en *Opera Omnia*, Ed. Coloniensis, t. XXVII/2, (Münster: Aschendorff, 2008).

⁷ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, en *Opera Omnia*, Vol. 32 y 33 (Paris: Borgnet, 1895).

⁸ Para la cronología de las obras de san Alberto puede consultarse el siguiente enlace: Zeittafel (Chronologie nach derzeitigem Forschungsstand): http://www.albertus-magnus-institut.de/Zeittafel_Internet.pdf acceso el 01 de diciembre de 2023.

Lo interesante de este planteo analítico de dos lugares paralelos de la obra del Doctor Experto, es que, al trazar un arco desde los primeros años de la carrera intelectual de san Alberto hasta su madurez, se pueden vislumbrar las variaciones, los agregados y evaluar la consistencia de su doctrina.

Adicionalmente, este análisis de dos importantes obras del sabio dominico permite establecer las bases teóricas para un próximo estudio sobre la posible influencia de la enseñanza del Maestro de Colonia, principalmente de lo expuesto en la *Summa de creaturis*, en la obra de santo Tomás⁹. Obviamente que no se puede tener el mismo criterio respecto de la segunda obra analizada, es decir, de la *Summa theologiae*, por la coincidencia temporal de este trabajo con la muerte del Angélico Doctor.

2. La *Summa de creaturis*

En la cuestión 25 de la primera parte de esta obra, san Alberto expone sobre la voluntad angélica. En el artículo 1 se pregunta si en los ángeles se encuentra la diferencia entre la *voluntas naturalis* y la *voluntas electiva*¹⁰. Esta duda está fundamentada en la interpretación del texto del libro II de la famosa obra *De fide orthodoxa*, donde san Juan Damasceno distingue entre *θέλησις* y *βούλησις*.¹¹

Siguiendo al teólogo de Damasco, para san Alberto la *θέλησις* es un apetito racional y vital dependiente solo de lo natural¹² mientras que la *βούλησις* es un apetito determinado de alguna manera por lo racional¹³. Por ello ambas funciones de la voluntad se encuentran en los ángeles¹⁴ ya que la primera tiende a aquellas cosas que son naturales, como el ser, el vivir y el entender. La *βούλησις*, por su parte, se orienta a las cosas que están determinadas por la razón, ya que son bienes, y no sólo por naturaleza.¹⁵

⁹ Martín Grabman, “L’ *influsso di Alberto magno sulla vita intellettuale del Medio Evo*”, *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 23, no. 1/2 (1931): 75: “Conclude essere lo studio di Alberto Magno necessario alla Neoscolastica e perchè ci mette a contatto con una delle più grandi figure del Medio Evo e perchè ci aiuta a comprendere il pensiero del grande discepolo di lui, S. Tomaso d’Aquino”.

¹⁰ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1.

¹¹ Para el estudio de esta obra seguiremos la traducción de Burgundio, que es la que utilizó san Alberto: Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, version of Burgundio and Cerbanus, (New York: The franciscan institute St. Bonaventure, 1955); para los textos en nuestro idioma utilizaremos la traducción de Pablo Cavallero: San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa. (Explicación de la fe correcta)*, (Buenos Aires: Ágape Libros, 2013); para las citas de esta última obra, y a fin de diferenciarla del texto de Burgundio, utilizaremos el nombre traducido al español. Es importante consignar aquí que el padre Odon Lottin, muestra claramente en su obra *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, como el *De fide orthodoxa* del Damasceno influye en la mayoría de los autores de medievales, incluido, por supuesto, santo Tomás de Aquino. Véase de la obra citada, especialmente la parte II, *La psychologie de l’acte humain chez saint Jean Damascene et les théologiens du XIII^e siècles occidental*, 393-424.

¹² Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1: “est appetitus rationalis et vitalis ex solis dependens naturalibus”.

¹³ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1: “est appetitus cujusdam rei rationalis”.

¹⁴ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1, sol.

¹⁵ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1, sol.: “Dicimus, quod Angeli habent utramque voluntatem: θέλησις enim naturalis voluntas est ad ea quae sunt naturae: et talia vult Angelus: quia vult esse, vivere, et intelligere. Unde et dicit Damascenus, quod ex naturalibus dependent quae naturalia sunt objecta et fines

Baste con lo expuesto para traer a colación las primeras palabras del Doctor Universal en torno a la distinción que nos ocupa en el presente artículo. Complementemos lo dicho, tal como nos indica el mismo san Alberto al fin del primer artículo¹⁶, con lo enseñado por el maestro dominico en el tratado *De homine*.

En la segunda parte de la *Summa de creaturis*, donde se ocupa de la voluntad del hombre, san Alberto plantea la problemática general en torno al apetito, de tal manera que este puede considerarse, ya sea ubicado en la parte racional del alma, donde propiamente encontramos la voluntad, o bien, en la parte irracional o sensible que se divide en deseo o concupiscencia y en ánimo o irascible.

En un acercamiento rápido al texto nos encontramos nuevamente con la referencia a san Juan Damasceno, a la que se agrega la mención de san Gregorio Niceno (es decir, Nemesio de Emesa) las cuales nos confirman las fuentes y las estructuras de pensamiento que va a seguir en esta cuestión; no obstante, solo se leen las citas del primero, en el *De fide orthodoxa* ya citado. Aquí notamos, a diferencia de la exposición sobre la voluntad angélica, que se consigna la definición de voluntad, que es de la que parte san Alberto para su exposición: “es preciso conocer que en el alma ha sido sembrada naturalmente una potencia apetecedora del ente acorde a la naturaleza y comprensiva de todas las cosas esencialmente relacionadas con la naturaleza, a la cual se le dice ‘voluntad’ ”.¹⁷

Además, lo que es más relevante para este trabajo, es que reitera que para san Juan Damasceno la voluntad es doble: natural y deliberativa, distinción que asume san Alberto aquí también.

La natural es la que se dirige a lo que constituye y preserva la *natura*, mientras que la voluntad deliberativa, por su parte, es la que elige según la *proairesis* o elección deliberada¹⁸. Este término de origen griego está presente en san Juan Damasceno que, como dijimos, es la fuente directa de san Alberto en esta cuestión.

Sin embargo, en la misma *solutio* del artículo 1, leemos que también puede existir en nosotros una voluntad no natural ni deliberativa, que tiene por objeto aquellas cosas que, siendo posibles, no están a nuestro alcance, o bien las que no podemos hacer por nosotros mismos, por ejemplo, la voluntad de no morir nunca, que es imposible.

voluntatis. Et similiter etiam vult ea quae determinantur ex ratione, quoniam sunt bona, et non tantum ex natura: et illorum est voluntas quae dicitur boulesis”.

¹⁶ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1, ad obj.: “et de his voluntatibus amplior erit disputatio in tractatu de anima hominis”.

¹⁷ Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.1: “Oportet scire, quoniam animae naturaliter inserta est virtus appetitiva eius quod secundum naturam est, et omnium quae substantialiter naturae assunt contentiva, quae vocatur voluntas”; la traducción copiada se encuentra en San Juan Damasceno, Explicación de la fe correcta, II, 22, 228. En la traducción de Burgundio se lee: “Oportet scire quoniam animae inserta est naturaliter virtus, ‘appetitiva eius quod secundum naturam est et omnium quae substantialiter naturae adsunt contentiva’, quae vocatur voluntas”. II, 36, 8, 135.

¹⁸ Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.1, sol.

De ahí que san Alberto realice una triple distinción de la voluntad, a saber: 1) *thelesis*, que es la voluntad natural; 2) La voluntad llamada propiamente racional, y 3) *boulesis*, que es aquella voluntad general de lo posible e imposible, de aquello que es operable por nosotros o no¹⁹.

García-Valiño Abós, señala que, en esta triple distinción san Alberto incorpora, como segunda, a la *voluntas deliberativa o rationalis*, que sería la correspondencia latina al *θέλημα γνωμικόν* (querer gnómico) del Damasceno, que es “un concepto que la mayoría de los maestros escolásticos no advierten o pasan por alto”²⁰. Por ello, no podemos coincidir con quienes opinan que el Obispo de Ratisbona es un erudito sin desarrollo de doctrina propia²¹. Esta postura queda refutada con las mismas palabras de nuestro autor.

En el artículo 2, el Doctor Universal realiza varias distinciones respecto de la voluntad que resultan muy interesantes, ya que nos manifiestan el pensamiento de san Alberto sobre esta cuestión.

En primer término, nos advierte que “la voluntad se dice de múltiples maneras”²² ya que puede considerarse en sentido amplio (*large*) o bien en sentido estricto (*stricte*).

En sentido amplio se dice de dos modos: propia y metafóricamente.

Propiamente, se encuentra en los entes dotados sólo de sensibilidad, cuando el apetito los mueve a lo deseado, y a esto, según san Alberto, se lo puede llamar *voluntas large*. Mientras que metafóricamente se predica de los inanimados y de las plantas en cuanto encontramos en ellos una tendencia al fin propio.

En sentido estricto, se dice del apetito racional del alma, donde encontramos la significación más propia (*propriissime*) de la voluntad.

Esta significación se articula en tres modos según su triple objeto, que puede estar dentro o fuera del alma: si está dentro, como las demás potencias, entonces la voluntad es el motor, en cuanto el sujeto puede decir “quiero entender”, “quiero decir” o “quiero caminar”.

Cuando el objeto está fuera del alma, en tanto se dirige a constituir o preservar la *natura*, la voluntad puede llamarse *θέλησις*, de acuerdo con la denominación del Damasceno.

Finalmente, la volición, que es el acto de la voluntad, se dirige hacia alguna cosa. En este sentido el Doctor dominico también trata en este artículo sobre

¹⁹ Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.1, sol.: “Has tres voluntates Damascenus nominat tribus nominibus. Prima enim dicitur ‘thelisis’, hoc est naturalis voluntas. Secunda autem proprie dicitur ‘voluntas rationalis’. Tertia vero dicitur ‘bulisis’, hoc est qualicumque voluntas, eo quod illa generalis est appetitus, possibilitium et impossibilitium sive per nos sive non per nos operandorum”.

²⁰ García-Valiño Abós, “*La voluntad humana en Tomás de Aquino*”, 202. Para el estudio de los conceptos *θέλημα φυσικόν* y *θέλημα γνωμικόν* en san Juan Damasceno, véase las páginas 182 a 189 de la obra citada.

²¹ Cfr. Henryk Anzulewicz, “*Investigación actual acerca de Alberto Magno. Inventario referido a la hermenéutica*”, *Scripta Mediaevalia* 6 (2013): 18-19. En estas páginas, el autor citado, recoge las opiniones de Carl Prantl y de Joseph Bernhart para quienes san Alberto carece de pensamiento propio.

²² Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.2, sol.

una distinción que ya estaba presente en el Damasceno²³, y esta es la volición de lo posible e imposible.

Lo posible tiene un carácter racional, mientras que al deseo de lo imposible hay que llamarlo irracional. Lo posible es doble: 1) aquello que no es operable por nosotros en todo o en parte, por ejemplo, reinar o estar sanos; o bien 2) aquello que es operable por nosotros, que es propiamente una volición fundada en la voluntad racional.

En esta volición hay una intervención antecedente de la razón en cuanto inquiere, dispone, ordena y consiente, y de esta manera determina la voluntad.

Por lo dicho, para san Alberto la *θέλησις* del Damasceno es el apetito racional naturalmente constituido, es decir, el apetito natural del alma²⁴, mientras que la voluntad general, de acuerdo con las modalidades de referirse a lo imposible, a lo posible operable, o no, por nosotros, según la distinción realizada, hay que llamarla *βούλησις*, de acuerdo con la enseñanza del Doctor de Damasco²⁵.

Como conclusión de este *corpus* san Alberto afirma que la voluntad racional o deliberativa tiene en cuenta el dictamen de la razón, no así la *boulesis*, que, para san Alberto, se refiere al fin y no a los medios, ya que, como explica Lottin: “Porque una facultad que, como la voluntad, es sólo apetitiva y no cognitiva, no puede tener entre sus atribuciones discernir, deliberar, juzgar, ordenar: tantos actos relativos a la razón”²⁶ y por eso concluye “La *βούλησις* no puede referirse a los medios, sino sólo al fin”²⁷.

Sobre este punto conviene detenerse, toda vez que esta interpretación de san Alberto no era corriente en su época, toda vez que otros autores identificaban la *boulesis* con la *voluntas deliberativa* o *voluntas ut ratio*, Lottin lo dice claramente: “Y con esta interpretación Alberto contradujo a todos sus contemporáneos que identificaban *βούλησις* con voluntad deliberada”.²⁸

Siguiendo con el texto del Doctor Experto vemos que con su exposición responde a las objeciones diciendo que la voluntad no es un apetito difuso, ni está mezclada con las demás potencias del alma, sino que es su motor.²⁹

Como dijimos, la voluntad está en la razón, pero, aclara san Alberto, que puede estar de dos modos: 1) en la parte racional del alma; y así se considera la

²³ Véase Saint John Damascene, *De fide orthodoxa.*, II, 36, 8,136.

²⁴ Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.2, sol.: “Dicit enim quod ‘thelisis est rationalis appetitus omnium naturae constitutivorum’, id est appetitus rationalis animae”. San Juan Damasceno lo llama “appetitus rationalis et vitalis ex solis dependens naturalibus”, II, 36, 8, 135.

²⁵ Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 10, 136: “bulisis (id est voluntas) et in hiis quae sunt in nobis, et in hiis quae non in nobis sunt, ‘hoc est et in possibilibus so et in impossibilibus’”.

²⁶ Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 404: “Car une faculté qui, comme la volonté, n'est qu'appétitive et non cognitive, ne peut avoir dans ses attributions de discerner, de délibérer, de juger, d'ordonner : autant d'actes relevant de la raison”. Traducción propia.

²⁷ Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 404: “La *βούλησις* ne peut donc se rapporter aux moyens, mais uniquement à la fin”. Traducción propia.

²⁸ Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 404: “Et par cette interprétation, Albert contredisait tous ses contemporains qui identifiaient la *βούλησις* a la volonté délibérée”. Traducción propia.

²⁹ Cfr. Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.2, ad 8 et 9.

voluntad como sujeto y 2) en comparación con el objeto, esto es, con lo querido. El objeto puede ser querido antecedentemente, y de este modo debe estar entonces determinado por la razón.³⁰

En relación con el tema si toda voluntad es del fin, señala nuestro autor que si tomamos la voluntad con respecto a lo querido que está fuera del alma, entonces allí el fin se toma como lo último intentado por el apetito, y esto es siempre determinado, por lo cual, acerca de esto no puede haber ni inquisición, ni consejo. Pero el modo de adquisición de ese fin no es determinado, de ahí que, para establecer el modo, o los medios, se necesita el consejo.

Si tomamos la voluntad, no respecto del objeto exterior, sino de las potencias internas del alma que mueven al acto, entonces es verdadero que voluntariamente razona, dispone y aconseja. De este modo la voluntad puede ser de aquello que es para el fin, pero, aclara, así no se toma propiamente la voluntad en cuanto deliberativa.

Si nos preguntamos con san Alberto ¿por qué la *boulesis* no es de aquellas cosas que son para el fin? Debemos responder tal como lo hace Lottin, que ninguna potencia apetitiva sola, esto es, considerando solo el objeto que la afecta, y sin tener en cuenta lo que previamente aprehende, puede distinguir algo u ordenar, porque toda distinción u ordenación proviene de una aprehensión precedente.

Pues bien, en aquellas cosas que son para el fin, y que exigen distinción, inquisición y ordenación a causa de su incertidumbre, no puede estar involucrada la *boulesis*, ya que el fin en todo aquel que apetece es algo cierto.³¹

En el artículo 3, se pregunta sobre el consentimiento de la voluntad, y para responder a esta cuestión, en la *solutio*, realiza una distinción entre el consentimiento de la razón y el de la potencia apetitiva.

El de la razón es una cuasi sentencia de lo que se debe hacer, mientras que el de la voluntad es una aplicación concreta en concordancia por lo dictaminado por la razón (*in concordia rationis*).

Según san Alberto, algunos decían que hay consentimiento en la verdad y en el bien, pero, el Doctor dominico no está de acuerdo con esto, ya que para él el consentimiento en la verdad es de la razón especulativa, que aquí no tiene lugar.

La razón práctica es quien inquiere sobre el bien actual y consiente, luego la voluntad apetece y a causa de esto se da el consentimiento de uno y otra en el

³⁰ Cfr. Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.2, ad 10.

³¹ Cfr. Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.2, ad 12: “Si vero quaeratur, quare voluntas buiesis non sit de eo quod est ad finem, dicendum, quod nulla potentia appetitiva tantum, id est cuius non est apprehendere, sed affici circa obiectum, distinguit aliquid vel ordinat; et omnis distinctio vel ordinatio est ex praecedenti apprehensione. Cum igitur in his quae sunt ad finem, propter incertitudinem ipsorum exigatur distinctio et inquisitio et ordinatio, non potest esse voluntas de his”.

bien. El consentimiento de la razón es el de la sentencia y el de la voluntad es el de la concordia de esta con la razón.³²

Por su parte, la discordia se da cuando el apetito de la voluntad es contrario a lo establecido por la razón.³³

3. La *Summa Theologiae*

En el marco de su tratado sobre los ángeles, san Alberto se encarga del tema de la voluntad de las sustancias simples. Este desarrollo puede ser de mucha utilidad para comprender su enseñanza en torno a los actos volitivos.

En el *Tractatus IV, membrum IV* de la *quaestio* 14, se propone exponer sobre la voluntad o la dilección, estructurando el tema en tres aspectos bien diferenciados: 1) si en los ángeles se encuentra la diferencia entre voluntad natural y la electiva; 2) sobre la dilección, que es el acto de la voluntad, y 3) sobre el objeto de la voluntad que es lo amable, y si esto es con orden, como es en el hombre, o sin orden.

Sobre la primera cuestión enumerada arriba debemos anotar que esta se fundamenta en la famosa distinción, ya mencionada, de san Juan Damasceno entre voluntad natural y voluntad deliberativa o electiva. En este sentido, se plantea la duda si en los ángeles existe la *voluntas ut natura* ya que en ella encontramos una tendencia al bien propio de la naturaleza angélica, en este caso, como es su conservación y su permanencia en el ser, pero, dada su constitución metafísica como forma pura, es decir, separada de la materia, estos entes no tienen la posibilidad de perder el ser, toda vez que una vez creados son necesarios. De aquí la duda mencionada, puesto que, en los ángeles, no habría, como en los entes compuestos de materia y forma, ninguna tendencia natural a permanecer en el ser, pues esto lo poseen por creación como un *proprium*.

También se plantea la duda si los ángeles poseen la *voluntas electiva* ya que esta tiene como objeto aquello que se ha resuelto hacer luego de una duda, cosa que no existe en los ángeles, toda vez que su *intellectus* es deiforme.

En la *solutio* del artículo 1, san Alberto sostiene claramente que los ángeles poseen ambas voluntades.

Para fundamentar esta afirmación, explica, siguiendo la enseñanza de Aristóteles, que, por un lado, encontramos el apetito que es determinado por la razón, y por todo aquello que conviene para la conservación y la consistencia de la naturaleza, al que llama *voluntas* sin más; por el otro, mirando a todo lo que hay que hacer, es conveniente que se haga de acuerdo con un juicio previo de la razón, y de este modo se hace aquello que se apetece. Esta última

³² Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.3, sol.: “Rationis autem practicae est inquirere de actuali bono et sententiare et consentire, voluntatis autem appetere. Et propter hoc consensus utriusque est in bonum, sed rationis consensus est ut sententia, voluntatis autem ut concordia”.

³³ Cfr. Alberti Magni, *Summa de creaturis*, II, q. 65, a. 3, ad 3.

capacidad no la encontramos en los brutos sino sólo en los ángeles y en los hombres y corresponde a la *βούλησις*.³⁴

Esta negación del apetito racional en los brutos fundamenta, por su parte, la postura clásica en torno a la radicación de la voluntad en la razón. Para san Alberto, como para Gregorio Niceno (es decir, Nemesio), el Damasceno, y también para Aristóteles, a quienes cita, sostienen que “toda voluntad está (radicada) en la razón³⁵, de tal manera que el apetito y la orientación al bien, se hallan previamente determinada por la *ratio*.³⁶

Este es un tópico permanente en el obispo de Ratisbona, dado el papel preponderante que le otorga a la razón y con ella a la verdad. Aspecto muy interesante en la filosofía de san Alberto en el cual no podemos ingresar en el presente artículo³⁷.

Volviendo a la exposición del sabio dominico, encontramos que en las respuestas a las objeciones no aclara mucho más la cuestión relativa a la existencia de la voluntad natural en los ángeles. Como se anotó arriba, la objeción se orientaba a negar dicho apetito en las sustancias separadas dada su necesidad metafísica.

No obstante, para san Alberto es claro que los ángeles tienen una voluntad natural, puesto que al menos aman y necesitan naturalmente a Dios como conservador, para no volver a la nada. Por ello, además, las sustancias separadas apetecen y quieren ser, vivir, entender, siendo estas operaciones naturales para ellas.³⁸

Respecto de la voluntad deliberativa, que también en las objeciones era negada para los ángeles, san Alberto afirma que esta *voluntas* está en las sustancias simples, principalmente en las virtuosas, a causa de que poseen la capacidad de elegir y poner en práctica las sentencias divinas.

Citando a San Gregorio, en su Glosa al texto de Job, 25, 2 sostiene que entre los ángeles buenos no hay discordia, ya que cada uno de ellos apetecen y quieren racionalmente lo que Dios determina que es lo que pueden o no hacer.

³⁴ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 1, sol.: “quod utraque voluntas in angelis est: appetitus enim ex ratione determinatus, voluntas vocatur secundum Aristotelem: determinabile autem ex ratione ad appetendum, est omne id quod facit ad naturae conservationem et consistentiam: et si non appeteret, irrationabile esset. Similiter omne quod faciendum est, rationabile est quod fiat ex rationis iudicio, et sic appetendum est ut fiat : et si non sic appeteretur ut fieret, irrationabile esset in angelo et in homine: et haec voluntas est *βούλησις*”.

³⁵ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 1, sol.: “omnis voluntas in ratione est”. Traducción y agregado entre paréntesis nuestro.

³⁶ Schönberger, “Rationale Spontaneität”, 228.

³⁷ Para este tema se puede ver Mercedes Rubio, “El amor a la verdad según s. Alberto Magno”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): 21-36.

³⁸ Cfr. Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 1, ad 1: “Angelus appetit et vult esse, vivere, et intelligere, quae naturalia sunt”.

Esta capacidad manifiesta que en ellos existe la voluntad deliberativa ya que de otro modo no podrían elegir lo que Dios dispone.³⁹

Analizando lo expuesto hasta aquí, surge la duda natural si, en este texto de madurez, san Alberto está corrigiendo o se está contradiciendo respecto de lo enseñado en el tratado *De hominis* de la *Summa de creaturis*, toda vez que en ese *locus* había diferenciado claramente a la *voluntas deliberativa*, que allí llama *rationalis*, de la *boulesis*, caracterizando a esta última como “aquella voluntad general de lo posible e imposible, de aquello que es operable por nosotros o no”⁴⁰. Sigamos con el estudio de los textos de la *Summa theologiae* para dilucidar esta cuestión.

En relación con el segundo punto que indicamos arriba, esto es, sobre el acto de la voluntad que es amar, se pregunta si los ángeles sólo pueden amar a Dios por encima de todas las cosas, y responde utilizando la distinción del *dúplex amor sive dilectio* tomada de *Gulielmus Altisiodorensis*, que sostenía que podemos hablar de *dilectio amicitiae* y de *dilectio concupiscentiae*.⁴¹

El amor de amistad es el que tiende a otro, mientras que el amor de concupiscencia es natural y siempre se orienta hacia el mismo amante.

Entonces encontramos aquí que el acto de la voluntad es la *dilectio* y que esta tiene dos tendencias bien marcadas: hacia otro objeto que no sea la propia naturaleza, o bien hacia sí misma, amándose, no de forma perversa, pero sí necesitando la gracia para salir de sí y poder amar a otro.

Este último amor es natural porque todo ente busca y ama su bien, y por ello trata de conservarlo y permanecer en él, pero, también, tiende a salir de sí en busca de un bien distinto que lo perfecciona.⁴²

Resulta interesante destacar, en el contexto de este estudio, lo que dice san Alberto en la respuesta a la séptima objeción, que es la última, de este artículo 2. En este texto señala que el amor a Dios por encima de todas las cosas no es posible para la sola *natura* ya que esta “siempre está recurvada sobre sí misma”⁴³. Con este matiz, que es recurrente en este artículo⁴⁴, se puede ver la característica principal de la *voluntas ut natura*, tal vez no destacada en otros textos donde expone sobre el apetito racional.

³⁹ Cfr. Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 1, ad 2. El caso de los ángeles malos, que eligen no adherir a lo que Dios ha dispuesto, muestra también la existencia de esta voluntad en las sustancias separadas.

⁴⁰ Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.1, sol.

⁴¹ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 2, sol.

⁴² Cfr. Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 2, sol.

⁴³ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 2, ad 7: “semper recurvata est in seipsam”.

⁴⁴ Véase en la *solutio* de este artículo cuando habla de la *dilectio concupiscentiae*: “est naturae, quae semper curva est in seipsa”; “ad seipsam retorquet, hoc est, ad bonum proprium et privatum”; o bien en *ad primum*, cuando dice “natura enim quae recurva est in seipsa, et semper retorquet ad seipsam”; también en la respuesta a la objeción 2 “voluntas autem naturalis propter naturam, quae principium est intra, semper recurvat ad intra se”.

Sin embargo, aquí agrega una distinción importante a la hora de entender el acto de la voluntad, para ello trae a colación la Glosa del texto de Rm, 7, 18 “el deseo de hacer el bien está a mi alcance, pero no el realizarlo”, donde se distingue un triple querer (*velle*): el querer de la virtud, el querer natural, y el querer vicioso⁴⁵. El natural es el medio entre el virtuoso y el vicioso, no como el que está a la misma distancia de ambos extremos, sino como negación de esos dos. Sin embargo, debemos anotar lo que dice el sabio dominico, esto es, que el querer natural es más cercano al virtuoso que al vicioso.

De esta manera, vemos que el acto de querer natural tiende por propia dirección al bien, y por ello a la virtud. En este sentido es importante tener en cuenta si este objeto de la voluntad es ordenado o no. De esto se ocupa san Alberto en el último artículo de esta cuestión.

Se pregunta en el tercer artículo si el objeto de la voluntad, que es lo amable, tiene un orden, como se da en el hombre, o bien si es sin orden. Al respecto, enseña que el orden en la dilección electiva es doble: *ordo viae et ordo patriae*⁴⁶.

En el *ordo viae*, en el hombre, no se toma del acto de dilección en sí mismo considerado sino desde los grados de lo amable respecto del que ama, en cuanto que se dirige hacia Dios como bien superior, a sí mismo como un bien natural, y a las cosas inferiores como a bienes de menor grado. Vemos que aquí se establece una jerarquía, y por ello una cierta ordenación en la dilección, dada la gradación entitativa del objeto de dicha operación.

Este orden gradual se encuentra en la vida del hombre en esta tierra (*in via*) en la cual es necesario un mayor o menor acercamiento al bien. Es un orden dinámico, que permite al hombre, y no a los ángeles, acercarse o alejarse, de acuerdo con sus obras, del bien que le corresponde.

El *ordo patriae* se toma del bien amado, y por ello, cuanto mayor es el bien mayor será el amor.

Con estas distinciones observamos que el objeto de la voluntad no es unívoco, sino que existe un *magis et minus* que no podemos desatender, y que manifiesta de algún modo la riqueza del bien que es buscado a partir de la fuerza apetitiva que hay en el hombre.

Veamos ahora, en la misma obra, como san Alberto trata sobre la voluntad humana y que notas esenciales destaca en ella.

Si analizamos los textos del *tractatus XVI*, y particularmente la cuestión 99 donde trata *De voluntate et annexis* vemos que aquí san Alberto comienza preguntándose ¿Qué es la voluntad? y ¿cuál es su división?

⁴⁵ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 2, ad 7.

⁴⁶ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 3, sol.

Para responder a la primera pregunta nuestro autor analiza la definición de voluntad de san Agustín: “es un movimiento del alma, exento de toda coacción, dirigido a no perder o a conseguir algo”.⁴⁷

Conviene aquí hacer unas breves anotaciones sobre la explicación que da el mismo Obispo de Hipona sobre esta definición.

En primer lugar, hay que notar que esta definición está orientada a comprender la naturaleza del pecado, y como alguien puede pecar voluntariamente o coaccionado.

Es por eso por lo que la voluntad (libre), es, para san Agustín, “un movimiento del alma exento de toda coacción”, toda vez que “lo coaccionado es contrario a lo voluntario”⁴⁸, y por eso “una misma alma no puede hallarse al mismo tiempo en situación de coaccionada y voluntaria, pues no puede querer y no querer al mismo tiempo una idéntica cosa”.⁴⁹

En estas citas se ve claramente que los actos voluntarios son aquellos que son libres, es decir, exentos de toda fuerza contraria al querer del propio sujeto.

Para san Alberto esta definición es óptima⁵⁰, sin embargo, se pregunta en la respuesta a la primera objeción, si en las palabras de san Agustín se caracteriza a la voluntad como acto o como potencia.

Para nuestro autor en la definición anotada se habla de la “potencia en acto o en movimiento existente”⁵¹ dada la expresión agustiniana *motus animi*. Además, este movimiento es libre, ya que es “sin coerción”. Para aclarar este punto, san Alberto recurre a la conocida definición de sujeto libre de Aristóteles, como aquel que es *causa sui*.

Desde esta caracterización, concluye, que, no habiendo libertad, entonces tampoco hay voluntad⁵². Esta potencia, que en sí misma es indeterminada necesita su objeto propio para concretarse, y por eso, san Agustín dice que este movimiento del alma es “dirigido a no perder o a conseguir algo”.

Como se observa, san Alberto asume la definición agustiniana, y la desglosa en sus partes componentes a fin de comprenderla en toda su extensión. La voluntad aparece aquí como un “movimiento del alma”, esto es, como el motor de las demás potencias de la creatura racional.

⁴⁷ Alberti Magni, en *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, obj. 1, consigna la siguiente definición: “Voluntas est animi motus, congente nullo ad aliquid non admittendum, vel adipiscendum”.

La traducción se tomó de la siguiente versión: San Agustín, *Las dos almas*, n. 14, en *Obras Completas de San Agustín*, t. XXX, Escritos Antimaniqueos (I), (Madrid: BAC, 1986), 206.

⁴⁸ San Agustín, *Las dos almas*, 206.

⁴⁹ San Agustín, *Las dos almas*, 206.

⁵⁰ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, sol.

⁵¹ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 1: “potentia in actum sive in motu existentem”.

⁵² Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 1: “Et si libera non est, voluntas non est”.

Este motor puede autodirigirse a su objeto por propia convicción o bien forzado por algún tipo de coacción. En este último caso la voluntad ya no es libre de elegir, por lo tanto, se impide la deliberación que es propiamente la que permite al sujeto determinarse a “algo” o bien conservarlo.

En la respuesta a la segunda objeción, el Doctor Experto se ocupa de la definición ya estudiada de san Juan Damasceno.

Conviene aquí repetirla y realizar un breve análisis de las palabras de este Doctor Oriental que san Alberto recoge en la segunda objeción. Dice el Damasceno: “es preciso conocer que en el alma ha sido sembrada naturalmente una potencia apetedora del ente acorde a la naturaleza y comprehensiva de todas las cosas esencialmente relacionadas con la naturaleza, a la cual se le dice ‘voluntad’”⁵³.

El fundamento de esta definición lo encontramos en las mismas palabras de san Juan Damasceno que pone a continuación, esto es que: “pues la esencia apetece el ser y vivir y moverse según inteligencia y percepción, tendiente a su propia entidad natural y plena”⁵⁴. Este es el contexto cercano de la definición que toma san Alberto.

Si recogemos estas últimas palabras podemos comprender que aquí se habla de la *voluntas ut natura* de los medievales (*thelima* para el Damasceno), ya que esta es un apetito vital, simple, natural y racional dependiente de las cosas naturales⁵⁵. Por otro lado, la volición⁵⁶ (*bulisis*) es “una voluntad de tipo natural, o sea, apetito natural y racional de una cosa”⁵⁷, pues la determinación a una cosa o al fin⁵⁸ es la que configura el acto volitivo que depende de la voluntad natural.

Podríamos decir que la voluntad natural es la potencia indeterminada a una cosa u otra, en cuanto es un apetito que busca el bien de la esencia, que es conservar

⁵³ Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 8, 135: “Oportet scire quoniam animae inserta est naturaliter virtus, ‘appetitiva eius quod secundum naturam est, et omnium quae substantialiter naturae adsunt contentiva’, quae vocatur voluntas”. La traducción corresponde a San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 228. En el texto de san Alberto se consigna la siguiente definición: “Oportet scire, quod animae inserta est naturaliter virtus appetitiva ejus quod secundum naturam est, et omnium quae naturajohne substantialiter conferunt, expetitiva est ea, quae vocatur voluntas”.

⁵⁴ Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 8, 135: “Nam ‘substantia quidem esse et vivere et moveri secundum intellectum et sensum appetit, propriam concupiscens naturalem et plenam essentiam’”. San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 228.

⁵⁵ Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 8, 135: “‘Ideoque’ et sic determinant hanc naturalem voluntatem: ‘thelima (id est voluntas) est appetitus rationalis et vitalis, ex solis dependens naturalibus’”. San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 228.

⁵⁶ Así traduce Cavallero el término griego βούλησις. Véase San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 229, nota 427.

⁵⁷ San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 229. En la versión latina de Burgundio se la denomina *appetitus alicuius rei*: “‘Bulisis (id est voluntas) autem est qualitativa naturalis thelisis’ (id est voluntas), scilicet naturalis et rationalis appetitus ‘alicuius rei’”. II, 36, 9, 136.

⁵⁸ Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 11, 137: “‘Est autem bulisis (id est voluntas) finis’, non ‘eorum quae sunt ad finem’”; si vamos a la versión griega que recoge Migne (PG 94: 188 A) vemos que la voluntad deliberativa (*volendi actus est finis*) es llamada “βούλησις τοῦ τέλους”.

la vida y el ser. Mientras que la volición, en san Juan Damasceno, se considera como determinada al fin.

A diferencia de los irracionales, los sujetos dotados de razón poseen voluntad, en cuanto esta es entendida como “el natural apetito racional y de propia potestad”⁵⁹. Aquí la potestad juega un rol clave para entender el aspecto volitivo del hombre, ya que “en los seres humanos, al ser entes racionales, el apetito natural es conducido más que conduce; pues se mueve por propia potestad y con la razón, puesto que están conjugadas en él las potencias cognitivas y las vitales”⁶⁰, y por eso concluye que “con propia potestad se apetece y con propia potestad delibera”.⁶¹

En esta última cita se observa claramente la distinción entre la voluntad natural y la deliberativa, ambas sujetas a la propia potestad del ente racional.

Cabe señalar, que la deliberación para san Juan Damasceno se fundamenta en la propia ignorancia del sujeto racional humano, ya que se delibera buscando la verdad y para llevarla a la práctica; por tal motivo, puede afirmar que “Dios no delibera”⁶² porque nadie delibera acerca de lo que conoce con verdad.

Esta estructura conceptual del Doctor Oriental, en torno a la voluntad, junto a la agustiniana ya expuesta, están presentes en la mente de san Alberto. En la respuesta a la segunda objeción, dice que en el texto citado del Damasceno no se quiere definir a la voluntad en general, sino que se orienta a distinguir entre la voluntad natural (*θέλησιν*) y la voluntad conciliativa o deliberativa (*βούλησιν*)⁶³. Esta distinción, según el Doctor dominico, completa sin modificar la definición de san Agustín, en cuanto le agrega la consideración de la potencia volitiva y su acto, que no estaban mencionadas en aquella definición.

Se confirma en el texto citado la ausencia de la triple distinción ya anotada de la *Summa de creaturis* entre voluntad natural, voluntad racional o deliberativa y voluntad general de lo posible e imposible, de aquello que es operable por nosotros o no; en este lugar san Alberto parece fusionar, casi identificándolas, la voluntad deliberativa y la *βούλησις*, abandonando con esto la interpretación original que tenía treinta y dos años atrás.

En las nociones de voluntad del Damasceno y de san Agustín, se percibe la orientación al tema del libre albedrío. Por eso hay que anotar aquí, como lo hace

⁵⁹ San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 230. Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 12, 138 : “Voluntas enim est rationalis et libera arbitrio naturalis appetitus”.

⁶⁰ San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 231. Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 12, 138: “In hominibus autem, rationabilibus entibus, ducitur magis rationalis appetitus quam ducit. Libere arbitrio enim et cum ratione movetur, quia coniungatae sunt et cognoscitivae et vitales virtutes in eodem”.

⁶¹ San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 231. Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 12, 138: “Libere arbitrio igitur appetit, et libere arbitrio vult”.

⁶² San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 231. Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 13, 138 : “Non enim consiliatur Deus: ignorantiae enim est consiliari”.

⁶³ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 2: “Ad id quod objicitur de Damasceno, dicendum quod non intendit Damascenus definire in genere voluntatem, sed venatur ibi divisionem voluntatis in *q̄lh̄sin*, id est, naturalem; et *βούλησιν*, id est, consiliativam sive deliberativam, sicut patet per verba inducta”.

san Alberto, que las palabras del Doctor Oriental no se contradicen con las del Obispo de Hipona, ya que tanto en la voluntad natural como en la deliberativa hay un movimiento libre (por propia potestad) del alma.

Es significativo el uso del término ἀυτεξουσιος⁶⁴ en el texto griego del *De fide orthodoxa*, que Burgundio traduce como *libere arbitrio* y Cavallero como “potestad”; san Alberto también utiliza la expresión *libere* para referirse a esta capacidad del sujeto racional de decidir sobre sus propios actos, tal como le llegó en la versión latina del traductor pisano.⁶⁵

Este movimiento autónomo tiene su configuración en el intelecto o en la fantasía del sujeto libre. El acto voluntario y deliberado debe fundamentarse en la *ratio rei*⁶⁶. Sobre esta raíz cognoscitiva de los actos voluntarios del hombre san Alberto no se explaya demasiado en esta cuestión, solo la trae a colación, como lo hizo anteriormente en la *Summa de creaturis*. Puede haber, dice, un deseo de lo imposible, también llamado veleidad, pero estos actos no serían libres, ya que no puede haber un acto voluntario dirigido hacia lo imposible y falso.

En estas últimas expresiones encontramos el cambio de matiz respecto de la βούλησις, ya que como se indicó arriba, este deseo de lo imposible era atribuido a dicha función de la voluntad, y aquí ya se lo cataloga como un acto que no puede ser voluntario.

En la respuesta a la objeción tercera san Alberto defiende la posición del Damasceno. Allí explica que en todos los existentes, vivientes, sentientes y racionales, hay inserto cierto apetito natural que hace que todos ellos tiendan a mantener y conservar su consistencia natural, y este apetito, en los racionales se llama propiamente voluntad (θέλησις), mientras que en los irracionales no puede llamarse sino sólo apetito natural.

Por eso, según Aristóteles, san Juan Damasceno y Gregorio Niceno (Nemesio), toda voluntad está en la razón, ya que solo pueden ser totalmente libres los actos que surgen de un alma racional.⁶⁷

Por su parte, en la objeción cuarta de esta cuestión, san Alberto consigna la definición de voluntad del Damasceno como apetito natural y racional, y en la respuesta a esta objeción sostiene que aquí no se define la voluntad tal como es

⁶⁴ Migne, PG 94: 188 C. Este término significa primeramente ser “dueño de sí”, o “tener libertad”; también “autónomo” o “independiente”, entre otros significados, que coinciden con el sentido que le dan san Juan Damasceno o san Alberto. Véase: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/αυτεξουσιος>

⁶⁵ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 2: “Et ideo ibidem dicit, quod libere appetit, et libere inquit et scrutatur, et libere iudicat, et libere disponit, et libere impetum facit”. Se percibe aquí un cambio de matiz en las palabras de san Alberto, respecto de lo que escribió en uno de los *sed contra* de *De homine*, 3.2, sc 26, ya que en esta última, citando también al Damasceno, y siguiendo más de cerca el texto de Burgundio, dice: “Libere arbitrio igitur appetit, et libere arbitrio vult, et libere arbitrio inquit et scrutatur, et libere arbitrio iudicat, et libere arbitrio disponit, et libere arbitrio eligit, et libere arbitrio impetum facit, et libero arbitrio agit”.

⁶⁶ Este interesante aspecto es tratado por Santiago Argüello en su artículo: Santiago Argüello, “Contribuciones de Alberto Magno y Tomás de Aquino a la noción de *ratio rei*”, *Scripta Mediaevalia* 6 (2013): 43-64.

⁶⁷ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 3.

en sí, como se objetaba, sino sólo en cuanto se la considera como natural (*θέλησις*).

Por otro lado, en la siguiente respuesta a las objeciones planteadas, encara el tema de la voluntad deliberativa. En principio, para entenderla correctamente hay que distinguirla de la *voluntas naturalis*. Según Aristóteles, dice san Alberto, lo voluntario se define en general como “aquello cuyo principio está en el mismo sujeto consciente en el cual se da el acto”⁶⁸; a esto se le oponen dos modos de involuntarios que impiden la deliberación: por violencia, y por ignorancia.

El primero se da cuando el principio del acto está en otro; y el segundo cuando el sujeto no es consciente de su acto o este y sus consecuencias están más allá de su intención.⁶⁹

Además, hay operaciones mixtas, es decir, cuando se mezcla en la acción el aspecto voluntario y cualquiera de los involuntarios mencionados.

Como dijimos arriba, los tópicos tratados aquí tienen una orientación intrínseca al de la libertad, por ello surge este tema en el marco de esta cuestión, en la respuesta a la objeción sexta, donde se recoge la definición de san Anselmo: “la voluntad es el motor universal de todas las potencias del alma” y por ello el hombre es libre, en cuanto que por este motor puede hacer o dejar de hacer; san Alberto concede que la libertad se encuentra en la voluntad y se difunde en las demás potencias del alma y en todo el hombre, y por ello puede llamarse motor.⁷⁰

Finalmente, en la respuesta a la séptima objeción vuelve a analizar la definición de voluntad de san Juan Damasceno, reiterando que en dicha enunciación no se intenta definir a la voluntad en general, sino en cuanto puede distinguirse en ella la voluntad natural y la deliberativa.

Natural, se dice que es la que está constituida por la misma *natura*, a la que llama *thelesis*; mientras que la otra es la conciliativa, que es obrada por nosotros mediante la deliberación, llamada *boulesis*⁷¹.

Como se observa, nuevamente san Alberto realiza la distinción entre *voluntas natural* y *voluntas deliberativa*, identificando esta última con la *boulesis*, alejándose definitivamente de su interpretación anterior de los textos del Damasceno.

⁶⁸ San Alberto, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 5: “Sed voluntarium in genere definit Aristoteles: et illud est cuius principium est in ipso consciente singularia in quibus est actus”. Traducción propia.

⁶⁹ San Alberto, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 5.

⁷⁰ San Alberto, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 6: “Ad id quod dicitur de Anselmo, quod revera libertas quae est in voluntate, diffunditur per omnia quae sunt animae”.

⁷¹ San Alberto, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 7: “Ad ultimum dicendum, quod Damascenus ibi non investigat definitionem voluntatis, ut dictum est, sed divisionem voluntatis in naturalem, et constitutivam (sic); (Por el contexto debería ser consiliativa). Et naturalis dicitur illa, quae est omnium natura constituentium, quae dicitur thelesis. Alia vero, scilicet operabilium per nos, dicitur boulesis, sive consiliativa”. El agregado entre paréntesis en la cita es nuestro.

4. Conclusión

Haciendo una reflexión sobre los textos analizados podemos concluir que indudablemente la doctrina de san Alberto entre lo dicho en la *Summa de creaturis* y la *Summa theologiae* ha sufrido algunos cambios significativos, como la ya apuntada identificación de la voluntad deliberativa y la *βούλησις* del teólogo de Damasco en la última obra.

Se puede detectar, en una rápida lectura, que, si bien san Alberto recurre a las mismas fuentes, en la *Summa theologiae* hay una mayor orientación al tema de la libertad. A esto se le suma la incorporación de la definición de voluntad de san Agustín y algunas citas de Aristóteles que estaban ausentes en el tratado *De homine* de la *Summa de creaturis*.

En esta primera obra estudiada el Doctor Universal apunta a realizar un análisis filosófico de la voluntad de acuerdo con la doctrina clásica que había llegado hasta él. Allí veíamos que san Alberto no recepta acríticamente la doctrina proveniente de las fuentes griegas, es en este punto más que un mero recolector de fuentes, sino un sistematizador que, a nuestro juicio, aporta claridad a las palabras del teólogo de Damasco.

Lo original de san Alberto, respecto de las palabras de san Juan Damasceno, es, vale la pena reiterarlo, que las interpreta de modo diverso a sus contemporáneos, ya que distingue claramente entre: 1) *thelesis*, que es la voluntad natural; 2) *La voluntas rationalis*, y 3) *boulesis*, que es aquella voluntad general de lo posible e imposible, de aquello que es operable por nosotros o no.

Aquí nos encontramos con algunas sutilezas del Doctor Universal que lo han hecho distinguirse de sus contemporáneos y que le ha valido el título de *magistro*⁷².

También pudimos observar que, en la misma obra, nuestro autor realiza varias distinciones que nos ayudan a comprender más perfectamente la noción de voluntad.

En la base de las distinciones encontramos una *ratio* análoga de voluntad, ya que como hemos citado antes, para el Doctor Experto “la voluntad se dice de múltiples maneras”⁷³.

Este *magis et minus* implícito en la expresión citada, le permite a san Alberto considerar a la potencia apetitiva en sentido amplio (*large*) o bien en sentido estricto (*stricte*). Y en el sentido amplio distinguir entre voluntad entendida propia y metafóricamente.

Estas distinciones lo habilitan para afirmar que, en sentido estricto y *propriissime*, voluntad se dice del apetito racional del alma.

⁷² Según Javier García-Valiño Abós en su tesis doctoral (209-210), este era el título con el que llamaba santo Tomás (*In III Sent.*, d. 17, a. 1, sol. 3, ad 1) a san Alberto.

⁷³ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, II, q. 65, a. 2, sol: “voluntas dicitur multipliciter”.

También le permiten exponer la clásica diferenciación entre la potencia operativa y su acto, en este caso como *thelesis* y *boulesis*. La primera, por ejemplo, es cuando el objeto está fuera del alma, mientras que la segunda se trata de una voluntad general, de acuerdo con las modalidades de referirse a lo imposible, a lo posible operable, o no, por nosotros, sin tener en cuenta el dictamen de la razón, ya que se dirige al fin y no a los medios.

Resulta interesante destacar que san Alberto, con esta doctrina, se separa y contradice la interpretación corriente en su época que identificaba la *βούλησις* de Damasceno con la *voluntas deliberativa* o *voluntas ut ratio*.

Sin embargo, en la *Summa theologiae*, se observa el abandono de la doctrina sostenida en la *Summa de creaturis*, que, juntamente a la aparición de distinciones que estaban ausentes en esta última obra, llevan a afirmar la inconsistencia de ambos escritos estudiados.

Encontramos que san Alberto, en la *Summa theologiae*, modifica su interpretación respecto de las palabras de san Juan Damasceno, en torno a la diferenciación entre la *voluntas* (natural) y *voluntas deliberativa*. A la primera la caracteriza como el apetito que es determinado por la razón, y por todo aquello que conviene para la conservación de la naturaleza. A la segunda como todo lo que se hace de acuerdo con un juicio previo de la razón.

Vale recordar, que ya en la cuestión 25 de la primera parte de la *Summa de creaturis*, donde expuso sobre la voluntad angélica, nuestro autor sostenía esta distinción que vuelve a aparecer en la *Summa theologiae*, cuando decía que la *θέλησις* tiende a aquellas cosas que son naturales, como el ser, el vivir y el entender, mientras que la *βούλησις*, por su parte, se orienta a las cosas que están determinadas por la razón, ya que son bienes, y no sólo por naturaleza.⁷⁴

Por lo expuesto, se deja ver claramente la inconsistencia de la doctrina de san Alberto sobre los conceptos de voluntad deliberativa y de *boulesis*; no así respecto de la voluntad natural. En relación con esta última se puede fácilmente establecer una continuidad entre una obra y otra, escritas con más de treinta años de diferencia, y también entre lo escrito en la primera y la segunda parte de la *Summa de creaturis*.

Respecto de la voluntad deliberativa, el texto más conflictivo es aquel, ya citado repetidas veces, donde san Alberto realiza una triple distinción respecto de la voluntad (*thelesis*, *rationalis* et *boulesis*).

Como hemos visto, en el tratado de los ángeles de la *Summa de creaturis*, la racionalidad acompaña a la *boulesis*, mientras que en la *Summa theologiae* leemos que la *thelesis* es un apetito determinado por la razón.

⁷⁴ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1, sol.: “Dicimus, quod Angeli habent utramque voluntatem: thésis enim naturalis voluntas est ad ea quae sunt naturae: et talia vult Angelus: quia vult esse, vivere, et intelligere. Unde et dicit Damascenus, quod ex naturalibus dependent quae naturalia sunt objecta et fines voluntatis. Et similiter etiam vult ea quae determinantur ex ratione, quoniam sunt bona, et non tantum ex natura: et illorum est voluntas quae dicitur βούλησις”.

En este trabajo de madurez, para el Obispo de Ratisbona, esta última se caracteriza como un apetito vital, simple, natural y racional dependiente de las cosas naturales. Mientras que la otra función de la voluntad puede llamarse volición o *appetitus*, que según el Damasceno corresponde a la *voluntas deliberativa*, que es, vale la pena reiterar, “una voluntad de tipo natural, o sea, apetito natural y racional de una cosa”⁷⁵, pues, como anotamos arriba, la determinación a una cosa como fin⁷⁶ es la que configura el acto volitivo que depende de la voluntad natural.

Decíamos, cuando analizamos esta distinción, que la voluntad natural es la potencia indeterminada a una cosa u otra, mientras que la voluntad deliberativa se considera como determinada a una cosa, esto es, presuponiendo una elección.

A la luz de lo expuesto, notamos que la enseñanza de san Alberto en torno a la voluntad deliberativa y a la *boulesis* resulta confusa, ya que no se puede trazar una continuidad clara entre la *Summa de creaturis* y la *Summa theologiae*.

Se observa, además, que el punto clave para entender el cambio de opinión de nuestro autor radica en el problema de la determinación de la *boulesis* por parte de la *ratio*. Como hemos podido poner de manifiesto, en algunos textos, esta voluntad no aparece determinada por la razón, mientras que, en los textos de sus últimos años, la configuración racional antecedente del acto volitivo es clara. Este, creemos, es un problema central para nuestro tema, en el que, lamentablemente, no podemos ingresar aquí. Nos contentamos, sin embargo, con dejarlo consignado.

No obstante, el análisis realizado en este artículo, y, tomando en cuenta las obras estudiadas, nos permiten concluir, que, respecto a las nociones de *voluntas deliberativa* y de *boulesis*, la doctrina del Doctor Universal no resulta consistente.

En relación con la voluntad natural, su estudio resulta menos conflictivo, ya hemos dicho que los textos analizados permiten afirmar que existe una continuidad de la doctrina de san Alberto a lo largo de los años de su enseñanza.

Sobre este punto, resulta oportuno recordar unos de los matices originales apuntados en el análisis de los textos estudiados, y este es que para el Doctor Experto la *natura* “siempre está recurvada sobre sí misma”⁷⁷, indicando la tendencia propia de este aspecto del apetito racional.

También hemos visto, cómo en esta obra de madurez recurre a la definición de voluntad de san Agustín y la complementa con la del Damasceno que ya había estudiado en sus primeros escritos.

⁷⁵ San Juan Damasceno, Explicación de la fe correcta, II, 22, 229. En la versión latina de Burgundio se la denomina *appetitus alicuius rei*: “‘Bulisis (id est voluntas) autem est qualitativa naturalis thelisis’ (id est voluntas), scilicet naturalis et rationalis appetitus ‘alicuius rei’”. II, 36, 9, 136.

⁷⁶ Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 11, 137: “‘Est autem bulisis (id est voluntas) finis’, non ‘eorum quae sunt ad finem’”.

⁷⁷ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 2, ad 7: “semper recurvata est in seipsam”.

Finalmente, resulta pertinente recordar que san Alberto califica de óptima la definición agustiniana de voluntad⁷⁸: “es un movimiento del alma, exento de toda coacción, dirigido a no perder o a conseguir algo”⁷⁹, por lo cual tiene una gran relevancia en nuestra investigación, toda vez que, si queremos llegar a vislumbrar los contornos de la noción de voluntad en el sabio dominico, no podemos desatender esta tan alta calificación que le otorga casi al fin de su carrera intelectual. Restaría, sobre este punto, dilucidar las fuentes y los canales mediante los cuales recibe la influencia del Obispo de Hipona en esta cuestión, pero esta es una perspectiva en la que no podemos ingresar en este trabajo.

Referencias

- Alberti Magni. *Summa Theologiae*. En *Opera Omnia*, Vol. 32 y 33. Paris: Borgnet, 1895.
- Alberti Magni. *Summa de Creaturis*. En *Opera Omnia*, Vol. 34 y 35. Paris: Borgnet, 1895.
- Alberti Magni. *De homine*. En *Opera Omnia*, Ed. Coloniensis, t. XXVII/2. Münster: Aschendorff, 2008.
- Anzulewicz, Henryk. “Investigación actual acerca de Alberto Magno. Inventario referido a la hermenéutica”. *Scripta Mediaevalia* 6 (2013): 18-19.
- Arguello, Santiago. “Contribuciones de Alberto Magno y Tomás de Aquino a la noción de ratio rei”. *Scripta Mediaevalia* 6 (2013): 43-64.
- “DGE en línea”, <http://dge.cchs.csic.es/xdge/αὐτεξούσιοσ>
- De Muralt, André. *La apuesta de la filosofía medieval: Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*. Madrid-Barcelona-Buenos Aires: Marcial Pons, 2008.
- De Muralt, André. *La estructura de la filosofía política moderna*. Madrid: Ed. Istmo, 2002.
- García-Valiño Abós, Javier. “La voluntad humana en Tomás de Aquino: Un estudio desde sus fuentes griegas patrísticas y escolásticas”, Tesis de Doctorado, Universidad de Málaga, 2010.
- García-Valiño Abós, Javier. *La génesis del concepto de voluntad en Occidente: Un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2019.
- Grabman, Martino. “L’ influsso di Alberto magno sulla vita intellettuale del Medio Evo”. *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 23 no. 1/2 (1931): 18-75.
- Hoffmann, Tobías. “Voluntariness, Choice, and Will in the Ethics Commentaries of Albert the Great and Thomas Aquinas”. *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 17 (2006): 71-92.
- Lottin, Odon. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Tome I, deuxième édition. Gembloux: J. Duclot, 1957.
- Migne, Jacques. *Patrologiae Graecae*. Tomus XCIV. Paris: 1864.
- Reyes Oribe, Beatriz. “La recepción de Las cuatro voluntades de Cristo de Hugo de San Víctor en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo y en la Suma de Teología de Tomás de Aquino”. *Scripta Mediaevalia* 13, n.2 (2020): 89-108
- Reyes Oribe, Beatriz. “Aproximación a la *voluntas ut natura* en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino”, en *Temas y problemas de la filosofía medieval: miscelánea*, editado por Susana Violante, 67-80. Buenos Aires: Ediciones RLFM, 2019.
- Reyes Oribe, Beatriz. “Notas sobre la doctrina de Avicena presente en la *Summa de anima* de Juan de La Rochelle a propósito de las potencias motivas sensibles”, en *Las emociones en la Edad Media*:

⁷⁸ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, sol.

⁷⁹ San Agustín, *Las dos almas*, 206.

miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira, aversión, editado por Susana Beatriz Violante, 141-160. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.

- Reyes Oribe, Beatriz. “Algunas notas sobre la recepción del tema agustiniano de modo, especie y orden en una cuestión disputada de Alejandro de Hales y en los pasos correspondientes de la *Summa halensis*”, en *La edad media desde América Latina: aportes a la tradición: XVII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, editado por Celina Ana Lértora y Juan Manuel Campos Benítez, 105-114. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cecilia Ana Lértola, 2019.
- Reyes Oribe, Beatriz. “Traducción de la cuestión ‘Si dividir la voluntad en natural y deliberativa es hacerlo en diversas potencias’, del *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo de San Buenaventura* (L II, dist. 24, p. 1, a. 2, q 3)”, en *Mediaevalia americana. Revista de la red latinoamericana de filosofía medieval*, 1, n. 1 (2014): 169-183.
- Reyes Oribe, Beatriz y Juri, Yamila. “Notas sobre la imbricación de la noción de naturaleza humana con la doctrina política en Martín Lutero”, en *Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medieval y Renacentista. De Iustitia et Iure 2020*, editado por Karen González Fernández, 203-233. México: Universidad Panamericana, 2023.
- Rubio, Mercedes. “El amor a la verdad según s. Alberto Magno”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): 21-36.
- Saint John Damascene. *De fide orthodoxa*. Version of Burgundio and Cerbanus. New York: The franciscan institute St. Bonaventure, 1955.
- San Agustín. *Las dos almas*. En *Obras Completas de San Agustín*, T. XXX, Escritos Antimaniqueos (I). Madrid: BAC, 1986.
- San Juan Damasceno. *De fide ortodoxa. (Explicación de la fe correcta)*. Traducción de Pablo Cavallero. Buenos Aires: Ágape Libros, 2013.
- Schönberger, Rolf. “Rationale Spontaneität: Die Theorie des Willens bei Albertus Magnus”, *Albertus Magnus, in Senner et al* (2001): 221–234
- “Zeittafel”. (Chronologie nach derzeitigem Forschungsstand), http://www.albertus-magnus-institut.de/Zeittafel_Internet.pdf

El autor

Guillermo L. Gomila es Licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina). Doctorando en la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Actualmente es profesor adjunto de las materias Metafísica y Teología Filosófica en las carreras de Filosofía y Teología del CEOP (Buenos Aires), perteneciente a la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina). guillermo.gomila@unsta.edu.ar



Ética y filosofía especulativa en el comentario de Tomás de Aquino al Libro I de la Ética a Nicómaco

Ethics and Speculative Philosophy in Thomas Aquinas's Commentary on Book I of the Nicomachean Ethics

 **Clemente Huneus Alliende**

Universidad Gabriela Mistral

Chile

chuneus@miuandes.cl

Sumario

1. Introducción
2. La tesis de la autonomía
3. La acción humana en el marco de la teleología natural
4. La unidad del fin último
5. El Bien y los bienes
6. El argumento del *ergon*
7. El papel máximamente arquitectónico de la Sabiduría y la interconexión entre disciplinas especulativas y prácticas
8. Conclusión

Resumen: Se ha extendido últimamente una interpretación de Aristóteles según la cual este defendía una autonomía del saber moral frente a las ciencias especulativas. Con más matices, se han sostenido tesis similares respecto de Tomás de Aquino. Esto rompería con una caracterización del pensamiento premoderno por la estrecha alianza entre saber especulativo y práctico: comprender el universo y nuestro lugar en él se consideraba el primer paso para saber cómo gobernar correctamente la propia vida. El presente trabajo recopila algunos pasajes del *Comentario a la Ética Nicómaquea* de Tomás de Aquino, particularmente del libro I, mostrando como en ellos la teoría moral es leída a la luz de la filosofía especulativa. Nos detendremos en alusiones a la teleología natural, los argumentos en favor de la unidad del fin último, la participación de los bienes particulares en un Bien separado subsistente y el argumento del *ergon*. Concluimos a la luz de estos textos que Tomás concede solo una autonomía relativa a la racionalidad práctica, que en su pensamiento quedaría en último término subordinada a la sabiduría especulativa.

Palabras clave: Ética a Nicómaco I, Tomás de Aquino, Aristóteles, Autonomía del razonamiento práctico, Fundamentación metafísica de la ética-

Abstract: An interpretation of Aristotle suggesting he advocated for an autonomy of moral knowledge over speculative sciences has become lately widespread. With nuances, similar claims have been made regarding Thomas Aquinas. These readings challenge the description of premodern thought as characterized by a close alliance between speculative and practical knowledge: Understanding the universe and our place in it was considered the first step toward a right government of our own life. This paper collects some passages from Thomas Aquinas' *Commentary on the Nicomachean Ethics*, particularly from Book I, showing how they read moral theory in light of speculative philosophy. We focus on references to natural teleology, arguments supporting the unity of the ultimate end, the participation of particular goods in a subsistent separate Good, and the *ergon* argument. Considering these texts, we conclude that Thomas grants only a relative autonomy to practical reasoning, which is ultimately subordinated to speculative wisdom.

Keywords: Nicomachean Ethics I, Thomas Aquinas, Aristotle, Autonomy of practical reasoning, Metaphysical foundations of ethics.

1. Introducción

En su ambicioso y erudito recorrido por la historia de la cultura, Rémi Brague sostiene como una de sus tesis centrales que “durante un largo periodo del pensamiento antiguo y medieval (suponiendo que aquí quepa distinguirlos), la actitud por la cual el hombre alcanza la plenitud de lo humano era concebida, al menos en una tradición de pensamiento dominante, como ligada a la cosmología”.¹ Mediante un extenso y exhaustivo recorrido de las diversas producciones culturales del periodo en cuestión, Brague señala como gran constante la alianza o vínculo indisoluble entre lo metafísico-cosmológico y lo ético-político. Por supuesto que dentro del recorrido reconoce la voz disidente de ciertos modelos alternativos para nuestra comprensión del hombre y el universo (particularmente el atomismo y gnosticismo), pero sostiene que ellos acabaron siendo desplazados en favor de una cosmovisión ampliamente difundida, que combinaba elementos de las tradiciones platónicas y abrahámicas.² Naturalmente, entre las principales fuentes que nutrieron dicha cosmovisión y su correlato moral está la filosofía de Aristóteles, que Brague parece insertar a grandes rasgos dentro de la tradición dominante en cuestión.

Por lo mismo, reviste particular interés el que hoy buena parte de los intérpretes de la *Ética a Nicómaco* tiendan más bien a pensar que la filosofía práctica de Aristóteles es independiente de su filosofía especulativa. Naturalmente esta supuesta “independencia” se podría entender de diversos modos: como una abierta incoherencia entre los postulados de ambos ámbitos, como una compatibilidad pero ausencia de dependencia lógica entre las premisas y postulados de ambos saberes, o sencillamente como la tesis de que el conocimiento en uno de estos ámbitos no presupone el conocimiento previo del otro. En cualquier caso, la idea general es que Aristóteles sería cauteloso de no

¹ Remi Brague, *La sabiduría del mundo*, trad. José Antonio Millán Alba (Madrid: Ediciones Encuentro, 2008), 16.

² *Ibid.*, 109-125

inmiscuir consideraciones metafísicas, físicas o psicológicas dentro de su teoría sobre el bien vivir, otorgando de este modo cierto estatuto autónomo al razonamiento práctico. Es lo que sostendrían numerosos intérpretes recientes,³ si bien es cierto que otros estudiosos de gran reputación insisten aún en que la ética de Aristóteles sí tiene una fundamentación en su física y psicología.⁴ El propio Brague admite en un momento de su libro que para Aristóteles, como para los modernos, era posible construir una moral sin hacer alusión a la “sabiduría del mundo”.⁵ En ese sentido, parece no tener problemas en reconocer lo que dentro de su gran relato sería una llamativa paradoja, en virtud de la cual la *Ética a Nicómaco* anticipaba uno de los grandes giros del pensamiento moderno. Efectivamente, la lectura de Aristóteles que tiende a disociar su teoría de la racionalidad práctica de sus doctrinas metafísicas, físicas y psicológicas ha dado lugar a novedosos esfuerzos por mostrar que, en contra de la trillada contraposición entre eudaimonismo y deontología, hay una profunda convergencia entre las éticas aristotélica y kantiana.⁶

Sin pretender dirimir la ardua disputa entre estas interpretaciones de las últimas décadas y las más tradicionales, el presente trabajo busca destacar que Brague parece tener razón al pensar que la recepción del aristotelismo que por siglos dominó nuestra cultura tendió a obviar esa supuesta autonomía entre los ámbitos práctico y especulativo. Específicamente, quisiera mostrar cómo la lectura de Aristóteles que hizo santo Tomás de Aquino en su *Comentario a la Ética a Nicómaco* está constantemente trayendo a colación consideraciones metafísicas, físicas y psicológicas. Observar esta tendencia de Tomás a interpretar el texto introduciendo doctrinas que hoy muchos considerarían no pertinentes, ayuda también a relativizar la tendencia de intérpretes recientes a querer encontrar también en Aquino una supuesta autonomía de la racionalidad práctica, librándolo así de la acusación de incurrir en la falacia naturalista.⁷

³ Por ejemplo, cf. Richard Kraut, “Nature in Aristotle’s Ethics and Politics”, *Social Philosophy and Policy* 24, n°2 (2007): 199–219, <https://doi.org/10.1017/S0265052507070227>; Alfonso Gómez-Lobo, “La fundamentación de la ética aristotélica”, *Anuario Filosófico* 32, n°1 (1999): 17–37, <https://doi.org/10.15581/009.32.29593>; J. Donald Monan, *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1968).

⁴ T. H. Irwin, “The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics.”, en *Essays on Aristotle’s Ethics*, editado por Amélie Oksenberg Rorty, (Berkeley: University of California Press, 1980), 35–54. <https://doi.org/10.1525/9780520340985-006>; T. H. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume I: From Socrates to the Reformation*. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 134–153.

⁵ Brague, Sabiduría del mundo, 221

⁶ Christine M. Korsgaard, “Aristotle and Kant on the Source of Value”. *Ethics* 96, n° 3 (1986): 486–505; Christine M. Korsgaard, “Aristotle on Function and Virtue”, *History of Philosophy Quarterly* 3, n° 3 (1986): 259–79.

⁷ Martin Rhonheimer, “Practical Reason, Human Nature, and the Epistemology of Ethics. John Finnis’s Contribution to the Rediscovery of Aristotelian Ethical Methodology in Aquinas’s Moral Philosophy: A Personal Account”, *Villanova Law Review* 57 n°5 (2012): 873–87; Germain Grisez, “The First Principle of Practical Reason.”, en *Aquinas* (London: Palgrave Macmillan UK, 1969), 340–382, https://doi.org/10.1007/978-1-349-15356-5_16; John Finnis, “Aquinas’ Moral, Political, and Legal Philosophy.”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta (2021), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/aquinas-moral-political/>; Ralph McInerny, “God and Ethics according to Aquinas”, en *Christian Theism and Moral Philosophy*, editado por Michael Beaty, Carlton Fisher y Mark Nelson (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1998): 33–46.

Sin ánimo de ser exhaustivos, nos limitaremos a llamar la atención sobre algunos pasajes estratégicos del comentario al libro I. No se pretende acá reivindicar la adecuación exegética de la interpretación de Aquino, cuyos méritos como historiador de la filosofía han sido frecuentemente cuestionados.⁸ Al contrario, reconoceremos cómo en algunas ocasiones la lectura que hace Tomás está importantemente condicionada por la traducción de los textos aristotélicos con la que está trabajando,⁹ y en otras es sencillamente insostenible incluso desde la versión del texto que tiene a la vista. Pero muchas otras veces veremos que Aquino es un lector atento y astuto, que no cae en ciertos errores fáciles en que sí incurrieron otros intérpretes, y que en ocasiones parece acertar al introducir consideraciones especulativas sin las cuales el argumento aristotélico no terminaría de cuajar o se vería empobrecido.

De modo preliminar, desarrollaremos un primer apartado en el que resumimos algunas de las variantes de la tesis de la autonomía de la racionalidad práctica que se han desarrollado en la bibliografía de las últimas décadas. Luego, nos detendremos en algunos textos que invocan la doctrina de la teleología natural. En la sección siguiente dirigiremos la atención a los argumentos para defender la unidad del fin último. A continuación, veremos algunos lugares en los que se introduce la doctrina de la participación, presentando los bienes particulares como dependientes de un Bien trascendente y absoluto. Finalmente nos detendremos en el famoso argumento del *ergon*, mostrando que en este pasaje en particular la lectura tomista parece no alejarse de la de exégetas más recientes. Todo esto nos ayudará a comprender cómo, más allá de cuál haya sido la opinión del propio Aristóteles, hay un sentido importante en el que sus obras fueron interpretadas de un modo tal que permitieran su integración en una tradición más amplia en la que lo ético-político y lo cosmológico-metafísico no son del todo independientes.

2. La tesis de la autonomía

Como se observó más arriba, la tesis de la autonomía admite diversas formulaciones o interpretaciones. Sin ánimo de hacer un repaso exhaustivo de todas sus variantes, se detallarán en esta sección algunos de los planteamientos

⁸ Cfr. T. H. Irwin, “Historical Accuracy in Aquinas’s Commentary on the Ethics”, en *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, editado por Tobias Hoffman, Jörn Müller y Matthias Perkams (Cambridge: Cambridge University Press, 2013): 13-32.

⁹ Para estos efectos asumimos que la versión que Aquino usó es la versión revisada de la traducción de Grosseteste, la cual es hoy generalmente atribuida a Guillermo de Moerbeke (sobre esta atribución, cfr. Jozef Brams, “The Revised Version of Grosseteste’s Translation of the Nicomachean Ethics.”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 36 (1994):45–55). Consultamos este texto latino en la edición de R. A. Gauthier, *Ethica Nicomachea. Translatio R. Grosseteste Loncolniensis B. Recensio Recognita* (Leiden: Brill, 1973). El texto de Aquino lo citamos indicando primero el número de lección, luego la numeración de párrafos de la edición Marietti y finalmente los números de línea de la edición leonina. Todas las traducciones son mías. El texto que se ha tenido a la vista es la edición leonina (*Sancti Thomae de Aquino opera omnia; Tomus XLVII: Sententia libri Ethicorum Volumen I* (Roma: iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum praedicatorum, 1969). Se tuvo también a la vista la edición bilingüe digital de J. Kenny, O.P., que incluye el texto griego de Aristóteles, el texto latino de Aquino y la traducción al inglés de ambos textos por C. I. Litzinger, O. P. (Chicago: Henry Regnery Company, 1964).

defendidos en esta dirección, con el objeto de delimitar adecuadamente el tipo de preguntas desde el cual estamos leyendo el Comentario del Aquinate al Libro I de la *Ética a Nicómaco*.

Donald Monan fue pionero en establecer una interpretación según la cual las obras más maduras de Aristóteles presentarían el conocimiento moral como una intuición de valor en situaciones concretas que es independiente de toda base metafísica: la metodología deductivista de los libros I y X, que quieren derivar el contenido de la *eudaimonia* de una especificación del *ergon* humano, contrasta con la doctrina explícita de que el conocimiento moral es verdadero sólo para la mayoría de los casos y parte desde principios que son captados mediante un proceso de habituación no racional. Esta segunda doctrina es la que de hecho es empleada en los libros intermedios de la *Ética a Nicómaco*, y alcanza su mejor expresión en la *Ética Eudemia*.¹⁰

Alfonso Gómez-Lobo ensaya una interpretación del argumento del *ergon* en el libro I de la *Ética a Nicómaco* que en cierto modo refuerza esta posición, en la medida en que muestra que quizá sea innecesario asumir la tesis evolutiva de Monan: Aristóteles jamás habría pretendido deducir del hecho de que el ejercicio de la racionalidad es una actividad característica del ser humano, la proposición normativa de que el máximo bien humano consiste en un ejercicio de dicha actividad.¹¹ Al contrario, una lectura atenta del argumento en cuestión nos mostraría que Aristóteles presenta primero el *ergon* humano en términos estrictamente neutrales, y que el elemento valorativo es sobreañadido a este mediante la alusión a cierta excelencia o virtud en el despliegue de la actividad que nos es característica.¹² Por lo tanto, en Aristóteles la visión normativa de la naturaleza es fundada y no fundante: “el sistema normativo no está fundado sobre consideraciones metafísicas, ni tampoco descansa sobre una antropología filosófica”.¹³

En una línea similar, Richard Kraut intenta desmentir lo que cree que es una manera errada de pensar la relación entre cosmología y ética en Aristóteles. Se pregunta si acaso el Estagirita infiere desde la premisa de que estamos naturalmente inclinados a hacer X o deseamos X, el que hacer X sería bueno para nosotros o que X merece mayor atención de nuestra parte que algo hacia lo que no experimentamos una atracción natural. Es decir, si en el fondo admite Aristóteles la posibilidad de que algo que nos es natural deba ser desalentado o incluso eventualmente eliminado.¹⁴ Su respuesta es que, según Aristóteles, el carácter natural de una capacidad o propensión humana no puede ser lo que las hace buenas, sino que por el contrario él estima que estamos en condiciones de evaluar críticamente cuán bien nos ha provisto la naturaleza de aquello que requerimos para nuestro bienestar.¹⁵ Al hacer esta valoración, necesariamente

¹⁰ Cfr. Monan, *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle*.

¹¹ Cfr. Alfonso Gómez-Lobo, “La fundamentación de la ética aristotélica”.

¹² Cfr. *Ibid.*, 34-37.

¹³ *Ibid.*, 20.

¹⁴ Cfr. Kraut, “Nature in Aristotle’s Ethics and Politics”, 207.

¹⁵ *Ibid.*, 211

estamos apoyándonos en una concepción de lo que es bueno para un ser viviente que es independiente de nuestras ideas sobre lo que le corresponde de acuerdo con su naturaleza.¹⁶ Es decir, podemos y debemos con cierta frecuencia hacer juicios que suponen que la pregunta por lo que es bueno para una cosa está separada de la pregunta por cuál sea la naturaleza de esa cosa.¹⁷ En ese sentido, sería un error interpretar la famosa aserción de que “la naturaleza no hace nada en vano” como si esta excluyera del todo la posibilidad de deseos naturales vanos o incluso nocivos de cara al perfeccionamiento de un agente racional.

En lo que se refiere a Tomás de Aquino, la tesis de la autonomía estará en general más matizada. En un artículo en el que está interactuando estrechamente con los aportes de Grisez y Finnis, que a su manera asume dentro de su propia posición, Rhonheimer se opone a la idea de que la ética esta subalternada a la metafísica –e incluso a la física en sentido aristotélico– y que el razonamiento práctico sea mera aplicación del conocimiento teórico a la acción humana: es decir, a la idea de que la antropología estudia especulativamente nuestra naturaleza y encuentra en ella la orientación intrínseca a ciertas finalidades (un conjunto de bienes que son objetivamente perfectivos de dicha naturaleza), siendo la tarea de la racionalidad práctica el mero gobierno de nuestra conducta particular de acuerdo con este orden que es captado especulativamente.¹⁸ Semejante interpretación (i) despojaría a la verdad práctica de su peculiaridad distintiva, reconvirtiéndola en un tipo particular de verdad especulativa; (ii) no respondería realmente a la pregunta sobre cómo podemos alcanzar conocimiento de la naturaleza humana en su dimensión normativa –que no puede ser deducida desde la mera observación externa de los tipos de conducta que son más frecuentes entre las personas o de la exploración científica de las funciones físico-biológicas de nuestro organismo según criterios objetivos–; y (iii) no se adecuaría al espíritu de la ética aristotélica, que no comienza desde preguntas especulativas sobre la naturaleza humana sino desde una pregunta que es práctica desde su raíz: la pregunta por los bienes y fines que deben guiar nuestra conducta.¹⁹ Por eso opone a esa lectura tradicional una interpretación según la cual el conocimiento de los bienes que son apropiados a nuestra naturaleza no se infiere de un conocimiento especulativo previo de esta, sino que esos fines naturales son originariamente captado por la misma racionalidad práctica. Es sólo después de haber captado naturalmente los fines que alcanzamos una comprensión teórico-metafísica de nuestra naturaleza y su normatividad.²⁰ No obstante, Rhonheimer deja claro que con esto no quiere decir que la racionalidad práctica sea por completo anterior a la especulativa ni que sea del todo independiente de ella, sino que únicamente alude a que el punto de arranque fundamental de la racionalidad práctica no lo proporciona el conocimiento especulativo.²¹ Su tesis en ese sentido no es la de

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid*, 212.

¹⁸ Rhonheimer, “Practical Reason, Human Nature, and the Epistemology of Ethics”, 874.

¹⁹ *Ibidem*, 875-876.

²⁰ *Ibid*, 877.

²¹ *Ibidem*, nota 12.

una autonomía entre ambos ámbitos, mucho menos la de que en el orden ontológico la normatividad humana no se funda en la naturaleza, sino más bien la de una interdependencia en el orden epistemológico, en virtud de la cual el conocimiento moral no se deduce de una antropología puramente descriptivo-especulativa, sino que parte desde una captación originaria de nuestros fines naturales, la cual es genuinamente práctica y hace una aportación relevante al ulterior conocimiento especulativo de la naturaleza humana.²² Creo que los textos que citaremos acá son compatibles con las ideas fundamentales de este autor, especialmente en lo que se refiere a la captación inmediata y no deductiva de los bienes que son término de nuestras inclinaciones naturales. Pero posiblemente exijan introducir algunos matices a su planteamiento, en la medida en que nos mostrarán que incluso si es cierto que para el Aquinate las verdades morales no son simplemente deducidas a partir de otras verdades antropológicas y metafísicas previamente conocidas, sí se requiere aceptar una serie de importantes tesis de orden especulativo-metafísico para efectos de alcanzar una elaboración teórica de la racionalidad práctica que la convierta en una ética propiamente tal, de modo que se alcancen conclusiones bien fundadas sobre el fin último de nuestra existencia y el cómo debemos gobernar nuestra propia vida.

Ralph McInerny también defiende que para Aquino y Aristóteles la ética es posible sin el teísmo, en el sentido de que podemos conocer lo que es bueno o malo para nosotros y actuar de conformidad de esos juicios sin necesidad de tener previamente un conocimiento explícito de Dios.²³ Insiste en todo caso en que la independencia que defiende es epistemológica y no ontológica,²⁴ y sostiene además que semejante conocimiento de la moral estaría truncado y no nos llevaría demasiado lejos si no es expandido por un conocimiento adecuado del universo y de nosotros mismos: el conocimiento moral está entretelado con el saber especulativo.²⁵ En ese sentido, parece que para este intérprete la eventual autonomía del saber moral es en realidad algo bastante relativo. No obstante, no se termina de entender en la lectura del artículo de este autor qué ocurre con el hecho, considerado por él mismo al momento de formular la pregunta, de que para Aquino la moralidad de una acción se determina en último término de cara a su conformidad con nuestro fin último, y que por otro lado ese fin último no es otra cosa que la contemplación de Dios. Su argumento parece basarse, al igual que el de Rhonheimer, en el hecho de que el punto de arranque del razonamiento práctico para Aquino es la captación no deductiva sino más bien inmediata y autoevidente de la conveniencia de ciertas cosas para la perfección de nuestra naturaleza. Omite no obstante que la ética como tal debe necesariamente, para Aquino, asumir una determinada jerarquía y orden en la búsqueda de estos bienes fundamentales a los que tenemos una inclinación natural. ¿Se puede otorgar adecuadamente el orden requerido a nuestro desear espontáneo sin tener cierto conocimiento sobre la condición humana, el

²² *Ibid*, 880-881.

²³ Cfr. McInerny, "God and Ethics according to Aquinas", 46.

²⁴ Cfr. *Ibid*, 42-43.

²⁵ Cfr. *Ibid*, 46.

universo en que estamos inmersos y en definitiva el origen divino de todas las cosas?

Teniendo entonces como marco las interpretaciones que la presente sección acaba de resumir, podemos finalmente adentrarnos a la consideración de los pasajes del comentario al libro I que el presente trabajo quisiera traer a colación. En ellos veremos que efectivamente hay tesis de índole especulativa que Aquino inserta de un modo no trivial ni meramente extrínseco en el entramado de su argumentación ética, de cara a las cuales pareciera que en su comprensión ambos tipos de saberes no son compartimentos estancos sino que se interrelacionan de modos muy relevantes.

3. La acción humana en el marco de la teleología natural

Ya desde el comentario a la primera línea del texto aristotélico se puede percibir la tendencia del Aquinate a encuadrar la ética aristotélica en el marco más amplio de una teoría sobre el universo en su conjunto. La *Ética a Nicómaco* se abre con la tesis de que “toda arte (τέχνη) y toda investigación (μέθοδος), lo mismo que toda acción (πρᾶξις) y elección (προαίρεσις) tienden, según se admite, a algún bien (ἀγαθοῦ τινός)”.²⁶ La traducción que Aquino tiene a la vista habla respectivamente de *ars*, *doctrina*, *actus* y *electio*. Como puede verse, aquello de lo que Aristóteles parece estar hablando son específicamente las diversas actividades que es capaz de desplegar el ser humano. Tomás es consciente de esto, y de hecho comienza su glosa al pasaje diciendo que estos cuatro conceptos hacen alusión a lo que emana del intelecto humano en sus variantes especulativa y práctica (*doctrina* y *ars*), y a lo que es propio de nuestro apetito en su dimensión electiva y ejecutiva (*electio* y *actus*) (I, 1, 8, 136-142).

Pero luego, cuando Aristóteles procede a concluir desde esta primera afirmación que “se ha declarado con acierto que el bien [es aquello] a lo que todas las cosas tienden”, Aquino concluye que este *omnia* “no se ha de entender solo de quienes tienen conocimiento por el que aprenden el bien, sino también de las cosas que carecen de cognición, las cuales tienden al bien por un apetito natural: no como si lo conocieran sino porque son movidos hacia el bien por algo cognoscente (a saber, por la ordenación del intelecto divino)” (I, 1, 11, 165-172).²⁷ Es decir, santo Tomás no duda en insertar esta tesis aristotélica en el marco más amplio de su doctrina sobre la teleología natural, y a su vez remitir dicha teleología hacia la acción providente de Dios.

²⁶ La traducción de Aristóteles que sigo es la de Eduardo Sinnott: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. Eduardo Sinnott (Buenos Aires: Colihue/Universidad Adolfo Ibáñez, 2020).

²⁷ Tomás de Aquino, Sent. libri Ethicorum: “Quod autem dicit: <<Quod omnia appetunt>>, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitionem, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus, ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis”.

4. La unidad del fin último

Hay que decir en favor de Aquino que su interpretación de las líneas iniciales de la *Ética a Nicómaco* no cae en el error frecuente de ver en ellas un supuesto argumento apresurado y falaz en favor de la unidad del fin último. No piensa, como Peter Geach, que Aristóteles esté concluyendo directamente del hecho de que toda acción tiende hacia cierto bien, el que haya un único bien hacia el que todas nuestras acciones se dirigen.²⁸ Antes bien, piensa que acá Aristóteles está describiendo el bien *communiter sumptum*, y no hablándonos de un bien único hacia el que tiendan todas las cosas: “el mismo tender al bien es apetecerlo, por lo que se dice que el acto apetece el bien en cuanto tiende a este. Pero no es este el bien único al que tienden todas las cosas, del que se hablará más abajo. No se describe acá algún bien único, sino el bien tomado comunmente” (I, 1, 11, 173-178).²⁹ En ese sentido, su lectura de ese pasaje es similar a la de comentaristas más recientes, como David Oderberg.³⁰

Aquino considera que el argumento en favor de la unidad del fin último lo encontramos un poco más abajo en el texto, a saber, en el capítulo 2, cuando Aristóteles sostiene que “si nuestras acciones tienen un fin que deseamos por sí mismo, y que las demás cosas las deseamos en razón de ese fin (y no cada cosa en razón de otra, pues esto supondría un regreso al infinito que vuelve nuestros deseos inútiles y vanos), entonces claramente ese fin será lo bueno y lo mejor” (1094a18). Aquino interpreta que en este pasaje Aristóteles estaría mostrándonos mediante tres argumentos que hay un fin óptimo en los asuntos humanos (I, 2, 19, 12).

De esos tres argumentos, el que más nos interesa acá es el que presenta como tercero, que se basa en la afirmación de que un eventual regreso al infinito volvería todo nuestro desear inútil y vano (*κενήν καὶ ματαίαν*, que en el texto que está leyendo Aquino se traduce como *vacuum et inane*). Al final del argumento, Aquino agrega una suerte de justificación ulterior, que parece querer completar el argumento con consideraciones de orden metafísico-cosmológico.

Si se procediese hacia el infinito en el deseo de los fines (...), nunca se llegaría a que el hombre consiga los fines deseados. Pero frustradamente y en vano desea alguien aquello que no puede conseguirse, y por lo tanto el deseo del fin sería frustrado y vano. Pero este es un deseo natural, ya que se dijo más arriba que el bien es lo que todas las cosas desean naturalmente, y por lo tanto de esto se seguiría que un deseo natural sería inútil y vacío. Pero esto es imposible, ya que el deseo natural no es sino una inclinación que inhiere en las cosas por la ordenación del primer motor, la cual no puede ser soberanamente vacía. Por

²⁸ Peter Geach, “History of a Fallacy”, en *Logic Matters* (Oxford: Blackwell, 1972), 1-13.

²⁹ >Tomás de Aquino, Sent. libri Ethicorum: “Ipsum autem tendere in bonum est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum. Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicitur, et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum”.

³⁰ David S. Oderberg, “On an Alleged Fallacy in Aristotle” *Philosophical Papers* 27, n° 2 (1998): 107–118. <https://doi.org/10.1080/05568649809506580>.

lo tanto, es imposible que en los fines se proceda hacia el infinito (I, 2, 21, 34-48).³¹

Como se ve, Aquino parece considerar que el argumento tal y como lo presenta Aristóteles parece incompleto, porque sencillamente supone como un dato de la causa el que nuestra agencia no puede ser últimamente inútil y vana. Para excluir esa eventualidad, Tomás estima necesario traer a colación las tesis adicionales de que el desear del que hablamos es natural, y en la naturaleza no existen los deseos vanos. Así, las tesis especulativas comparecen al rescate, proveyendo una justificación para algo que la racionalidad práctica parece presuponer, pero que de hecho es incapaz de justificar por sí sola.

En una interpretación que desconcertará especialmente a los intérpretes contemporáneos, Aquino encuentra un nuevo argumento a favor de la unidad del fin último en el capítulo 7 del libro primero. Es curioso, porque el texto parece más bien estar haciendo una concesión a la posibilidad de que sean múltiples los bienes últimos. En efecto, siguiendo una traducción actual Aristóteles diría que “si algo es fin de todos nuestros actos, ese ha de ser el bien realizable, y, si hay varios, esos. Como se ve, el razonamiento ha arribado al mismo punto, aunque por otro itinerario” (1097a23). Pero para comprender la glosa de Aquino, hay que tener presente que, en la traducción que este empleó, la oración final de este pasaje (μεταβαίνων δὴ ὁ λόγος εἰς ταὐτὸν ἀφίεται) dice algo así como “pero si hay muchos, trascendiendo el discurso llega por supuesto a esto mismo” (*si vero plura haec, transcendens utique sermo ad hoc ipsum pervenit*). Teniendo semejante texto a la vista, se comprende que santo Tomás comentara:

Pero si nos salen al paso múltiples bienes a los cuales se ordenen los diversos fines de las diversas artes, corresponderá que la indagación de nuestra razón trascienda esta pluralidad, hasta que llegue a esto mismo, es decir, a algo único: pues es necesario que sea uno el fin último del hombre en cuanto este es hombre, por la unidad de la naturaleza humana, como es uno el fin del médico en cuanto que médico, por la unidad del arte medicinal. Y este fin último del hombre se dice que es el bien humano que es la felicidad (I, 9, 106, 45-55).³²

Hay que observar cómo también acá el pretendido argumento en favor de la unidad del fin último es completado con una referencia de tipo especulativo-

³¹ Si procedatur in infinitum in desiderio finium, ut scilicet semper unus finis desideretur propter alium in infinitum, nunquam erit devenire ad hoc quod homo consequatur fines desideratos; sed frustra et vane aliquis desiderat id quod non potest assequi; ergo desiderium finis esset frustra et vanum; sed hoc desiderium est naturale, dictum enim est supra quod bonum est, quod naturaliter omnia desiderant; ergo sequetur quod naturale desiderium sit inane et vacuum; sed hoc est impossibile, quia naturale desiderium nihil aliud est quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest esse supervacua; ergo impossibile est quod in finibus procedatur in infinitum.

³² Si autem adhuc occurrant plura bona ad quae ordinentur diversi fines diversarum artium, oportebit quod inquisitio rationis nostrae transcendat ista plura, quousque perveniat ad hoc ipsum, id est ad aliquod unum; necesse est enim unum esse ultimum finem hominis in quantum est homo, propter unitatem humanae naturae, sicut est finis unus medici in quantum est medicus propter unitatem medicinalis artis; et iste unus ultimus finis hominis dicitur humanum bonum quod est felicitas.

antropológica, en esta ocasión relacionada con la unidad de la naturaleza humana.

Al menos en estos casos particulares, creo que las adiciones metafísico-cosmológico-antropológicas parecen indispensable para consolidar exitosamente los argumentos. Las consideraciones del propio Aristóteles en estos pasajes de su *Ética* permiten a lo sumo establecer que la racionalidad de nuestra agencia exige que a la base de nuestra estructura desiderativa haya bienes que se desean en cuanto intrínsecamente valiosos, y no como meros instrumentos para la consecución de otros bienes. No obstante, el propio Aristóteles parece querer dar un paso ulterior, dejando establecido que lo que está a la base de dicha agencia no son una pluralidad de bienes heterogéneos e inconmensurables, sino que más bien la pluralidad de bienes que perseguimos converge últimamente en un bien último unitario que permite una orientación global de la propia vida. Pienso que se puede argumentar razonablemente que nuestra vida ciertamente estará mejor gobernada si logramos unificar nuestros múltiples deseos desde el horizonte armonioso de un bien que le da sentido a todos los demás, y que en ese sentido la unidad del fin último es requisito de un despliegue plenamente exitoso de la racionalidad práctica. Pero también es cierto que la racionalidad práctica por sí sola no logra demostrar la posibilidad de la anhelada unificación de la pluralidad de los fines en un bien totalizador. Dicha posibilidad puede ser asumida o presupuesta por la ética aristotélica, pero no propiamente demostrada. En suma, hay a la base de la *Ética a Nicómaco* una suerte de optimismo fundamental cuya justificación requiere de consideraciones antropológicas o metafísicas como las que Aquino introduce en los textos citados.³³

5. El Bien y los bienes

No se debe perder de vista el carácter platonizante de la lectura de Aristóteles que hacen intérpretes medievales como Tomás de Aquino, que lo leen desde una tradición que está fuertemente influenciada por el neoplatonismo. En el caso de santo Tomás, esto se observa particularmente en los diversos pasajes del *Comentario* en que se trae a colación la doctrina de la participación en el bien.

Acto seguido de reconocer que en el párrafo inicial Aristóteles no pretende aún demostrar que hay un fin unitario hacia el que se dirigen todas nuestras actividades, sino que únicamente ha dado una definición general del bien como aquello que es apetecido por todo agente, Aquino introduce la observación

³³ Este papel de consideraciones de índole metafísico en la articulación de una ética *eudaimonística* se observa con particular claridad en la *Consolación de la Filosofía* de Boecio, donde gracias a la doctrina de la simplicidad divina se logra unificar la multiplicidad de bienes particulares en el horizonte de un fin último unitario. Sobre este tema, cfr. Clemente Huneeus, “La Simplicidad Divina y La Unidad Del Fin Último. Un Argumento Desde Boecio”, en *Filosofía En El Medioevo: Dossier de Investigación Actual En Latinoamérica*, editado por Celina A Lértora Mendoza e Ignacio Pérez Constanzó (Buenos Aires: Ediciones RLFM, 2020), 40–54. Pienso que este texto de Boecio influye importantemente el pensamiento de Aquino en estas materias, y probablemente incide en su recepción de Aristóteles.

aparentemente impertinente de que “como nada es bueno sino en cuanto es cierta semejanza y participación en el sumo Bien, el mismo sumo Bien es en cierto modo apetecido en cualquier bien, y así puede decirse que es uno el Bien que todas las cosas apetecen” (I, 1, 11, 178-183).³⁴

Me inclino a pensar que esta afirmación no ha de ser entendida como parte de la exposición del texto en sí, sino más bien como un comentario marginal por el cual Aquino observa que, aunque en este pasaje Aristóteles no esté todavía dando por demostrada la unidad del fin último, lo cierto es que dicha unidad ya viene presupuesta en el hecho de que nuestras acciones se dirijan hacia la consecución de bienes diversos, en la medida en que dichos bienes particulares son tales solo en la medida en que están últimamente referidos al Bien supremo que es Dios.

Esto hace surgir la pregunta obvia por la manera en que Tomás leerá el capítulo 6 del libro I, en el que Aristóteles intenta demostrar la inutilidad de la idea platónica del Bien para la ética. En general, aprueba los argumentos aristotélicos sobre esta materia, pero antes de comenzar a glosarlos introduce una importante prevención:

Aristóteles no intenta refutar la opinión de Platón en cuanto que este postulaba un Bien separado del cual dependieran todos los bienes, pues el mismo Aristóteles postula en el libro XII de la Metafísica cierto bien separado de todo el universo, hacia el cual se ordena el universo entero como un ejército es ordenado por un buen general. Refuta la opinión de Platón en cuanto este postulaba que aquel Bien separado era cierta idea común de todos los bienes (I, 6, 79, 87-96).³⁵

Es decir, en la lectura tomista la ética sí dependería en último término de la postulación de un Bien separado y supremo, por participación en el cual son bienes los demás bienes particulares. Lo que ocurre es que dicho bien no es propiamente una “idea del Bien”, sino más bien el mismo Dios en cuanto Bondad subsistente y creadora. En todo caso, esto no se opone al carácter intrínsecamente bueno de los bienes particulares, sino que por el contrario es fundamento de esa bondad. En efecto, al comentar los argumentos de Aristóteles en este capítulo, dice Aquino claramente que “si ninguna otra cosa que la idea [de Bien] fuera buena *per se*, esta sería una idea inútil, es decir, sin eficacia. Pues se postula la idea como un cierto ejemplar cuya similitud está impresa en los otros. Pero el ejemplar es soberanamente vacío si nada se le

³⁴ Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt.

³⁵ Aristotiles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona, nam et ipse Aristotiles in XII metaphysicae ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis; improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat illud bonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum.

asemeja, de lo cual se sigue que la idea será inútil si ninguna otra cosa es buena *secundum se*” (I, 7, 92, 146-151).³⁶

En cualquier caso, esta fundamentación última de la bondad de todos los bienes particulares en su participación en el Bien supremo que es Dios, hace que incluso si se reconoce el carácter intrínseco de su bondad estos sean vistos como bienes limitados y, sobre todo, en una situación de dependencia radical respecto del sumo Bien. En ese sentido, aclara Aquino en su comentario a otro pasaje del libro primero:

El bien perfecto que se dice suficiente *per se* no pueda recibir aumento de parte de otro bien añadido, siendo tal su condición que es el bien total, a saber, Dios: pues como la parte contada junto con el todo no es algo superior al todo, porque la misma parte se incluye en el todo, así también cualquier bien contado junto con Dios no da lugar a un aumento de bondad, ya que nada es bueno sino porque participa de la bondad divina (I, 9, 115, 186-195).³⁷

En todo caso, Aquino es perfectamente consciente de que Aristóteles concibe la felicidad no como en una suerte de objeto externo, sino más bien como una actividad que el propio agente realiza. En ese sentido, el bien último que se está proponiendo como constitutivo de la vida feliz no es propiamente ese Bien subsistente y perfecto por participación en el cual son buenas las demás cosas, sino más bien un género de vida que le posibilita al ser humano su máxima realización. Así, cuando está comentando el famoso argumento del *ergon* contenido en el capítulo 7 del libro I, acto seguido de señalar que el género de la felicidad humana es la operación según la razón, santo Tomás adjunta cierta prevención a la clásica tesis suya de que el fin último o bien supremo para el hombre no es otra cosa que el mismo Dios.

Si por lo tanto hay alguna operación que le sea propia al hombre, es necesario que en su operación propia consista el bien final del mismo, que es la felicidad. Así, el género de la felicidad es la operación propia del hombre. Si no obstante se dice que la felicidad consiste en alguna otra cosa, esto será o bien algo por lo cual el hombre se vuelve idóneo para este tipo de operación, o será algo a lo cual llega por su operación (como cuando se dice que Dios es la bienaventuranza del hombre) (I, 10, 119-120, 37-45).³⁸

³⁶ Si nihil aliud sit per se bonum nisi idea, erit idea inanis, id est sine efficacia. Ponitur enim idea quasi exemplar quoddam cuius similitudo sit aliis impressa; exemplar autem est supervacuum, si nihil ei assimilatur; unde sequitur quod idea sit inanis, si nihil aliud sit secundum se bonum.

³⁷ Illud bonum perfectum quod dicitur per se sufficiens, non possit recipere augmentum bonitatis ex alio bono addito, et haec quidem est conditio eius quod est totale bonum, scilicet Dei; sicut enim pars connumerata toti non est aliquid maius quam totum quia ipsa pars in toto includitur, ita etiam quodcumque bonum connumeratum Deo non facit aliquod augmentum bonitatis quia nihil est bonum nisi per hoc, quod participat bonitatem divinam.

³⁸ Si igitur hominis est aliqua operatio propria, necesse est quod in eius operatione propria consistat finale bonum ipsius, quod est felicitas, et ita genus felicitatis est propria operatio hominis. Si autem dicatur in aliquo alio felicitas consistere, aut hoc erit aliquid quo homo redditur idoneus ad huiusmodi operationem, aut erit aliquid ad quod per suam operationem attingit, sicut Deus dicitur esse beatitudo hominis.

6. El argumento del *ergon*

Lo que se ha dicho hasta acá quizá lleve al lector a pensar que Aquino leía el famoso argumento del *ergon* como sosteniendo que la perfección del hombre no es otra cosa que el mero despliegue de su función propia, es decir, el ejercicio de la racionalidad. En realidad, Aquino es en este punto un lector cuidadoso, que prestando atención a la literalidad del texto hace una lectura del mismo que parece a grandes rasgos coincidir con la de intérpretes como Gómez-Lobo.³⁹

Al comenzar a comentar este pasaje, Tomás considera que acá Aristóteles está buscando una definición de la felicidad, y que para alcanzarla “indaga primero su género, y luego sus diferencias” (I, 10, 119).⁴⁰ Así, la determinación del *ergon* o función propia del ser humano aporta únicamente el género o clase de actividad en la que debe radicarse la felicidad. “La operación propia del hombre es el género de la felicidad” (I, 10, 119, 40-41).⁴¹

Pero el solo señalamiento del despliegue de la racionalidad como la clase de actividad que es propia del ser humano no basta para una plena determinación del fin último, puesto que la actividad que se despliega de acuerdo con la razón o no sin ella puede ser también un tipo de actividad desordenada que nos haga en último término infelices. Por eso, al género de la definición se le debe añadir la diferencia específica, y esta es precisamente el carácter virtuoso o excelente de este despliegue de actividad racional.

En todas las cosas se encuentra comúnmente que es igual la operación de una cosa tomada genéricamente y la operación de aquella cosa si es buena, a no ser que corresponda suponer como parte de la operación aquello que pertenece a su virtud. Como la obra del citarista es tocar la cítara, pero la obra del buen citarista es tocarla bien. Y de modo semejante en todas las otras cosas. Si por lo tanto la operación del hombre consiste en cierta vida, en cuanto que el hombre obra de acuerdo con la razón, se sigue que sea propio del buen hombre obrar bien según la razón, y del hombre óptimo, es decir el hombre feliz, hacer esto óptimamente. Pero pertenece a la razón de virtud el que cada cosa que tiene virtud obre bien de acuerdo con ella (como la virtud del caballo es aquello de acuerdo con lo cual corre bien). Por lo tanto, si la operación del hombre óptimo, es decir del feliz, es que obre bien y óptimamente de acuerdo con la razón, se sigue que el bien humano, o sea la felicidad, sea la operación de acuerdo con la virtud (I, 10, 127-128, 130-147).⁴²

³⁹ Cfr. Alfonso Gómez-Lobo, “La fundamentación de la ética aristotélica”.

⁴⁰ *Primo inquirit genus eius; secundo differentias eius.*

⁴¹ *Genus felicitatis est propria operatio hominis*

⁴² *Hoc autem in omnibus communiter invenitur, quod idem est opus alicuius rei in genere acceptae et opus illius rei si sit bona, nisi quod oportet apponere ex parte operationis id quod pertinet ad virtute, sicut opus citharistae est citharizare, opus autem boni citharistae est bene citharizare et similiter est in omnibus aliis. Si igitur opus hominis consistit in quadam vita prout scilicet homo operatur secundum rationem, sequitur quod boni hominis sit bene operari secundum rationem et optimi hominis, scilicet felicitatis, optime hoc facere. Sed hoc pertinet ad rationem virtutis quod unusquisque habens virtutem secundum eam bene operetur, sicut virtus equi est secundum quam bene currit. Si ergo operatio optimi hominis, scilicet felicitatis, est ut bene et optime operetur secundum rationem, sequitur quod humanum bonum, scilicet felicitas, sit operatio secundum virtutem.*

En todo caso, Aquino no considera trivial esta caracterización aristotélica de la felicidad como radicada en la clase de actividad racional que despliega el agente. A juicio de Aquino, ella está ya anticipando que la felicidad radica más en la vida contemplativa que en la activa:

Como la felicidad es el bien principalísimo del hombre, se sigue que esta consiste más en aquello que le compete a lo que es esencialmente racional, que a lo que es racional por participación. De lo cual puede sacarse que la felicidad consiste más en la vida contemplativa que en la activa, y más en el acto de la razón o intelecto que en el acto del apetito regulado por la razón (I, 10, 126, 114-121).⁴³

Este comentario creo que viene también condicionado por la traducción con la que Tomás trabaja. Donde el texto dice, refiriéndose a la parte racional del alma, que “como <también> esta se entiende en dos sentidos, hay que afirmar que es la vida como actividad” (1098a5), la traducción que usa Aquino traduce extrañamente la expresión final “τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον” como “aquella que se ha de postular de acuerdo con la razón” (*eam quae secundum rationem ponendum*). Así, donde una interpretación más natural del texto supone que acá Aristóteles está implícitamente contraponiendo ἐνέργειαν a δύναμις, Aquino supone que la contraposición implícita es entre vida activa y contemplativa.⁴⁴

Más directamente atingente para el tema que estamos desarrollando acá es el hecho de que en su explicación del argumento del *ergon* Aquino observa la relación que esta supuesta función propia guardaría con nuestra forma. Así, para fundamentar la necesidad de que tengamos una operación que nos sea propia, argumenta nuevamente desde la imposibilidad de que haya cosas vanas en una naturaleza que es obra divina.

Le ocurre accidentalmente al hombre el ser tejedor o curtidor, o gramático, o músico, o alguna otra cosa de este estilo. Pero no hay ninguna de estas cosas que no tenga una operación propia. De otro modo, ocurriría que estas cosas le ocurren al hombre ociosa y frustradamente. Pero es mucho más inconveniente el que sea ociosa y frustradamente lo que es de acuerdo con la naturaleza, que está ordenada por la razón divina, que el que lo sea lo que es de acuerdo con el arte, que es ordenado por la razón humana. Por lo tanto, como el hombre es algo que existe de acuerdo con una naturaleza, es imposible que sea naturalmente ocioso, como si no tuviera una operación propia. Hay por lo tanto una operación propia del hombre, como la hay de aquellas cosas que le ocurren accidentalmente. La causa de esto es que cada cosa, sea natural o artificial, es en virtud de alguna forma, la cual es un principio de operación. De ahí que, así

⁴³ Quia igitur felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est, ut magis consistat in eo quod pertinet ad id quod est rationale per essentiam quam in eo quod pertinet ad id quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi, quod felicitas principalius consistit in vita contemplativa quam in activa et in actu rationis vel intellectus quam in actu appetitus ratione regulati.

⁴⁴ De hecho, en nota marginal a este pasaje la edición leonina muestra que la interpretación de Aquino tiene antecedentes en el comentario de san Alberto Magno, mientras que tanto en Averroes como Eustracio de Nicea (que no dependieron de la traducción latina empleada por santo Tomás) interpretan correctamente que acá la oposición es entre acto y potencia.

como cada cosa tiene su ser propio por su forma, así también tenga por esta su operación propia (I, 10, 121, 49-66).⁴⁵

7. El papel máximamente arquitectónico de la Sabiduría y la interconexión entre disciplinas especulativas y prácticas

Cabe preguntarse cómo cuadra santo Tomás esta clase de consideraciones con la tesis de Aristóteles sobre el rol máximamente arquitectónico de la política. Aquino sabe perfectamente que Aristóteles no confunde prudencia y sabiduría. No obstante, en su proemio al *Comentario a la Metafísica* Aquino ha dicho claramente que es la *sapientia* o metafísica la ciencia llamada a ser rectora de todas las demás. En este punto está claramente inspirándose en la afirmación del propio Aristóteles en el capítulo 2 del libro I de esta obra (982b5), y tiene bases también para ello en lo que se dirá en los capítulos 7, 12 y 13 del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Entre estos pasajes, Aquino claramente parece considerar que hemos de dar prioridad a aquellos que sostienen la primacía de la sabiduría, y por consiguiente interpreta de modo acotado el pasaje aparentemente contradictorio del capítulo 2 del libro I de la *Ética a Nicómaco*.

Así, al comentar la afirmación de que el estudio del fin último pertenece entre las disciplinas “a la más determinante y la arquitectónica en más alto grado, y es manifiesto que la política es tal” (1094a27), Tomás introduce un importante matiz. “Ha de saberse que [la ciencia] política se dice que es la principalísima no *simpliciter* sino dentro del género de las ciencias activas que versan sobre las cosas humanas, cuyo último fin es considerado por la política. Pues el fin último de todo el universo lo considera la ciencia divina, que es la principalísima respecto de todas” (I, 2, 31, 193-198).⁴⁶

Esto permite sostener que, para Tomás de Aquino, es posible ciertamente hacer una distinción entre las ciencias prácticas y las especulativas, sin que las primeras sean completamente absorbidas por las segundas. Incluso, como se advierte cuando comenta las consideraciones metodológicas que hace Aristóteles en el capítulo 3 del libro I (1024b11-23), Tomás no ignora las peculiaridades metodológicas que distinguen la racionalidad práctica de la especulativa. Mientras la primera típicamente realiza un ascenso resolutivo que va desde los objetos particulares y compuestos que nos presenta la experiencia hacia los principios universales y simples que capta la inteligencia, la segunda

⁴⁵ Accidit enim homini quod sit textor vel coriarius aut grammaticus vel musicus sive aliquid aliud huiusmodi; sed nihil istorum est quod non habeat propriam operationem, alioquin sequeretur quod huiusmodi otiose et frustra homini advenirent; multo autem magis inconveniens quod sit otiosum et frustra id quod est secundum naturam, quod est ordinatum ratione divina, quam id quod est secundum artem, quod est ordinatum ratione humana; cum igitur homo sit aliquid existens secundum naturam, impossibile est quod sit naturaliter otiosus, quasi non habens propriam operationem; est igitur aliqua operatio hominis propria, sicut eorum quae ei accidunt. Cuius causa est quia unumquodque vel naturale vel artificiale, est per aliquam formam quae est alicuius operationis principium; unde sicut unaquaeque res habet proprium esse per suam formam, ita etiam et propriam operationem.

⁴⁶ Sciendum est autem quod politicam dicit esse principalissimam non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima.

desciende desde los principios generales sobre el obrar humano hacia su aplicación en un determinado contexto particular. Así lo explica acá el propio Aquino:

Puesto que según el arte de la ciencia demostrativa corresponde que los principios sean conformes con las conclusiones, es deseable y preferible que tratando sobre cosas tales (esto es, tan variables) y procediendo desde similitudes, se muestre la verdad primero de un modo grueso, esto es, aplicando los principios universales y simples a lo singular y compuesto en que se da la acción. Pues es necesario en cualquier ciencia operativa que se proceda de un modo compositivo, al contrario de la ciencia especulativa, donde es necesario que se proceda de modo resolutivo, resolviendo los compuestos en principios simples (I, 3, 35, 47-58)⁴⁷.

No obstante, la distinción metodológica en cuestión no supone en ningún caso una autonomía total entre ambos órdenes. A fin de cuentas, Aquino no está ignorando que esos principios universales y simples que la ética aplica al contexto particular dicen relación con un entramado de verdades cuya comprensión y justificación se da en el terreno especulativo.

Aquino claramente se concibe el dominio de la racionalidad práctica como últimamente subordinado al papel rector superior de la sabiduría especulativa. Cuando en el libro VI diga Aristóteles de la sabiduría que es “una ciencia que posee, por decirlo así, lo capital de las cosas más dignas de honor” (1141a20), Aquino considerará que en ese pasaje Aristóteles muestra que de las virtudes intelectuales “la sabiduría es *simpliciter* la principal entre todas” (VI, 6, 1184, 8).⁴⁸ E interpreta ese papel capital abiertamente como un papel directivo y regulador, diciendo que “como por los sentidos que están en la cabeza se dirigen los movimientos y operaciones de todos los otros miembros, así dirige la sabiduría todas las otras ciencias, mientras todas las otras suponen sus principios a partir de esta” (VI, 6, 1184, 19-22).⁴⁹ Es decir, donde Aristóteles parece estar únicamente concediendo una mayor eminencia, Aquino postula también una abierta subordinación reguladora. Y no es la suya una lectura completamente arbitraria, porque al finalizar la sección que compara prudencia y sabiduría dice Aristóteles que la prudencia “no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor [del alma], tal como la medicina no lo es de la salud, pues no se vale de ella, sino que atiende a que se origine, y ordena por tanto, con *vistas a ella, no a ella*” (1145a6). En su comentario, Tomás interpreta el sentido de esta metáfora médica diciendo que “similarmente la prudencia, también la política, no usa de la sabiduría preceptuándole de qué modo deba juzgar sobre

⁴⁷ Et quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, idest tam variabilibus, tractatum facientes et ex similibus procedentes, ostendere veritatem, primo quidem grosse, idest applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus; necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo compositivo, e contrario autem in scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutivo, resolviendo composita in principia simplicia.

⁴⁸ Sapientia sit simpliciter praecipua inter omnes.

⁴⁹ Sicut enim per sensus, qui sunt in capite, diriguntur motus et operationes omnium aliorum membrorum, ita sapientia dirigit omnes alias scientias, dum ab ea omnes aliae sua principia supponunt.

las cosas divinas, sino que preceptúa por ella, a saber, ordenando como pueden los hombres alcanzar la sabiduría” (VI, 11, 1290, 194-198).⁵⁰

Ahora bien, esta subordinación entre disciplinas no implica para Aquino que el conocimiento de la disciplina subordinada sólo sea posible una vez que ya se estudió la ciencia rectora. El orden de fundamentación entre los saberes no se traduce en un correlativo orden pedagógico para su aprendizaje. En lo que se refiere al orden que se ha de seguir en la pedagogía entre las diversas disciplinas, Aquino nos entrega su opinión también en el contexto del comentario al libro VI, diciendo que “será un orden congruente para el aprendizaje que el niño sea en primer lugar instruido en los asuntos lógicos (...); en segundo lugar, se les ha de instruir en las matemática (...); tercero, en las cosas naturales (...); cuarto en las morales, que requieren tanto la experiencia como el ánimo libre de pasiones; quinto en las cosas sapienciales y divinas” (VI, 7, 1211, 202-213)⁵¹. Obsérvese en todo caso que aun posponiendo el aprendizaje de la metafísica al de la moral, este pasaje le antepone a ella el estudio de la física o filosofía natural. Así, el estudio de la filosofía práctica ocupa un lugar intermedio entre el de otras dos disciplinas especulativas, y en ningún caso es presentado como desvinculado del de aquellas. El criterio que sigue Tomás al proponer este itinerario de estudios no es la eventual dependencia o independencia entre los postulados de las diversas disciplinas, sino más bien las peculiares dificultades que cada cual lleva asociadas.

8. Conclusión

Sea por buenos o malos motivos, el hecho es que en la práctica el *Comentario* de Tomás sí supone una constante interacción entre los postulados de la filosofía especulativa y el desarrollo de la reflexión ética. Este carácter no absoluto de la distinción entre la ética y las disciplinas especulativas no impide tal vez que Aquino si conciba, inspirado en Aristóteles, cierta autonomía relativa. Es claro que en su visión la ética no es independiente de la psicología, la cosmología y la metafísica, pero una lectura atenta de sus obras permite concluir que tampoco cree que esta se “deduzca” a partir de aquellas.

Cabe preguntarse cómo encaja esta interpretación de Tomás con lo que se dice en *Analíticos Posteriores* I, 7 (75a38-b6) sobre la improcedencia de saltarse de un género a otro en las demostraciones, unido con la distinción *Metafísica* VI, 1 entre el género de objeto sobre el que versan las disciplinas teórico-especulativas, técnico-productivas y práctico-morales. Aquino también conoce y comenta estos pasajes (I, 15 y VI, 1 respectivamente), pero excedería los objetivos del presente trabajo entrar al detalle de como los interpreta y discutir la viabilidad de dicha interpretación. En todo caso, también en la literatura más

⁵⁰ Prudentia etiam politica, non utitur sapientia praecipiens illi qualiter debeat iudicare circa res divinas, sed praecipit propter illam, ordinans scilicet qualiter homines possint ad sapientiam pervenire.

⁵¹ Erit ergo hic congruus ordo addiscendi, ut primo quidem pueri logicalibus instruantur (...); secundo autem instruendi sunt in mathematicis (...); tertio autem in naturalibus (...); quarto autem in moralibus, quae requirunt et experientiam et animum a passionibus liberum, ut in primo habitum est; quinto autem in sapientialibus et divinis.

reciente hay quienes cuestionan que de hecho esta sea la lectura correcta el pasaje de los *Analíticos Posteriores*, y que incluso si lo es no refleja realmente el modo de proceder del propio Aristóteles en el resto de sus obras.⁵²

Probablemente, Aquino admite esta interacción teniendo en consideración el hecho de que en los *Analíticos Posteriores* Aristóteles deja abierta la puerta para la demostración a través de disciplinas en la medida en que haya una confluencia en el género, y si bien Tomás es claro en que el ente no es propiamente un género pareciera que la unidad analógica que le atribuye hace posible una cierta convergencia del objeto de las disciplinas prácticas, productivas y especulativas (todas ellas versan sobre cosas que en cierto modo son), y por consiguiente no es imposible que la metafísica, en cuanto ciencia del ente en cuanto ente, tematice principios que son transversales a estos tres tipos de racionalidad. Esto parece verse reforzado por el hecho de que en los diversos casos en que acá lo hemos visto traer a colación principios inmediatamente pertenecientes al orden de la física o la psicología, Aquino retrotrae esos principios hacia un horizonte de consideración que es más propiamente metafísico. Lo que fundamenta su ética no son consideraciones de orden biologicista sobre la psicología humana, sino más bien consideraciones generales de orden ontológico y teológico.

Esto se ve con claridad al menos en los pasajes del *Comentario* al libro I que hemos estado repasando en este trabajo. Cuando Aquino invoca la teleología natural como fuente de normatividad transversal a toda la naturaleza, remite luego esta última al gobierno providente de Dios sobre el universo. Para defender la unidad del fin último, Tomás nos remite también a la inexistencia de deseos vanos y la unidad de la naturaleza humana, principios estos cuya discusión parece también ser algo que pertenece más propiamente a la metafísica. La remisión de los bienes particulares al Bien absoluto subsistente no es sino una instancia de su doctrina más general sobre la participación de todas las cosas en el ser. En cuanto a su lectura del argumento del *ergon*, vimos que esta no se aparta demasiado de la que hacen quienes suponen una autonomía entre las disciplinas prácticas y especulativas, pero que sin embargo queda también completada y encuadrada desde la óptica de la consideración general de la naturaleza como obra divina. Finalmente, en lo que se refiere a las afirmaciones del propio Aristóteles sobre la relación entre prudencia y sabiduría, queda muy claro que lo que para Aquino tiene el papel arquitectónico *simpliciter* no es cualquier disciplina teórica, sino específicamente la metafísica. Hemos visto no obstante que la atribución de ese papel rector a la metafísica no implicaría para el Aquinate una negación de las peculiaridades metodológicas de la ética ni supone tampoco que su aprendizaje sólo sea posible una vez estudiada la metafísica.

En la sección inicial citamos a autores recientes, como Finnis, Grisez, Rhonheimer o McInerny, que han defendido, con cierta plausibilidad, una

⁵² Cfr. Lindsay Judson, "Aristotle and Crossing the Boundaries between the Sciences", *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 101, n° 2 (2019): 177–204, <https://doi.org/10.1515/agph-2019-2005>.

eventual autonomía del razonamiento práctico en Tomás de Aquino. Con ello quieren decir que el punto de partida para dicho razonamiento en Aquino son ciertos bienes que a la razón se le presentan de un modo inmediato como adecuados para nuestro perfeccionamiento, y la consiguiente conveniencia de realizar las acciones que conducen a la promoción de dichos bienes humanos básicos. Constatamos el carácter intrínsecamente valioso de dichas cosas sin necesidad de deducir su valor desde consideraciones de orden antropológico o metafísico. Pero una cosa es ese ejercicio de la deliberación práctica por el que gobernamos la propia conducta en primera persona, y otra distinta la elaboración especulativa de una auténtica ética, es decir, una teoría robusta y bien justificada sobre la clase de conducta que perfecciona al agente humano. Es en este otro nivel que Aquino pensará que algunos de los principios que la deliberación práctica da por sobreentendidos pueden y deben ser especulativamente tematizados y justificados desde su encuadre con una reflexión más profunda sobre quiénes somos, de dónde venimos y cuál es nuestro lugar en el universo.

En suma, la lectura tomista de la ética aristotélica claramente la encuadra dentro de esa perspectiva más amplia, y creo que en general aquel encuadre, incluso si eventualmente implica exceder el texto del propio Aristóteles, es beneficioso para la fundamentación, desarrollo y enriquecimiento de su propuesta. Prudencia y sabiduría no pueden ser confundidas, pero tampoco corresponde establecer una división tajante que las convierta en compartimentos estancos incomunicados: ni se es plenamente sabio si no se tiene capacidad para gobernar la propia vida, ni se puede tener una comprensión cabal de cómo se ha de gobernar correctamente la propia vida si falta por completo cierta visión sapiencial del universo y de nuestra propia identidad.

Referencias

Fuentes

- Aquino, Tomás de. *Sancti Thomae de Aquino opera omnia, Tomus XLVII: Sententia Libri Ethicorum Volumen I*. Roma: iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum praedicatorum, 1969.
- Aquino, Tomás de. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Traducido por C. I. Litzinger, O. P. Editado por J. Kenny, O. P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964.
- Aquino, Tomás de. *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*. Traducido por F. R. Larcher, O.P. Editado J. Kenny, O.P. Albany: Magi Books, 1970.
- Aquino, Tomás de. *Commentary on the Metaphysics*. Traducido por J. P. Rowan. Editado por J. Kenny, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1961.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Traducido por Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihue/Universidad Adolfo Ibáñez, 2020.
- Aristóteles. *Ethica Nicomachea. Translatio R. Grosseteste Loncolniensis B. Recensio Recognita*. Editor por R. A. Gauthier. Leiden: Brill, 1973.

Literatura secundaria

- Brague, Rémi. *La sabiduría del mundo*. Traducido por José Antonio Millán Alba. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
- Brams, Jozef. "The Revised Version of Grosseteste's Translation of the Nicomachean Ethics" *Bulletin de Philosophie Médiévale* 36 (1994): 45–55.
- Finnis, John. "Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2 de Diciembre del 2005, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/aquinas-moral-political/>.
- Geach, Peter. "History of a Fallacy." En *Logic Matters*, 1–13. Oxford: Blackwell, 1972.
- Gómez Lobo, Alfonso. "La fundamentación de la ética aristotélica." *Anuario Filosófico* 32, nº1 (1999): 17–37. <https://doi.org/10.15581/009.32.29593>.
- Grisez, Germain G. "The First Principle of Practical Reason." En *Aquinas*, 340–382. London: Palgrave Macmillan UK, 1969. https://doi.org/10.1007/978-1-349-15356-5_16.
- Huneus, Clemente. "La simplicidad divina y la unidad del fin último. Un argumento desde Boecio". En *Filosofía en el Medioevo: Dossier de investigación actual en Latinoamérica*, editado por Celina A Lértora Mendoza e Ignacio Pérez Constanzó, 40–54. Buenos Aires: Ediciones RLFM, 2020.
- Irwin, T. H. "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics". En *Essays on Aristotle's Ethics*, editado por Amélie Oksenberg Rorty, 35–54. Berkeley: University of California Press, 1980. <https://doi.org/10.1525/9780520340985-006>.
- Irwin, T. H. *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume I: From Socrates to the Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Irwin, T. H. "Historical Accuracy in Aquinas's Commentary on the Ethics". En *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, editado por Tobias Hoffman, Jren Miller y Matthias Perkams, 13-32. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Judson, Lindsay. "Aristotle and Crossing the Boundaries between the Sciences". *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 101, nº 2 (2019): 177–204. <https://doi.org/10.1515/agph-2019-2005>.
- Korsgaard, Christine M. "Aristotle and Kant on the Source of Value." *Ethics* 96, nº 3 (1986): 486–505.
- Korsgaard, Christine M. "Aristotle on Function and Virtue". *History of Philosophy Quarterly* 3 nº3 (1986): 259–79.
- Kraut, Richard. "Nature in Aristotle's Ethics and Politics". *Social Philosophy and Policy* 24 nº 2 (2007): 199–219. <https://doi.org/10.1017/S0265052507070227>.
- McInerny, Ralph. "God and Ethics according to Aquinas". En *Christian Theism and Moral Philosophy*, editado por Michael Beaty, Carlton Fisher y Mark Nelson, 33-46. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1998.
- Monan, J. Donald. *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Oderberg, David S. "On an Alleged Fallacy in Aristotle". *Philosophical Papers* 27, nº 2 (1998): 107–18. <https://doi.org/10.1080/05568649809506580>.
- Rhonheimer, Martin. "Practical Reason, Human Nature, and the Epistemology of Ethics John Finnis's Contribution to the Rediscovery of Aristotelian Ethical Methodology in Aquinas's Moral Philosophy: A Personal Account". *Villanova Law Review* 57, nº5 (2012): 873–87.
- Taylor, C. C. W. "Review: Aristotle on Moral Knowledge". *The Classical Review* 20, nº2 (1970): 164-167.

El autor

Clemente Huneus es magister y doctorando en Filosofía por la Universidad de los Andes (Chile) y docente de la Escuela de Humanidades de la Universidad Gabriela Mistral (Chile). chuneus@miuandes.cl



Foundations for a Theological Aesthetics in Thomas Aquinas

Fundamentos para una estética teológica en Tomás de Aquino

 **Alice M. Ramos**

St. John's University-New York
EE.UU.

ramosa@stjohns.edu

Summary

1. Introduction
2. Creation as Revelatory of its Maker and Reasons for Man's Obscured Vision
3. The Incarnation as the Remedy for Man's Obscured Vision
4. Conclusion: The *Parousia*

Abstract: God's self-revelation in the universe is due to His creation of all things through the Word or the *Logos*; creation so conceived is revelatory or expressive of its maker. It is the case, however, that the images and traces of God's presence in the universe are not always perceived, leading at times to his denial. We will then investigate some of the reasons or causes for man's obscured vision. Man's vision or understanding requires healing if he is to attain his final end, and so we will speak of the need of the Incarnation which makes possible not only the restoration of man's vision or understanding but also that most sublime elevation of the human person to a participation in God's very life. And this process of divinization will also have repercussions for the state of the universe, since at the end of time the universe will be made a fitting dwelling place for men so perfected. My interest, then, will be in the three stages of salvation history: creation, redemption, and the *parousia*. At each of these stages we will see how beauty is at work, for God intends his creation to be ultimately a definitive theophany, a manifestation of God's glory, of his beauty.

Keywords: Beauty, Creation, Human Vision, the Incarnation, the *Parousia*

Resumen: Dios se revela en el universo porque todo ha sido hecho por la Palabra o por el *Logos*; la creación así concebida revela o expresa a su Hacedor. Sin embargo, las imágenes o los rastros de la presencia de Dios en el universo no siempre son percibidos por el hombre. Veremos en este trabajo algunas razones por la visión oscurecida del hombre. La visión o el entendimiento de la persona humana requieren sanación si el hombre ha de llegar a su perfección. Se precisa de la encarnación para restaurar la visión o el entendimiento humano y también para la elevación de la persona humana a

una participación en la vida de Dios. El proceso de divinización repercutirá en el estado del universo, ya que el universo se convertirá en un lugar propicio para acoger a los hombres que hayan llegado a su perfección. Se tratarán por lo tanto las tres etapas de la historia de la salvación: la creación, la redención, y la *parusia*. En cada una de ellas se verá como la belleza o la falta de belleza se manifiestan, ya que Dios ha querido que su creación sea una teofanía, es decir, una manifestación de su gloria, de su belleza.

Palabras Clave: Belleza, Creación, Visión humana, Encarnación, *Parusia*

1. Introduction

In the introduction to the first volume of *The Glory of the Lord*, Hans Urs von Balthasar indicates that theology need not renounce aesthetics for if it did, theology would then be giving up not only a good part of itself, but perhaps the best part.¹ While we generally attribute a concern for the beautiful to the Franciscan tradition, Thomas Aquinas's thought is not often viewed in this way. Indeed, some scholars argue that for Aquinas the beautiful is not a transcendental, as are the true and the good, although there are other scholars who refute this claim, or who take as a given the transcendental of the beautiful.²

Balthasar refers however to the beauty that radiates from the works of Anselm, Albert the Great, Bonaventure, and Thomas Aquinas because the human spirit of each one of these philosopher-theologians has been supernaturally transformed. In fact, Balthasar says that these men were "ecstatics," that is, they were "caught up and drawn into the unity of enthusiasm and holiness."³ The latter has been associated with beauty and expressions such as "the beauty of holiness"⁴ have been used, so that if the thinkers mentioned here were interiorly transformed by grace and thus participated in holiness, in moral or spiritual beauty, then it follows that the works of these men also radiate the beauty of their holy lives.

In addition, however, to the beauty which is expressive of a holy life and of that life's works, we may be able to apply Balthasar's conception of a theological aesthetics to Aquinas's work. For Balthasar, such an aesthetics must be developed in two phases: first, a theory of vision which is a theory about the perception of the form of God's self-revelation, and secondly, a theory of rapture which deals with the incarnation of God's glory and man's elevation to

¹ Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, Volume I: *Seeing the Form*, trans. Erasmo Leiva-Merikakis (San Francisco-New York: Ignatius Press-Crossroad, 1982).

² See Jan Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas* (Leiden: Brill, 1996), especially his chapter on beauty as a "forgotten transcendental,"—phrase that he takes from Étienne Gilson. See also Christopher Scott Sevier, *Aquinas on Beauty* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2015), and Armand A. Maurer, *About Beauty: A Thomistic Interpretation* (Houston, Texas: Center for Thomistic Studies, 1983).

³ Balthasar, *The Glory of the Lord*, 78.

⁴ See John Saward, *The Beauty of Holiness and the Holiness of Beauty: Art, Sanctity, and the Truth of Catholicism* (San Francisco: Ignatius Press, 1997).

participate in that glory.⁵ My intention in this essay will not be to concentrate on Balthasar's own development of these two phases of his theological aesthetics—although I draw inspiration from his magisterial work—but to see, as has been mentioned, how they may be applied to the work of Thomas Aquinas. I will maintain that God's self-revelation in the universe is due to God's creation of all things through the Word or the *Logos*; creation so conceived is revelatory or expressive of its maker. It is the case, however, that the images and traces of God's presence in the universe are not always perceived, leading either to the denial of the attainment of knowledge of God or to the denial of God's very existence, thus to agnosticism or to atheism. This will lead us to investigate some of the reasons or causes for man's obscured vision. Man's vision or understanding requires healing if he is to attain his final end, and so we will speak of the need of the Incarnation which makes possible not only the restoration of man's vision or understanding but also that most sublime elevation of the human person to a participation in God's very life. As the Church Fathers would say, God became man so that man could become divine.⁶ And this process of divinization will also have repercussions for the state of the universe, since at the end of time the universe will be made a fitting dwelling place for men so perfected. My interest, then, will be in the three stages of salvation history: creation, redemption, and the *parousia*. At each of these stages we will see how beauty is at work, for God intends his creation to be ultimately a definitive theophany, a manifestation of God's glory, of his beauty. While the full development of this topic far exceeds the scope of an essay, my intention here will be to present briefly how beauty appears at each stage of salvation history and how the perception of beauty is either impeded or made possible.

2. Creation as Revelatory of its Maker and Reasons for Man's Obscured Vision

The metaphor of the divine artist is often used by Aquinas to describe and understand God's creative activity. Since art has traditionally been associated with the creation of what is beautiful, Aquinas says that no one takes pains to make an image or a representation except for the sake of the beautiful.⁷ God as artist creates things that are beautiful and good and are, moreover, expressive or representative of himself, for as Pseudo-Dionysius tells us God is the supersubstantial or superessential Beauty.⁸ Since a perfect agent acts by virtue of love for what it possesses, it may be said that from a love of his own beauty,

⁵ Balthasar, *The Glory of the Lord*, Introduction to Volume I, 125. According to Balthasar, the double and reciprocal *ekstasis*, that is, God's going out of Himself to man, and man's going out of himself to God, constitutes the content of dogmatic theology, which may be presented as a theory of rapture. See 126.

⁶ See for example St. Athanasius, *Oratio II contra Arianos*, 70: PG 26, 425 B—426 G, quoted in John Paul II, *Novo Millennio Ineunte* (Boston: Pauline Editions, 2001), n. 12, p. 32.

⁷ Thomas Aquinas, *In De divinis nominibus*, trans. Vernon J. Bourke, in *The Pocket Aquinas*, ed. Vernon J. Bourke (New York: Washington Square Press, 1960), chap. 4, lect. 5-6, 273. Hereafter cited as Thomas Aquinas, *In De div. nom.*

⁸ *Ibid.*, 269.

God wishes to communicate his likeness to others and so multiply his beauty as far as possible.⁹

According to Aquinas, Pseudo-Dionysius makes clear what the meaning of beauty consists in: the Areopagite indicates that when God makes beings participants in beauty he is “the cause of harmony and brilliance” in all things.¹⁰ As the source of light, God shares his luminosity with all things, such that through a participation in light things are rendered beautiful.¹¹ And as the cause of harmony, God calls all things to himself. Therefore God is not only the efficient cause but also the final cause of all, since all things are turned toward him as to their end.¹² It is interesting to note here that beauty in Greek is derived from *kalos*, which means ‘to call’;¹³ beauty thus calls out to things attracting them to itself and evoking a response of love, for as Augustine asks, “Do we love anything but the beautiful?”¹⁴

In addition, things are also ordered among themselves. Aquinas explains this type of order when he says, “[God] gathers all things to the same in all. . . . The higher things are present to the lower by participation, while the lower things are in the higher by eminence, and thus all things are in all. . . . from the fact that all things are found in all by some order it follows that all things are ordered to the same ultimate thing.”¹⁵ All things have something in common with all and the different parts of the whole are mutually adapted to each other and help one another such that higher things give perfection to lower things.¹⁶ There is moreover a due proportion among the parts of the whole such that there is constituted one universe of things, where “without any gap some members follow after others as long as the course of this world lasts.”¹⁷ There is then a diversity of beings and forms that are all harmoniously arranged and resplendent with varying degrees of light and intelligibility, and they all constitute an ordered unity of things, a cosmos whose order, according to Aquinas, is their chief beauty.¹⁸

In comparing God to an artist, Aquinas tells us that the knowledge of God is to his creatures as the knowledge of the artist is to the things made by his art.¹⁹ Just as the artist produces his work through the idea or word conceived in his

⁹ Ibid., 273.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., 270.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. Examples of how the higher are in the lower and the lower in the higher can be given: reason is participated in by that which is lower as can be seen in the estimative sense, and the lower forms are found in the higher, such that what the lower forms can do the higher forms can do also.

¹⁴ Augustine of Hippo, *Confessions*, trans. J. G. Pilkington, in *Basic Writings of St. Augustine*, 2 vols., ed. Whitney J. Oates (New York: Random House, 1948), IV, xiii, quoted in Monroe C. Beardsley, *Aesthetics from Classical Greece to the Present, A Short History* (Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1966), 92.

¹⁵ Thomas Aquinas, *In De divinis nominibus*, 270.

¹⁶ Ibid., 276.

¹⁷ Ibid., 277.

¹⁸ See Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* III, 71. Romae, Garroni, 1926.

¹⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 8, resp. Romae, De propaganda fide, 1888.

intellect and through the love of his will for that work, so also Aquinas speaks of God's creative activity: every creature is thought and willed by God. The knowledge of God as the cause of things is united to his will and thus this knowledge is usually called, according to Aquinas, the knowledge of approbation.²⁰ It may be said that this type of knowledge is evinced in the Book of Genesis where upon creating God approves of his work: he sees or knows that what he has created is good, very good, that it is indeed beautiful to contemplate and fills the seer with joy.

Aquinas also emphasizes the role of the *Logos* or Divine Word in creation—the Word is the perfect reflection or Image of God and as such this Word is said to be beautiful.²¹ Since all things have been created through the Word, through the Divine Idea which is also Divine Wisdom or Divine Truth, they participate through their being and their form in the beauty of the perfect Image of God.²² All creatures are then either images or traces of God's wise artistry.²³ The human person is especially favored as she has been made in the image of God—*imago Dei*—and as such imitates the exemplary cause that is the Divine Word. Moreover, through the person's own thoughtful and loving activity, it may be said that she is called to cooperate in perfecting the universe, that is, in giving the universe or the part of the universe that is assigned to her, its final form. Since Aquinas says that form is “a participation in the divine brilliance,”²⁴ brilliance being a feature of beauty, the human person is called then in a sense to beautify the universe, imitating as it were the divine artist. The human being's work is thus a participation in God's creative activity which is the cause of beautiful and good things.

While Aquinas did not write a treatise on beauty, his remarks on beauty which are scattered throughout his corpus are important for the relationship of beauty to word and to light. The Christian appropriation of both Plato and Dionysius in Aquinas's work enables us to situate in the Creator God and more specifically in the divine Word the origin of what may be termed the call of beauty. It is by the creation of all things through the Word or *Logos*, through whose luminous being everything is intelligible and participates in the beauty and light of the Word that all things are called into existence and are also called to return to the Word in whom is found the idea and measure of all things.²⁵ When Aquinas refers to the essential attributes of the divine Persons, *species* or beauty is appropriated to the Son or the Word; Aquinas also applies the three conditions of beauty to the Son, that is, integrity or perfection, due proportion or harmony,

²⁰ Ibid.

²¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8, resp. See also Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 1, ad 2.

²² Ibid.

²³ See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 7, resp. See also Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 93 on the production of man who is said to be made “to the image and likeness of God.”

²⁴ Thomas Aquinas, *In De div. nom.*, chap. 4, 272.

²⁵ See my Alice M. Ramos, *Dynamic Transcendentals: Truth, Goodness, and Beauty from a Thomistic Perspective* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2012), chap.2: Aquinas on Measure, 27-46.

and brightness or clarity.²⁶ And regarding the third property, Aquinas says, “The third agrees with the property of the Son, as the Word, which is the light and splendor of the intellect, as Damascene says (*De Fide Orthod.* iii. 3). Augustine alludes to the same when he says (*ibid.*): “As the perfect Word, not wanting in anything, and, so to speak, the art of the omnipotent God.”²⁷

The Word is then the *species* that makes all things *speciosa* or beautiful. Reference must be made here to the forms of things which are likenesses of the first agent and “are traced back to the first agent as to an exemplar principle.”²⁸ Forms through which things have being are a participation in the divine clarity or light of beauty, as said above. And it is in function of their proper intelligible character, in function of their proper form that particular things are beautiful.²⁹ Moreover, the form participates in the act of being which is had in plenitude only in God. And the actuality of each thing is in some way its own light.³⁰ According to Aquinas, “[E]ach thing is known through its own form and inasmuch as it is in act. Hence, in the measure in which something has form and act, to that extent it has light. Thus, things which are acts, indeed, but not pure [act] are lucent, but are not light. But the divine essence, which is pure act, is light itself. (. . .) God lives in his own [domain], and this light is inaccessible, that is, is not visible to the fleshly eye, but intelligible.”³¹ From what Aquinas says here it is evident that God is light in a proper sense, not merely in a metaphorical sense.³² From God as the source of light, through God’s Word, an order of being, a hierarchical order of forms, is made. Because of their luminosity and clarity, so characteristic of beauty, then, the forms of things ‘call’ out to our senses and intellect to be received and experienced.

It is then through the luminosity and intelligibility of beings, of their forms, that we should be able to know the Creator, to perceive something about him in his creation. The beauty of things that proceed from the divine mind is meant to be known and contemplated by the human mind³³ and is meant to give us some knowledge, however little, of the Creator. For God has left, so to speak, his signature on creation just as an artist leaves his signature on his work. From the actualized forms of things we should then be able to reason to the Form of all

²⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8, resp.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Thomas Aquinas, *Commentary on the Sentences*, ed. P. Mandonnet (Paris: P. Lethielleux, 1929), 2.1.1.1 ad 5, quoted in Lawrence Dewan, *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*, The Aquinas Lecture, 2007 (Milwaukee: Marquette University Press, 2007), 44. See Latin at n. 111, p. 88 of Dewan.

²⁹ Thomas Aquinas, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera (Rome-Turin: Marietti, 1950), 4.5 (349), quoted in Dewan, *St. Thomas and Form*, 89.

³⁰ Thomas Aquinas, *In de causis*, prop. 6, n. 168, quoted in my article: Alice M. Ramos, “The Divine Ideas and the Intelligibility of Creation : A Way Toward Universal Signification in Aquinas,” *Doctor communis* 44, no. 3 (September-December 1991): 250.

³¹ Thomas Aquinas, *Super Primam epistolam b. Pauli ad Timotheum lectura*, ed. R. Cai (Turin: Marietti, 1953), 6.3, quoted in Dewan, *St. Thomas and Form*, 61.

³² See Kevin F. Doherty, “St. Thomas and the Pseudo-Dionysian Symbol of Light,” *The New Scholasticism* 34, no. 2 (1960): 170-89.

³³ See Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. 1, a. 2, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1970. where Aquinas speaks of the transcendentality of truth, but which can also be applied to beauty as the latter encompasses both the true and the good.

forms who is Beauty itself. According to Aquinas, it is because man is *capax entis*, that is, capable of knowing things, that he is also *capax Dei*, that is, capable of knowing God. It is precisely this ascent from the knowledge of beautiful and good things in the universe that should lead to the knowledge of God. This way of knowing is made possible by natural reason, unaided by faith. But the perception of forms does not always yield knowledge of God.

There is a scriptural passage from the Book of Wisdom, which speaks precisely about the beautiful and good things in the world and which cautions us against the folly of idolatry, whereby creatures which are images and traces of the divine become idols or false gods for us and so do not enable us to raise our minds to God. According to this passage, from the good things that are seen in the universe, we should be able to recognize the divine artist, “for from the greatness and beauty of created things comes a corresponding perception of their Creator.”³⁴ However, because we take inordinate pleasure in the beauty of earthly things or of the heavens, we are dazzled by their outward splendor, unable to see beyond them and transcend appearances, and thus forfeit knowledge of their creator, the author of beauty. We are so amazed by the power of the things of nature—of fire, wind, and water—that we cannot raise our vision to the infinite power of the one who formed them and gave them being. Rational creatures have the capacity to know so much in their investigation of the cosmos, and yet they may fail to attain knowledge of the Lord of the universe.³⁵ The Wisdom passage is emphatic about our capacity to know by natural reason the Creator of Beauty from our knowledge of good and beautiful creatures, just as we find that in Aquinas’s fourth way the human mind can ascend from creatures that are lower beauties or that participate in beauty to their cause, that is, to the maximum or absolute Beauty.³⁶ So emphatic is the Wisdom passage that it calls those people who are ignorant of God “foolish by nature.”³⁷ The foolish man is unwise, imprisoned, we might say, like Plato’s prisoner of the cave who only sees the shadows of reality, chained by loves that distort his vision of the real.

In speaking of folly, Aquinas interestingly opposes it to wisdom. According to Aristotle, whom Aquinas cites, it belongs to wisdom to consider the highest cause.³⁸ And to know God who is simply the highest cause is to be wise simply, for the wise man or the spiritual man, as he is also called, judges all things and is able to order them according to divine rules.³⁹ Now wisdom is in the intellect and its act is to judge rightly;⁴⁰ it is an intellectual virtue which pronounces right judgment about divine things once reason has made its own inquiry.⁴¹

³⁴ Wisdom 13:5.

³⁵ See Wisdom 13:1-9.

³⁶ See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, resp.

³⁷ Wisdom 13:1.

³⁸ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 1, resp. Aquinas cites Aristotle, *Metaph.* i. 2.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2, resp.

⁴¹ *Ibid.*

Folly too is in the intellect, according to Aquinas, for a fool fails in judgment regarding the highest cause and thus lacks the discernment that enables the wise man to rightly judge things and causes.⁴² Whereas the wise man has an “acute and penetrating” sense of judgment, the fool’s sense is on the contrary “dulled.”⁴³ As Aquinas says, “Folly denotes dullness of sense in judging, and chiefly as regards the highest cause, which is the last end and the sovereign good.”⁴⁴ That a man should contract dullness in judgment is explained chiefly in this way, “by plunging his sense into earthly things, whereby his sense is rendered incapable of perceiving Divine things, according to 1 Cor. 2:14, *The sensual man perceiveth not these things that are of the Spirit of God*, even as sweet things have no savor for a man whose taste is infected with an evil humor: and such like folly is a sin.”⁴⁵ Aquinas makes clear that folly is caused when the spiritual sense is dulled and so becomes incapable of judging spiritual things, and that this sense is plunged into earthly things principally, as he says, “by lust, which is about the greatest of pleasures; and these absorb the mind more than any others.”⁴⁶ The mind, then, is drawn to disordered loves and cannot therefore rise to God by recognizing the beauty of creation as revelatory of its maker.

Folly or that dullness of sense in judging, of which Aquinas speaks, is a sin; and it is precisely sin which causes man to be slow or unfit for perceiving the presence of God in the universe and for thus seeing or contemplating the truth.⁴⁷ In addition to personal sins, there is that original sin which gives rise in man to a new way of seeing things: no longer does man participate in God’s vision of the world, seeing things as God sees them, seeing them as marvelous gifts to behold and to respect, as what is very good, indeed, truly beautiful—gifts which represent so magnanimous a Giver.⁴⁸

It seems appropriate here to return to Balthasar and to what he says regarding vision—the vision to which God calls us because we are beings that are seen in God himself.⁴⁹ In developing a theory of vision as to how we perceive the form of God’s self-revelation or of God’s presence, Balthasar makes reference to

⁴² Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 46, a. 1, resp. See also Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2, s.c.

⁴³ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 46, a. 1, resp.

⁴⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 46, a. 2, resp.

⁴⁵ Ibid. According to Bernard of Clairvaux, “A wise man is one who savors all things as they really are.” The wise man knows then the real, unlike the fool whose sense of judgment is dulled and cannot therefore “savor” the real. See the cover of Josef Pieper, *Living the Truth* (San Francisco: Ignatius Press, 1989), where this quote appears.

⁴⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 46, a. 3, resp. In this same article, in the reply to objection 3, Aquinas says, “. . . the folly which is caused by a spiritual impediment, viz., by the mind being plunged into earthly things, arises chiefly from lust.”

⁴⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 46, a. 2, ad 3.

⁴⁸ See my article Alice M. Ramos, “Foundations for a Christian Anthropology,” *Anthropotes*, V, n. 2 (December 1989): 241-242. While this article is centered on John Paul II’s theology of the body, what I say there is applicable here. John Paul II’s thought is indebted not only to phenomenology and personalism but also to Thomas Aquinas.

⁴⁹ Balthasar, *The Glory of the Lord*, 400. Balthasar makes reference to philosophers, theologians, and to the poet Paul Claudel in delineating some of the main concerns of a Christian anthropology.

Origen's doctrine of the spiritual senses. As a result of sin, Origen indicates that Adam's spiritual eye for God is closed, while at the moment of original sin his sensory eye is opened.⁵⁰ The eye is said to see from the heart or from what it loves;⁵¹ if reason submits to God, in loving obedience to him, then the eye of the soul will see, understand, and judge from love of God, but if the eye of the soul does not submit to God and is led rather by self-love, then it will not see things as they derive from God and will not be able to perceive God and divine things. The senses will therefore need to be spiritualized if they are to be capable of perceiving forms as revelatory of their creator and of perceiving absolute beauty. Since the senses and the knowledge we acquire through them are needed for the understanding and the judgment of the intellect, they too will need to be purified just as the intellect and the will need purification and conversion if we are to ascend from the beauty of the forms in the universe to their maker. Human nature wounded by sin needs to be transformed and renewed by participating once again in the life and vision of God. But for human beings to perceive the results of God's thoughtful and loving activity in the universe, their senses, mind, and will must be attuned to the real, and as Balthasar says, this can only happen if a habit of the mind is present which according to him involves "the trinity of faith, love, and hope," and ultimately grace.⁵² Perception and understanding thus require an ethics or an asceticism of cognition, and most importantly the infusion of grace.⁵³

3. The Incarnation as the Remedy for Man's Obscured Vision

It is precisely, then, the Incarnation which effects the transformation and renewal of human nature. Just as the senses become worldly through the fall of the first man, they become heavenly, as Balthasar puts it, through the conferral of grace which is a participation in God's very life.⁵⁴ Only Christ, the God-man, makes possible the renewal of man such that the old man—the man made old by sin—becomes the new man, thus acquiring new senses or spiritual senses.⁵⁵ God's love manifested in Christ, in his Son, is meant therefore to reorient our senses, our affections, and all our other powers, so that we may truly live giving glory to God, making him known, through our words and actions.⁵⁶ The senses and the mind of the human person need therefore to be formed according to the form of Christ. The spiritualization of the senses and ultimately of man's mind is needed if man is to perceive the relation between

⁵⁰ *Ibid.*, 369.

⁵¹ *Ibid.*, 392.

⁵² Balthasar, *Love Alone*, trans. Alexander Dru (New York: Herder and Herder, 1969), 61.

⁵³ See my Alice M. Ramos, *Dynamic Transcendentals*, 58. While I do not mention 'grace' in this section of my book, I do speak of an 'asceticism of cognition.'

⁵⁴ Balthasar, *The Glory of the Lord*, 370.

⁵⁵ *Ibid.*, 370-72.

⁵⁶ That man act as Christ, with his powers transformed by Christ, will enable man to live as Christ. Such action gives glory to God, thus bringing about beauty in the universe and in man himself. As St. Irenaeus says, "The glory of God is man alive," *Adv. Haer.* IV, 20, 5-7, quoted in Karol Wojtyła-John Paul II, *Sign of Contradiction* (New York: The Seabury Press, 1979), 183.

the forms of the universe and the Form of forms from which they have their source. In his *Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians*, Aquinas shows how putting on the form of Christ, putting on his mind, renders our senses spiritual so that we are able to perceive the beauty of God and of his works:

[Paul] says, therefore: Be humble, as I have said; hence *have this mind among yourselves*, i.e., acquire by experience the mind which you *have in Christ Jesus*. It should be noted that we should have this mind in five ways according to the five senses: first, to see His glory, so that being enlightened, we may be conformed to Him: "Your eyes will see the king in his beauty" (Is. 33:17); "And we all, with unveiled face, beholding the glory of the Lord, are being changed into his likeness from one degree of glory to another" (2 Cor. 3:18); secondly, to hear His wisdom, in order to become happy: "Happy are these your servants, who continually stand before you and hear your wisdom" (1 Kgs. 10:8); "As soon as they heard of me they obeyed me" (Ps. 18:44). Thirdly, to smell the grace of His meekness, that we may run to Him: "Your anointing oils are fragrant... draw me after you" (Cant. 1:3); fourthly, to taste the sweetness of His mercy, that we may always be in God: "Taste and see that the Lord is good" (Ps. 34:9); fifthly, to touch His power, that we may be saved: "If I only touch his garment, I shall be made well" (Mt. 9:21).⁵⁷

Putting on the mind or form of Christ effects, then, our being in conformity with him and thus gives us his sensibility, spiritualizing our senses such that by seeing his light and glory, a light which enlightens our mind and senses we are also enabled to share this light with others; by hearing his wisdom and obeying it, we submit our mind to him; by being attracted and drawn to his fragrance, the *bonus odor Christi*, others can also sense this fragrance in us; and by touching his power which makes us whole again, we are given that integrity or perfection which is characteristic of the beautiful.

God's going out of himself in Christ to man requires that man also go out of himself to God in his response of faith, hope, and charity; this going out of self or *ekstasis* is what Balthasar calls the theory of rapture, which follows his theory of vision.⁵⁸ As Christ humbles himself, so man must humbly submit his mind, heart, and senses to Christ; only in this way can man really put on the mind of Christ. In speaking of Christ's humility, Aquinas says, "The manner and the sign of his humility is obedience, whereas it is characteristic of the proud to follow their own will, for a proud person seeks greatness. But it pertains to a great thing that it not be ruled by something else, but that it rule other things; therefore, obedience is contrary to pride."⁵⁹ Since the lower powers of Adam and Eve were ordered by reason, their sin was not one of

⁵⁷ Thomas Aquinas, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians*, trans. F. R. Larcher, OP (Albany, NY: Magi Books, Inc., 1969), 2:6. Html-formatted by Joseph Kenny, OP. <https://dhspriority.org/thomas/SSPhilippians.htm> This text from Aquinas is also cited by Balthasar in his Balthasar, *The Glory of the Lord* in a different translation, 379-80. Balthasar mentions that Aquinas is influenced by Origen; see n. 185, p. 380.

⁵⁸ See n. 5 above.

⁵⁹ Thomas Aquinas, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians*, 2:6.

concupiscence but rather of pride, desiring knowledge in an inordinate way, not submitting reason to God, and thus not obeying God's will. The devil tempted Eve presenting her with a false beauty, that is, a false divinization; the devil says to her, ". . . your eyes will be opened and you will be like God, knowing good and evil."⁶⁰ The sin of pride is therefore a false godliness, unlike humility which brings about a true divinization; pride clouds man's vision of the real, making himself the measure of reality, and thus ultimately renders him a fool. Christ's life, on the contrary, shows us that the way to be conformed to him and thus to be reconciled to God is through humility and self-abasement, which are opposed to the pride which is the beginning of every sin.⁶¹ As the Book of Proverbs tells us, "Pride leads to disgrace, but with humility comes wisdom."⁶²

Moreover, wisdom which judges rightly of divine things is the effect of charity, that is, of a sympathy or union with divine things,⁶³ whereby man loves God.⁶⁴ The gift of wisdom is therefore, according to Augustine whom Aquinas quotes, "becoming to peacemakers, in whom there is no movement of rebellion, but only obedience to reason."⁶⁵ It may be said that Christ who is the Word of Wisdom is the ultimate peacemaker, reconciling all things to God, and that in so far as man is conformed to Christ, having put on his form and mind, having spiritualized his senses, he too will be a peacemaker, effecting that peace which Augustine defines as tranquility in order, the order which is for Aquinas the chief beauty in things.⁶⁶

Because God goes out in Christ to man showing his love for man, giving himself, and being obedient unto death, God's love for man is made manifest in the person of Christ. Therefore, to put on the form of Christ means not only to put on the mind of Christ but also to put on the form of his life, which means as St. Paul says, "to put on charity, which binds everything together in perfect harmony."⁶⁷ Therefore, the vision that we need in order to perceive the presence of God in the universe is the loving knowledge, the knowledge by connaturality,⁶⁸ of the new man who has been recreated "to the measure of God."⁶⁹ To see or know with authentic love, with dispositions cultivated by virtue and elevated by grace, is to be transformed by the form and life of Christ;

⁶⁰ See Gen. 3:5.

⁶¹ See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 86, a. 2, resp. and Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 2, resp.

⁶² Proverbs 11. It is interesting to note that disgrace also indicates a lack of moral beauty or glory.

⁶³ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 4, resp.

⁶⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 5, s.c. In this article Aquinas also quotes Wis. 7: 28, "God loveth none but him that dwelleth with wisdom." Aquinas also goes on to say, ". . . wisdom is in all those who have charity and are without mortal sin."

⁶⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 6, s.c.

⁶⁶ Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, III, 71.

⁶⁷ Col. 3: 12-14. See also Balthasar, *Love Alone*, 103.

⁶⁸ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2, resp. ". . . this sympathy or connaturality for Divine things is the result of charity, which unites us to God. . . . Consequently wisdom, which is a gift, has its cause in the will, which cause is charity, but it has its essence in the intellect, whose act is to judge aright . . ."

⁶⁹ Eph. 4:24. See Balthasar, *Love Alone*, 103.

it is also to see with the loving gaze or vision of the Creator who approved of all he had made, seeing it as truly good, as beautiful.

After original sin, the image of God found in man's mind is as Aquinas puts it, "obscured and disfigured," but once man is justified, that image is "clear and beautiful."⁷⁰ This justification is effected through the Son or the Word of God in whose likeness everything was made. As Aquinas puts it, "[I]t was fitting that the creature should be restored in order to its eternal and unchangeable perfection; for the craftsman by the intelligible form of his art, whereby he fashioned his handiwork, restores it when it has fallen into ruin. . . . And hence man is perfected in wisdom (which is his proper perfection, as he is rational) by participating the Word of God. . . . Hence it was fitting that by the Word of true knowledge man might be led back to God, having wandered from God through an inordinate thirst for knowledge."⁷¹ No longer obscured by sin, man's mind as re-created image,⁷² can then perceive creation as revelatory of its maker and also know through the example of the Incarnate Word that man best images God who is love when he himself truly loves, since God's love for man in and through Christ enables the transformation of man's vision and understanding of himself and of all else. As Balthasar puts it, "Love is the creative power of God himself which has been infused into man by virtue of God's Incarnation. This is why, in the light of the divine ideas [in the Word], love can read the world of forms and, in particular, man correctly. Outside of this light, man remains an incomprehensible and contradictory hieroglyph. Cross and Resurrection, understood as the love and the glory of God, bleeding to death and forsaken, render man decipherable."⁷³

The light of Christ's love on the Cross is manifest through the divinity and beauty which shone from his face,⁷⁴ the beauty that radiates from the virtues, chief among which is charity, and from grace. This beauty is not seen by everyone, but only by those who have left behind the so-called wisdom of the world to be immersed in the wisdom of God where humility, charity, and peace are found. As Balthasar puts it, "Christ's self-sacrifice for his friends places all followers under the same sign, the Logos of the Cross."⁷⁵ Divine logic here replaces human logic, for who could imagine that a complete self-emptying, a *kenosis*, would be the way chosen to effect new life? Not only does Christ, true

⁷⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 93, a. 8, ad 3.

⁷¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, III, q. 3, a. 8, resp.

⁷² Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 4, resp.

⁷³ Balthasar, *The Glory of the Lord*, 424. In *Love Alone*, Balthasar says, "Christian action means being taken through grace into God's action, and loving with God, the sole condition in which a (Christian) knowledge of God is possible, for 'whoever does not love, does not know God, for God is love,'" 94. It is interesting to note that outside of the Incarnate Word, who is the manifestation of God's love, Balthasar sees man as incomprehensible to himself. This is an idea taken up by John Paul II in his first encyclical *The Redeemer of Man*, perhaps precisely because much of contemporary thought sees man as an "undeciphered sign," to use Martin Heidegger's expression.

⁷⁴ Mark Jordan, "The Evidence of the Transcendentals and the Place of Beauty in Thomas Aquinas," *International Philosophical Quarterly* 29 (1989): 407. See also Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, III, q. 15.

⁷⁵ Balthasar, *Love Alone*, 69.

God and true man, empty himself but his followers must do likewise if they are to be filled with newness of mind and of senses, and of authentic life. Our senses and our mind must die with Christ if we are to rise with him and have eternal life.

The recreated image that is man, that image effected through Christ's redemptive activity, is however yet to be transformed into "the likeness of glory," in so far as man will know and love God perfectly.⁷⁶ While man is said to be made in the image of God because of his rational nature and as such by natural reason can know God and also love him, we have seen how sin and what may be termed disordered loves obscure man's vision, for which reason man was in need of redemption. Through the gift of faith received in our initiation into Christ, we know God in part, as in a mirror,⁷⁷ but when we see and know God face to face, we are fully transformed "into [God's] very image from glory to glory."⁷⁸ Aquinas comments on our knowledge of God which transforms us by saying, "For since all knowledge involves the knower's being assimilated to the thing known, it is necessary that those who see be in some way transformed into God. If they see perfectly, they are perfectly transformed, as the blessed in heaven by the union of enjoyment: 'When he appears we shall be like him' (1 Jn. 3:2); but if we see imperfectly, then we are transformed imperfectly, as here by faith: 'Now we see in a mirror dimly' (1 Cor. 13:12)."⁷⁹

4. Conclusion: The *Parousia*

When the risen Christ appears and the dead resurrect and are judged, the universe will also be transformed so as to be made a fitting place for those who have been made like God, divinized by having put on the mind of Christ and lived his life. The whole world will be renewed shining forth with increased brightness.⁸⁰ All things will then be made subject to Christ, and Christ himself as man will be subject to God his Father who subjected all things to him, and God will then be all in all.⁸¹ According to Aquinas, the end of the resurrection from the dead, made possible through the death and resurrection of Christ, lies in the happiness of the rational creature who will be further led to the contemplation of God; men will then rest entirely in God for God alone is their

⁷⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 4, resp.

⁷⁷ See 1 Cor. 13:12.

⁷⁸ See 2 Cor. 3:18. Note the Latin of this text which appears in Aquinas's Thomas Aquinas, *Commentary on the Second Letter to the Corinthians*, trans. Fabian Larcher, OP. HTML-edited by Joseph Kenny OP., no. 115 <https://dhspriority.org/thomas/SS2Cor.htm>: "Et ideo dicit in eadem imaginem, id est sicut videmus, transformamur, inquam, a claritate in claritatem." The image whose exemplar is the Word participates in the Word's beauty, in his light.

⁷⁹ *Ibid.*, no. 114.

⁸⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Suppl. q. 91, a. 3, s.c.

⁸¹ Thomas Aquinas, *Commentary on the First Letter to the Corinthians*, trans. Fabian Larcher, OP. HTML-edited by Joseph Kenny, OP., no. 950, <https://dhspriority.org/thomas/SS1Cor.htm>. See 1 Cor. 15:20-28.

beatitude.⁸² And as Aquinas says, “. . . that God may be everything in everyone, because then it will be clear that whatever good we have is from God.”⁸³

In the words of Aquinas, the renewal of the world and its creatures has as its end that “God may become visible to man by signs so manifest as to be perceived as it were by his senses.”⁸⁴ The glory or light of God in bodies will be seen, especially in the body of Christ and in the glorified bodies. God will be perceived in things that are seen with our bodily eyes, and our intellect will see God in his creatures that are seen corporeally.⁸⁵ We shall then see God present in all things, his light and his beauty participated in by all. Aquinas quotes from Augustine who indicates this manner of seeing God corporeally: “It is very credible that we shall so see the mundane bodies of the new heaven and the new earth, as to see most clearly God everywhere present, governing all corporeal things, not as we now see the invisible things of God as understood by those that are made, but as when we see men . . . we do not believe but see that they live.”⁸⁶ Our vision will then be clear so as to capture God’s presence everywhere, delighting in the magnificence of his goodness and beauty as it will be displayed in the entirety of creation finally transformed.

Bibliography

- Aertsen, See Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1996.
- Beardsley, Monroe C. *Aesthetics from Classical Greece to the Present. A Short History*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1966.
- Dewan, Lawrence. *St. Thomas and Form as Something Divine in Things, The Aquinas Lecture*. Milwaukee: Marquette University Press, 2007
- Doherty, Kevin F. “St. Thomas and the Pseudo-Dionysian Symbol of Light”. *The New Scholasticism* 34, no. 2 (1960): 170-89.
- John Paul II. *Sign of Contradiction*. New York: The Seabury Press, 1979.
- John Paul II. *Novo Millenio Ineunte*. Boston: Pauline Editions, 2001.
- Mark Jordan. “The Evidence of the Transcendentals and the Place of Beauty in Thomas Aquinas”. *International Philosophical Quarterly* 29 (1989): 407.
- Maurer, Armand A. *About Beauty: A Thomistic Interpretation*. Houston, Texas: Center for Thomistic Studies, 1983.
- Pieper, Josef. *Living the Truth*. San Francisco: Ignatius Press, 1989.
- Ramos, Alice M. “Foundations for a Christian Anthropology”. *Anthropotes*, 5, n. 2 (December 1989): 241-242.
- Ramos, Alice M. “The Divine Ideas and the Intelligibility of Creation : A Way Toward Universal Signification in Aquinas”. *Doctor communis* 44, no. 3 (September-December 1991): 250.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Supp. q. 91, a. 3, resp.

⁸⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Supp., q. 92, a. 2, resp.

⁸⁶ Ibid.

- Ramos, Alice M. *Dynamic Transcendentals: Truth, Goodness, and Beauty from a Thomistic Perspective*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2012.
- Saward, John. *The Beauty of Holiness and the Holiness of Beauty: Art, Sanctity, and the Truth of Catholicism*. San Francisco: Ignatius Press, 1997.
- Sevier, Christopher Scott. *Aquinas on Beauty*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2015.
- Thomas Aquinas. *In De divinis nominibus*. Translated by Vernon J. Bourke, in *The Pocket Aquinas*, edited by Vernon J. Bourke. New York: Washington Square Press, 1960.
- Thomas Aquinas. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians*. Translated by F. R. Larcher, OP. Albany, NY: Magi Books, Inc., 1969.
- Thomas Aquinas. *Commentary on the First Letter to the Corinthians*. Translated by Fabian Larcher, OP. Html-edited by Joseph Kenny, OP. <https://dhspriority.org/thomas/>
- Thomas Aquinas. *Commentary on the Second Letter to the Corinthians*. Translated by Fabian Larcher, OP. Html-edited by Joseph Kenny OP. <https://dhspriority.org/thomas/>
- Thomas Aquinas. *De Veritate*. Translated by Fabian Larcher, OP. Html-edited by Joseph Kenny OP. <https://dhspriority.org/thomas/>
- Thomas Aquinas. *Summa contra gentiles*. Translated by Fabian Larcher, OP. Html-edited by Joseph Kenny OP. <https://dhspriority.org/thomas/>
- Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Translated by Fabian Larcher, OP. Html-edited by Joseph Kenny OP
- Von Balthasar, Hans Urs. *Love Alone*. Translated by Alexander Dru. New York: Herder and Herder, 1969.
- Von Balthasar, Hans Urs. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. Volume I: Seeing the Form. Translated by Erasmo Leiva-Merikakis. San Francisco-New York: Ignatius Press-Crossroad, 1982.

La autora

Alice Ramos es catedrática de Filosofía en la Universidad de St. John's en Queens, Nueva York, Estados Unidos, donde imparte clases desde 1987. Es doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra (España, 1986) y doctora en Literatura Francesa por la Universidad de Nueva York (EEUU, 1979). ramosa@stjohns.edu



Sobre la redención y la burla: análisis de la carta 256 de Focio de Constantinopla

Of Redemption and Derision: Analysis on The Letter 256 Of Photius of Constantinople

 **Pedro Rivera Díaz**

Universidad Nacional Autónoma de México
México
periveraunam@gmail.com

Sumario

- I. Introducción
- II. Aspectos generales de la carta
- III. περίψημα y περικάθαρμα
- IV. ἐκολάφισαν
- V. Conclusiones

Resumen: Las cartas de Focio de Constantinopla (810/820–después de 893) conforman un valioso grupo de información sobre la vida de una de las figuras políticas e intelectuales más importantes de Bizancio. Ciertamente, además de los destacados destinatarios y remitentes, incluidos miembros de su familia, por doquier hay muestras de sus vastos conocimientos en diversas temáticas, como la mitología, política y teología. No obstante, pocos han sido los trabajos concernientes a las cartas en general y menos, en particular. Así, el objetivo de este trabajo es el análisis de la *Ep.* 256, dirigida a su hermano Tarasio, en la que lleva a cabo una revisión detallada del sentido de tres vocablos: περίψημα y κάθαρμα (*1ª Cor.* 4:13) y ἐκολάφισαν (*Mt.* 26:67). De este modo, se examinará la metodología empleada para demostrar el valor que asigna a cada término, así como las fuentes que usa como apoyo para su argumentación. Con ello se busca ampliar en el conocimiento que se tiene del análisis léxico de Focio y el vínculo entre las cartas y otros escritos, tanto del patriarca, como de otros autores.

Palabras clave: Focio de Constantinopla, semántica, análisis de fuentes, exégesis del Nuevo Testamento.

Abstract: The letters of Photius of Constantinople (c. 810/820– after 893) represent a substantial body of information concerning the life of one of Byzantium's most prominent political and intellectual figures. Notably, in addition to the distinguished recipients and correspondents, including some family members, there are abundant demonstrations of his extensive knowledge across various fields such as mythology, politics, and theology. Despite this, scholarly attention to the letters, in general and in

particular, has been scant. Consequently, the objective of this study is to analyze the *Ep.* 256, addressed to his brother Tarasios, in which Photios conducts a meticulous examination of the sense of three terms: *περίφημα* and *κάθαγμα* (1 *Cor.* 4:13), and *ἐκολλάρισαν* (*Mt.* 26:67). This analysis will explore the methodology used to elucidate the meaning attributed to each term, as well as the sources employed to support his arguments. The aim is to enhance the understanding of Photios' lexical analysis and the relationship between his letters and other writings, including those by the patriarch as well as those by other authors.

Keywords: Photios of Constantinople, semantics, source analysis, New Testament exegetics.

I. Introducción

Entre las obras más trascendentales de Focio (810/820-después de 893), patriarca de Constantinopla en dos ocasiones (858-867/877-886), se encuentran sus cartas, compuestas entre 858 y 886¹ que no sólo conforman el grupo epistolar bizantino más amplio, exceptuando el de Teodoro Estudita,² sino que también son una fuente importante respecto a los asuntos políticos y religiosos de la segunda mitad del siglo IX en Bizancio, la vida personal del patriarca, así como a diversos temas relativos a la literatura antigua, ya clásica, ya cristiana.³ Además destacan por los remitentes y destinatarios, tanto aquellos que moldearon el panorama de su época, como aquellos pertenecientes al círculo cercano de Focio, entre los que se numeran su amigo Anfiloquio de Cízico [*PMBZ* 20278] (*Ep.* 137, 162, 163, 178, 198, 207) y sus hermanos Sergio [*PMBZ* 6672] (*Ep.* 51, 55, 73), Teodoro [*PMBZ* 7000] (*Ep.* 138), Constantino [*PMBZ* 3999] (*Ep.* 135, 196 255) y Tarasio [*PMBZ* 7237].

Respecto a este último, dieciséis son las cartas que comprenden su correspondencia: trece de Focio a su hermano (*Ep.* 31, 79, 131, 132, 152, 153, 160, 234, 256, 258, 260, 262, 264.); tres, de éste a aquél (259, 261, 263).⁴ En ellas se abordan diferentes cuestiones, tanto personales —por ejemplo, la 19 contiene detalles sobre los males padecidos por Focio en el exilio, las 153 y 160 son cartas de presentación de un conocido del patriarca, o la 234 corresponde una carta consolatoria a la muerte de su sobrina—, como exegeticas, históricas y teológicas. Así, en la 31 desarrolla el tema de la Providencia y el castigo a

¹ Óscar Prieto Domínguez, “Problemas de cronología relativa en dos *corpora* del patriarca Focio: *Epistulae* y *Amphilochia*”, *Medioevo Greco* 8 (2008): 5-6.

² Jesse W Torgenson y Mike Humphreys “Chronicles, Histories and Letters”, en *A Companion to Byzantine Iconoclasm*, editado por Mike Humphreys (Leiden-Boston: Brill, 2021), 221; Óscar Prieto Domínguez. *Literary Circles in Byzantine Iconoclasm: Patrons, Politics and Saints* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 348.

³ Para una revisión de sus contenidos, elaboración, tradición textual y datación cfr. R. Salvemini, “Aspetti letterari dell’Epistolario di Fozio”, *Annali Della Facoltà di Lettere e Filosofia* 40 (1997): 191-208; Pedro Emilio Rivera Díaz, “Sentimientos del exilio: análisis a dos cartas (98, 188) de Focio de Constantinopla como muestra de expresión retórica”, *Talia Dixit* 18 (2023): 21-27.

⁴ La última edición (Focio, *Epistulae et Amphilochia*, recensuerunt Basileios Laourdas et Leendert Gerrit Westerink, (Leipzig: Teubner, 1983-1985)) no considera las cartas, escritas a Tarasio, que sirven de prefacio (Focio, *Bibliothèque, texte établi et traduit René Henry* (Paris: Les Belles Lettres, 1959-1977), I, 1-2; Carlo Maria, “Restauro e interpretazione dell’epistola a Tarasio”, *Aevum* 95, n°2 (2021): 443-445) y *postfacio* a la *Biblioteca* (Focio, *Bibliothèque*, VIII, 214; Mazzucchi, “Restauro e interpretazione”, 448-449).

justos e injustos; en la 132 trata el sentido de *Mt.* 12:48; en la 152, el valor de ἐφ' ᾧ en *Rm.* 5:12; en el bloque que comprende desde la *Ep.* 258 hasta la 264 se parte de la discusión sobre *Mt.* 5:38-42 y *Lc.* 6: 27-36. Sólo en una de ellas, la 256, se hace una revisión semántica de términos, περίφημα, περικάθαρμα y κολαφίζω.⁵ En este aspecto, el análisis de dicha carta resulta valioso no sólo para descifrar la metodología empleada para la designación semántica de los vocablos —pues no se han hecho trabajos particulares al respecto—, sino también para conocer las fuentes que Focio utilizó en la elaboración de la carta, porque no las señala. Sin embargo, antes de comenzar con el análisis se dedicarán unas palabras a mencionar los aspectos generales de la carta.

II. Aspectos generales de la carta

Esta carta pertenece a un grupo (253-265) que tiene problemas de datación por su carácter explicativo de los temas, ya exegético (253, 255, 256, 258-264, 265), técnico-teológico (254) o histórico (257), por lo cual no hay información que determine la temporalidad de su composición. Debido a ello, Westerink le asigna la fecha de octubre de 867 (poco después de su deposición) o del año de 872, durante su exilio;⁶ en cambio Salvemini considera que todo el grupo fue escrito en el segundo patriarcado de Focio, esto es, después de 876.⁷ Asimismo, Prieto Domínguez considera que fue escrito después del exilio (872) y antes del segundo patriarcado.⁸ Resulta interesante, además, en torno a este grupo que ocho cartas (256, 258-264) pertenezcan a la correspondencia entre Focio y Tarasio, mientras que una, a su hermano Constantino (255), por lo que la mayor parte comprende correspondencia a su familia (9 de 13).

A su vez, la tradición textual de los *Anfiloquios* la incluye en la segunda parte de estos (133 = Oec. 144), conformada a más tardar poco antes del segundo patriarcado, esto es, en 875;⁹ de tal manera, el *terminus ante quem* podría establecerse en ese año. Asimismo, las diferencias textuales son pocas, por lo que no se podría considerar una segunda versión, sino sólo una somera revisión.¹⁰

Por otro lado, en relación con la cuestión editorial, al ser contemplada en la Europa renacentista más como anfiloquio que como carta, no fue editada ni por Hoeschel ni por Montague.¹¹ Es hasta el siglo XVIII que Christopher Wolff publica algunos anfiloquios inéditos, entre los que incluye la carta en cuestión

⁵ Otra carta en la que realiza un análisis semántico de términos bíblicos es la *Ep.* 192, en la cual revisa el valor de ἐφοῦδ, “τιθῆ” (*Ex.* 25: 7; 28: 4; 28: 6, etc.), que escribió al protospatario Galatón (*PMBZ* 1929).

⁶ Focio, *Epistulae et Amphilochia II*, 197.

⁷ Salvemini, “Aspetti”, 197.

⁸ Prieto Domínguez, “Problemas”, 6.

⁹ Prieto Domínguez, “Problemas”, 11-12.

¹⁰ Según los datos de Westerink (Focio, *Epistulae et Amphilochia II*, 197-200) las diferencias son: adición del título (l. 1: Τί τὸ περίφημα καὶ περικάθαρμα); l. 16, ἐγνόμην pro ἐγενόμην; l. 59, μεταβαλόντος pro μεταλαβόντος; l. 64, ἐντρίφει ἐν pro ἐντρίφειαν; l. 88, τὰ] τοῦ pro τοῦ.

¹¹ Focio, *Βιβλιοθήκη τοῦ Φωτίου* (Augustae Vindelicorum: ad insigne Pinus, 1601), 907-918; Focio, *Φωτίου Πατριάρχου* (Londini: Ex officina Rogeri Danielis, 1651).

(742-748).¹² A su vez Bartholomew Keeling reproduce el texto de Wolff sin acentos ni espíritus,¹³ y L. C. Heydenreich reproduce parcialmente el griego (hasta οὐ κεκόλυται) en su discusión sobre el término *piaculum*.¹⁴ En el siglo XIX Ioannes Valettas no la incluyó en su obra,¹⁵ mientras que Sophocles Oikonomos realizó una nueva edición del griego;¹⁶ sin embargo, para la *Patrologia Graeca* (PG) se reprodujo el texto de Wolff.¹⁷ Finalmente, la edición más reciente corresponde a Laourdas y Westerink.¹⁸

Por último, en cuanto a las traducciones apenas hay una al latín en la edición de Wolff, reproducida por Keeling y la PG, además de una parcial al inglés.¹⁹ Por ello, antes de dar detalles de sus contenidos se ha considerado oportuno presentar una versión propia al español a partir de la edición establecida por Laourdas y Westerink:

A su hermano, el patricio Tarasio

Περίψημα, por un lado, puede significar así sencillamente lo que está en deshonra y como que yace bajo las suelas (*Tob.* 5:19); por otro, estaría más cercano a su sentido [el valor de] la redención y lo dispuesto como sacrificio para algunos. En efecto, el lenguaje arcaico acostumbra a llamar περίψημα en especial a aquel [sentido] y proporciona tal justificación para el nombre.

Luego que a los antiguos sobrevinieran los ataques de algunas iras celestiales y estuvieran conscientes de que les pedirían pagar por sus atrevimientos, tras reunirse conjuntamente todo el pueblo, a uno de ellos, quien o elegido por suerte o voluntario por el entusiasmo de su pensamiento iba a sacrificarse por todos y convertirse en la expiación de ellos, a éste mientras lo limpiaban con las manos y tocaban superficialmente y como buscando calmarlo un poco le decían: “Conviértete en nuestra redención (περίψημα)”.

Así, por ello, Pablo, quien sometió sabiamente muchas cosas en muchas ocasiones en obediencia a Cristo (*2ª Cor.* 10:5) —y del mismo modo [sometió] en los escritos paganos no tanto el lenguaje elegante y eufónico, cuanto el

¹² Christopher Wolff, *Curae Philologicae et Criticae* (Basileae: Sumtibus Johannis Christ, 1741), 99-105.

¹³ Bartholomew Keeling, *St. Pauls' Wish to be accursed from Christ, for the Sake of his Brethern, illustrated and vindicated from Misconstructions. In three discourses* (Oxford: J. Fletcher, 1756).

¹⁴ L. C. Heydenreich, *Commentarius in priorem divi Pauli ad Corinthios epistolam* (Marburgi: Apud. Jo. Christ. Krieger, 1825), 273-274.

¹⁵ Ioannes N. Valettas, *Φωτίου τοῦ σοφοτάτου καὶ ἀγιοτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἐπιστολαὶ αἰς δύο τοῦ αὐτοῦ παρήρηται πονήματα* (ἐν Λονδίῳ: D. Nutt, 1864).

¹⁶ Sophocles Oikonomos, *Τὸ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τὰ Ἀμφιλόχεια* (Ἀθήνησι: Τύπος Φ. Καραμπίνου καὶ Κ. Βάφα, 1858).

¹⁷ J. P. Migne, *Φωτίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τὰ εὑρισκομένα πάντα. Photii Constantinopolitani Patriarchae Opera Omnia, tomus primus* (Parisiis: Migne, 1900) vol. 101, 731-736.

¹⁸ Focio, *Epistulae et Amphilochia II*, 197-200.

¹⁹ Chiara Coppola, “A New Analysis of the *Scholia Photiana* in the Pseudo-Oecumenian Catena Tradition” (tesis de doctorado, University of Birmingham, 2020), 147-148. A pesar de una edición que comenzó a editarse hace más de cuarenta años, son pocos los trabajos de traducción de las cartas. Así, para traducciones parciales cfr. Despina White Stratoudaki, “Photios' Letter to His Brother Tarasios on the Death of His Daughter”, *The Greek orthodox theological review* 18 (1973): 47-58; Despina White Stratoudaki, *Patriarch Photios of Constantinople: His Life, Scholarly Contributions, and Correspondence together with a Translation of Fifty-two of His Letters* (Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 1981); Despina White Stratoudaki y Joseph R. Berrigan, *The Patriarch and the Prince: the letter of Patriarch Photios of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria* (Massachusetts: Brookline, 1982); Panagiota Papadopoulou y Matilde Casas Olea, “Patriarca Focio”, en *Fuentes griegas sobre los eslavos II. Cristianización y formación de los primeros Estados eslavos*, editado por Matilde Casas Olea (Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, 2020), 62-124.

genuino para dar sentido y exponer el [pasaje] precedente—, tras comprender esta palabra dijo en su *Carta a los corintios*: “Me convertí en redención para todos ustedes” (4:13). En efecto, realmente como redención de todos padeció así en todo, sufrió angustias y fue atormentado por los peligros. Paso por alto lo demás, pues encuentro una expresión suya equivalente a todas las demás: “¿Por nuestra vanagloria! Cada día muero” (1ª Cor. 15:31). ¿Ves cómo era expiación de todos y sacrificio y redención? Pues no sólo ardía y se quemaba en sus entrañas por los judíos, [sino que] también padeció una infinidad de cosas en lo externo (2ª Cor. 11:16-32), no por los conocidos, sino por los griegos y bárbaros; y en concreto habría salvado a todos los seres humanos, si, como él clamaba, hubiera podido de algún modo (1ª Cor. 9:22). Así pues, lo que sucedía cada día, esto también anunciaba por medio del lenguaje al decir que se había convertido en redención para todos.

La inmediata continuidad de la frase ratifica el sentido precedente: “Sin tener consideración de ustedes” afirma, “digo estas cosas” (1ª Cor. 4:14). Esto es: “No les recrimino ni la bondad ni las buenas acciones” ¿Pero, qué? “Los reprendo como mis hijos amados (1ª Cor. 4:14).” Pues es necesario que los hijos se acuerden de la bondad paterna. Y no simplemente como hijos, sino también, amados. Esto es: “Tanto los considero cercanos a mí y tanto ardo por su amor, que no me refreno de ser redención de ustedes, en ofrecerme como víctima y sacrificio y expiación en pro de ustedes”.

Sin duda, la rectitud de la estructura en el discurso más bien se inclina a este sentido que a lo expresado al inicio; pues en cuanto a la sintaxis, lo deshonrado y abominable se adjudica más bien “a todos” pero no “de todos.” El sabio y santo Pablo no dijo “me convertí en redención para todos,” sino “de todos.” Efectivamente, el pasaje anterior asiente con esta interpretación del vocablo. Pues tras decir “Aunque seamos abusados bendecimos; aunque seamos perseguidos resistimos; aunque seamos blasfemados oramos,” añadió, “nos convertimos en expiación del mundo, redención de todos hasta hace poco” (1ª Cor. 4:13). Esto es, “¿Por qué es necesario hacer recuento en cada caso de las fatigas y las tribulaciones y las pruebas que emprendí en pro de su salvación? Para decirlo sumariamente, nos convertimos en expiación [περικαρθάματα] del mundo, redención de todos hasta hace poco”. Así pues, la palabra περικαρθάματα podría usarse en contra de lo detestable y lo evitable; pero, más bien, ahora se ajustaría también a exponer las ofrendas purificadoras y las víctimas propiciatorias que se acostumbran a ofrecer en pro de otros.

Sin embargo, puesto que ninguno de los sentidos se arruina con la verdad, a cada persona tampoco se le impide elegir aquello que más le complace. Pues si Pablo se inmoló como sacrificio por sus discípulos, imitó a su Señor y maestro; y si era considerado como despreciado y detestado al enseñar y exhortar haciendo todo por la salvación de ellos, padeció estas cosas mirando igualmente a su propio Señor, quien, injuriado y ultrajado, soportando todo tipo de burla, no desistió de la salvación y providencia de los ultrajadores y contumeliosos.

No obstante, nos llegó el recuerdo de aquello que preguntaste antiguamente: ¿Qué expresa la frase en el Evangelio “y le dieron bofetadas (ἐκολάφισαν)”’? Este [verbo] significa muy comúnmente “se burlaron de él (ἐνέπαιξαν);” pues κολαφίζειν es un tipo de juego pueril, cuando el uso lingüístico cambió, como en otros muchos casos, la β en una φ; en efecto, la lengua aticista profiere más bien la palabra mediante una β (*κολ[λ]αβίζω). Por tanto, el sanguinario y desagradecido pueblo de los judíos se irritó en su ánimo con el benefactor a

tal grado que no sólo extendieron manos de masacre contra él, sino que incluso si les hubiera pasado por alto cualquier acción de mofa y desdén e insolencia que no infligieron contra él, habrían considerado que no hicieron algo significativo. Así también se burlaban de él con la corona de espinas (*Mt.* 27:29; *Mr.* 15:17; *Jn.* 19:2, 5) y la vestimenta purpúrea (*Mt.* 27:27-28; *Mr.* 15:16-17; *Jn.* 19:1-2) y la caña (*Mt.* 27:29) y [llamarlo] rey (*Mt.* 27:37; *Mr.* 15:26; *Lc.* 23:38; *Jn.* 19:19), etc.

Y ahora, por tanto, dice el eminente y gran Juan (19:3), como si ampliara el ultraje: “y le dieron bofetadas.” Pero san Marco y Mateo (pues hay poca discrepancia de palabras [entre ellos]), mencionan el nombre del ultraje y su operación: “lo golpearon en la cara” (*Mt.* 26:67), y “comenzaron a cubrir su rostro y lo golpearon en la cara” (*Mr.* 14:65); luego también, “le dieron bofetadas” (*Mr.* 14:65) y “le propinaron bofetadas y le dijeron: ‘profetiza para nosotros, Cristo, quién es el que te pegó’” (*Mt.* 26:67-68). A su vez, san Lucas pasó por alto el verbo *κολαφίζειν*; en cambio, simplifica claramente el sentido de la palabra por medio de lo que dice: “También los hombres, los que retenían a Cristo, lo golpeaban despellejándolo; y tras cubrirlo le golpearon el rostro y le preguntaban con estas palabras: ‘Profetiza para nosotros, ¿quién es el que te golpeó?’” (*Lc.* 22:63).

En efecto, este es el tipo de juego pueril: unos cubren los ojos con las manos, mientras que otros dan puñetazos a la cabeza le inquietan que indique quién lo golpeó. Y si acierta, se le deja en paz; pero si no, continúan infligiéndole golpes. Así, pues, esto muestra y esto presenta el sentido literal, “lo bofetearon.” Que el pueblo judío no poseyó saciedad alguna ni de ultraje ni de insolencia, esto lo señala sobre todo el sabio Lucas sacudido; pues después de decir que “Le golpearon el rostro y lo cubrieron” prosigue con “Y lo blasfemaban diciéndole otros tantos vituperios” (*Lc.* 22:65).

Así ciertamente, tienes, pienso yo, suficiente información en esta carta en torno a *ἐκολάφισαν*, *περίψημα* y *περικάθαμμα*. Ahora tú, soportando los padecimientos de Cristo y Pablo en la mente, así como sus desgracias y tentaciones, permanece firme, gallarda, más bien alegremente, reflexionando a qué coro te unes y qué corifeo tienes en todo embate de dificultades, ya sea que los atacantes sean demonios, ya que se hagan pasar por demonios con forma humana.

De este modo, el objetivo principal de la carta, como se puede ver por el último párrafo,²⁰ es la explicación del valor de tres palabras en dos pasajes neotestamentarios: *περίψημα*²¹ (proveniente de *περιψάω*, “limpiar

²⁰ Phot. *Ep.*, 256, ll. 87-88.

²¹ 1^a *Cor.* 4:13: *ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων περίψημα, ἕως ἄρτι*. Para estudios recientes sobre el término cfr. Atsuhiko Asano, “‘Like the Scum of the World, the Refuse of All’: A Study of the Background and Usage of *περίψημα* and *περικάθαμμα* in 1 Corinthians 4.13b”, *Journal for the Study of the New Testament* 39, n°1, (2016): 16-39; Marek Starowieyski, “*Περικάθαμμα* et *Περίψημα*. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej”. *Warszawskie Studia Teologiczne* numer specjalny (2017): 250-269; Justin Buol, *Martyred for the Church: Memorializations of the Effective Deaths of Bishop Martyrs in the Second Century CE* (Tübingen: Mohr Siebeck 2018), 161-164; Adam Bülow-Jacobsen, y Cuvigny Hélène, “*Περίψημα*. A Question of Life and Death in a Private Letter from the Eastern Desert of Egypt”, en *Greek Medical Papyri; Text, Context, Hypertext*, editado por Nicola Reggiani (Berlin-Boston: De Gruyter, 2019), 161-172.

completamente”;²² περικάθαμα,²³ derivado de περικαθαίρω, “expurgar completamente”²⁴ y ἐκολάφισαν²⁵, 3^a pl. aor. ind. act. de κολαφίζω, “bofetear”.²⁶ A su vez, la carta puede dividirse en tres: ll. 2-55, discusión sobre los primeros dos vocablos; ll. 56-86, sobre ἐκολάφισαν; ll. 87-92, conclusiones.

Resulta interesante que no haya unas palabras de introducción al respecto del tema ni el objetivo, sino que comienza *in medias res* con la exposición sobre περίψημα, por lo cual no es posible conocer en principio los motivos que llevaron a Focio a la explicación de las primeras dos palabras. Sin embargo, para la transición de la siguiente discusión aclara a su hermano que ahora tratará el sentido de ἐκολάφισαν debido a que fue una petición de hace tiempo.²⁷ Por estas razones se evidencia una división en dos de la carta, lo cual podría implicar también sendos periodos de composición y que, en algún momento Focio los conjuntó en la elaboración. Por esta razón, a continuación, se presenta el análisis en dos partes: una que revisa los términos περίψημα y περικάθαμα (páginas 9-17); y otra, ἐκολάφισαν (páginas 17-24).

III. περίψημα y περικάθαμα

La carta comienza, como se ha señalado arriba, *in medias res* con la enumeración de cuatro posibles significados generales —dos más cerca del campo semántico del término y dos más alejados—, del término περίψημα, registrado por vez primera, según tenemos constancia, en el *Libro de Tobías* (5:19) y luego en la *Primera carta a los corintios* (4:13). Para Focio el interés de este vocablo es particular, pues lo emplea dos veces en la *Ep.* 165 cuando enlista los epítetos que emplea Pablo para sí en las *Cartas a los corintios*, como ἰδιώτης τῷ λόγῳ (2^a Cor. 11:6), ἔσχατος τῶν ἀποστόλων (1^a Cor. 15:9) o ἔκτρομα πάντων (1^a Cor. 15:8) en oposición a otros de carácter positivo, como περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα (1^a Cor. 15:10) o τῷ θεῷ Χριστοῦ εὐωδία (2^a Cor. 2:15); aunque no proporciona un sentido explícito de la palabra.²⁸ Asimismo, en la carta en cuestión lo utiliza un total de once ocasiones.²⁹ Sin embargo, una entrada de su *Léxico*, tomada de la συναγωγὴ λέξεων χρησίων³⁰ resulta trascendente para el análisis de la carta:

²² *LSJ* s.v. περιψάω.

²³ Sobre esta palabra cfr. Al Wolters, *Proverbs: A Commentary based on Paroimiai in Codex Vaticanus* (Leiden-Boston: Brill, 2020), 209-210, así como los trabajos ya mencionados de Starowieyski y Asano.

²⁴ *LSJ* s.v. περικαθαίρω I.

²⁵ Mt. 26:67: Τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐκολάφισαν αὐτόν. A su vez, sobre este verbo cfr. Jan Kozłowski, “The Participle κολαφίζόμενοι in Martyrium Polycarpi 2.4 and 2Cor 12:1-10”, *Vigiliae Christianae* 72:5 (2018): 506-512.

²⁶ *LSJ* s.v. κολαφίζω.

²⁷ Phot. *Ep.*, 256, l. 56: ὁ πάλαι δηρώτησας; “Lo que preguntaste antiguamente”. Del mismo modo en la antes mencionada *Ep.* 192 Focio señala que hizo la revisión semántica de ἐφοῦδ por la petición de Galatón (l. 2: περὶ οὗ μαθεῖν ἐπεζήτησας).

²⁸ Phot., *Ep.* 156, ll. 12, 18.

²⁹ Phot. *Ep.*, 256, l. 2, l. 4, l. 11, l. 15, l. 16, l. 20, l. 25, l. 31, l. 37, l. 41, l. 44, l. 87.

³⁰ Esta entrada concuerda con lo que tenemos en el *Léxico* de Focio, con excepción de ἦ β< >, palabra ilegible que se encuentra después de ἔγνη. Por su parte en Hesiquio (π 1960) se percibe una versión preliminar de la entrada: περίψημα: περικατάμαγμα. ἀντίλυτρα, ἀντίγυχα [ἦ ὑπὸ τὰ ἔγνη πάντων] (“περίψημα:

περίψημα (1. *Corinth.* 4, 13) · κάταγμα· ἢ ὑπὸ τὰ ἴχνη· ἢ ἀπολύτρωσις· οὕτως ἐπέλεγον τῷ κατ' ἐνιαυτὸν ἐμβαλλομένῳ τῇ θαλάσσει νεανία ἐπὶ ἀπαλλαγῇ τῶν συνεχόντων κακῶν· „περίψημα ἡμῶν γενοῦ“· ἦτοι σωτηρία καὶ ἀπολύτρωσις· καὶ οὕτως ἐνέβαλλον τῇ θαλάσσει, ὡσανεὶ τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἀποτινύντες.³¹

Como se ve, la correlación y el orden de valores es tal al grado de considerar que Focio tenía en la mente o a la mano esta entrada (v. tabla I); además la presencia de una amplia anécdota que enfatiza la acepción de *absolución* se corresponde con la encontrada en la entrada del Léxico. De este modo, eliminó la primera palabra (κάταγμα), aunque añadió otro sentido para las dos siguientes, probablemente en un intento de darle más claridad. Por tanto, τὸ ἐν ἀτιμία corresponde a la frase ὑπὸ τὰ ἴχνη, que fue tomada de *Primera de Reyes* 5:17³² y añade el participio κείμενον, pues por sí misma podría ser ambigua. A su vez, a pesar del claro conocimiento que se tiene de ἀπολύτρωσις (registrado en diez ocasiones en el *Nuevo Testamento*³³), la ampliación sirve para reconocer el matiz que tiene presente el patriarca, el de sacrificio (ιερεῖον). Esto se corrobora, sin duda, por las anécdotas, que, aunque diferentes en contexto — pues una se desarrolla en un contexto más clásico (por la alusión a Poseidón), mientras que la otra, en uno más impreciso, a pesar de que señale en dos ocasiones su antigüedad—,³⁴ tienen como tema central la redención, pues en ambos casos concluye con la frase ‘περίψημα ἡμῶν γενοῦ’.

Desecho, rescate, que da la vida por otro [o lo que está debajo de la suela de todos]). Todas las traducciones del griego al español en este trabajo son propias.

³¹ *Syn.*, π 800: “Περίψημα. [Significa] ‘fragmento’ o ‘[estar] bajo las suelas,’ o ‘absolución.’ Así le impusieron [el término] a un joven que se hacía a la mar cada año para evitar los males que le afligían. ‘Vuélvete nuestro περίψημα’ o ‘salvación y absolución.’ Y así se hacían a la mar, como si estuvieran pagando un sacrificio a Poseidón.”

³² 1ª *Ry.* 5:17: Σὺ οἶδας Δαυιδ τὸν πατέρα μου ὅτι οὐκ ἐδύνατο οἰκοδομησαι οἶκον τῷ ὀνόματι κυρίου θεοῦ μου ἀπὸ προσώπου τῶν πολέμων τῶν κυκλωσάντων αὐτὸν ἕως τοῦ δοῦναι κύριον αὐτοῦς ὑπὸ τὰ ἴχνη τῶν ποδῶν αὐτοῦ; “Tú sabes que David, mi padre, no pudo edificar su casa en el nombre de Dios, mi señor, por las guerras que lo rodearon hasta que el Señor los puso bajo las huellas de sus pies”.

³³ *Lc.* 21:28; *Rm.* 3:24, 8:23; 1ª *Cor.* 1:30; *Ef.* 1:7, 14, 4:30; *Col.* 1:14; *Heb.* 9:15, 11:35.

³⁴ Phot. *Ep.*, 256, l. 5: ὁ παλαιός...λόγος/l. 6: τὸ παλαιόν.

Tabla I.					
Comparación de sentidos entre la <i>Ep.</i> 256 (ll. 2-11) y la entrada π 800 (<i>Syn.</i> , 427)					
π 800 (<i>Syn.</i> π 427)	κάταγμα	—	ὑπὸ τὰ ἴχνη	ἀπολύτρωσις	—
<i>Ep.</i> 256 (ll. 2-11)	—	τὸ ἐν ἀτιμία	ὑπὸ τὰ ἴχνη κείμενον	ἢ ἀπολύτρωσις	ὑπὲρ τινων ιερεῖων προθυόμενον

Al respecto de la anécdota de la carta, vale la pena detenerse en el participio ὑπομειλισσόμενοι, *harapax legomenon* de todo el corpus griego. Esta palabra sólo es definida por el *LBG* (s.v. ὑπομειλίσσομαι) donde se le asigna el valor de “besänftigen.” Aunque debido a que es un compuesto de ὑπό, que, como sufijo atenúa la fuerza del otro elemento del compuesto³⁵ y de μειλίσσω, “apaciguar,” “calmar”,³⁶ se tendría que considerar un matiz más mitigante. De este modo, se puede entender como “calmarse un poco.”

Por otro lado, al revisar la obra de otros escritores antiguos, se evidencia que la acepción del término περίφημα discrepa de Focio. Por ejemplo, Severiano de Gábala en un fragmento conservado a su nombre refiere que περίφημα se usa para una pieza de tela (σάβανον³⁷) que secaba a quienes sudaran (ὁ τοὺς ἰδρώτας τοῦ κάμνοντος ἀποψήχει) y limpiaba de la suciedad que permanecía en ellos (ἀπομάσσεται τὴν κάκωσιν τὴν ἐπικειμένην).³⁸ A su vez, Teodoro de Mopsuestia señala que se emplea metafóricamente (ἐκ μεταφορᾶς εἴρηται) de quienes limpian la mesa después de comer (τῶν τὰς τραπέζας μετὰ τὸν τοῦ φαγεῖν καιρὸν ἀποψώντων) y arrojan las sobras (ἀπορριπτούντων ὡς περιττὰ ψήγματα).³⁹

Así, tras la primera parte que se enfoca en la cuestión semántica del término, la siguiente tiene como objetivo desarrollar el motivo por el cual Pablo se llamó a sí mismo περίφημα. Primero, para enfatizar la erudición que tiene del vocabulario pagano (τῶν ἔξω φωνῶν) alude a la *Primera carta a los corintios* 10:5.⁴⁰ El paregmenon πολλὰ πολλάκις, que sustituye al adjetivo πᾶν, refuerza la amplitud de saberes del apóstol. Así, en cuanto al aspecto lingüístico, destaca no sólo su maestría en lo sonoramente refinado (κομψή... καὶ εὐηχος), sino también en la precisión semántica (: γνησία σημάνα καὶ παραστῆσαι τὸ προκείμενον); por ello, refiere, comprendiendo (συλλαβῶν) el sentido de

³⁵ *LSJ* s.v. ὑπό F II.

³⁶ *LSJ* s.v. μειλίσσω I. El propio Focio lo registra de esa manera: μειλίσσασθαι· πραῦναι (*Lex.*, μ 206); μειλισσόμενος· παρακαλῶν, πραῦνων (*Lex.*, μ 452).

³⁷ Otra lectura, βάσανον, “prueba”, “sufrimiento” (John A. Cramer, *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum* (Oxoniae: Typographeo Academico, 1844), 462, l. 20) se acerca más a la que presenta Focio.

³⁸ Sever. *Fr. in Cor.*, 1, 241, ll. 10-12.

³⁹ Thdr. Mops. *Fr. in Cor.*, 1, 177, ll. 16-18.

⁴⁰ 1^a *Cor.* 10:5: καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ; “Y esclavizando todo pensamiento para obediencia a Cristo.” Véase la similitud del pasaje fociano (Phot. *Ep.*, 256, ll. 12-13): ὁ πολλὰ πολλάκις σοφῶς αἰχμαλωτίσας Παῦλος εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ.

περίφημα lo empleó en la frase περίφημα πάντων ἐγενόμην.⁴¹ De este modo, justifica la inclusión del vocablo.

A esto da una explicación de la pertinencia del vocablo mediante una serie de tres verbos afines relacionados con el sufrimiento (ἐπασχεν/ἐταλαιπωρεῖτο/κατετείνεται) a partir de todo lo que pasó. Para no dar una larga serie de ejemplos, cita únicamente la *Primera carta a los corintios* (15:31) —aunque en un orden diferente al original (Cor.: καθ’ ἡμέραν ἀποθνήσκω, νῆ τὴν ὑμετέραν καύχησιν/Phot.: νῆ τὴν ἡμετέραν καύχησιν, καθ’ ἐκάστην⁴² ἡμέραν ἀποθνήσκω) —, cuando menciona que ellos peligran a toda hora (15:30) y que batalló en Éfeso contra fieras (15:31). Así, lo nombra con otros tres sustantivos afines relacionados al sacrificio, incluida, en último lugar, la palabra en cuestión (καθάρσιον καὶ ἱερεῖον καὶ περίφημα).⁴³ De tal modo, estas palabras se corresponden con los verbos anteriores, no de manera particularmente concordante, sino general, para afirmar que el sufrimiento es igual a sacrificio.

Por ello, refuerza la idea de la universalidad de los sufrimientos de Pablo, refiriendo el por qué y para qué de ellos mezclando elementos de sus cartas. Así, primero, alude veladamente la *Segunda carta a los corintios* (11:16-32) —cuando el apóstol detalla todos aquellos sufrimientos y pesares que ha tenido durante su empresa—, mediante el verbo ἐπυρπολεῖτο.⁴⁴ En efecto, en la carta 283, tras citar el versículo 29 de dicho capítulo,⁴⁵ señala que ἔτι ταῖς πάγαις κατεχομένων τῶν ἀλότων ὁ Παῦλος ἐπυρπολεῖτο, ἡγώνια, κατεφλέγετο τὰ σπλάγχνα.⁴⁶ Como se puede ver, la descripción del sentir de Pablo se corresponde en uno y otro pasaje (256.: ἐπυρπολεῖτο τὰ ἔνδον/283: ἐπυρπολεῖτο; 256: καὶ ἐφλέγετο/283: κατεφλέγετο τὰ σπλάγχνα). A su vez, sustentándose en la *Primera carta a los corintios* (9:22),⁴⁷ aunque tomando también elementos de *Gálatas* 3:28,⁴⁸ afirma que sufrió no por su pueblo o los conocidos, sino por toda la humanidad (πάντων ἀπλῶς ἀνθρώπων).⁴⁹ Mediante una epífora concluye este apartado reconfigurando las palabras paulinas de 1^a

⁴¹ Phot. *Ep.*, 256, ll. 12-17.

⁴² La adición del adjetivo ἐκάστην por parte de Focio se debe, con gran probabilidad, a algún pasaje de Crisóstomo, quien emplea este sintagma en ocho ocasiones (Chrys. *Ep. pop. Ant.*, PG 49, 86, l. 26-27; *In Gen.*, PG 53, 11, 4, 94, l. 59; *Dav. et Saul.*, PG 54, 3, 4; *In Rm.*, PG 60, 16, 2, 551, l. 40; *In Eph.*, 6, PG 62, 46, l. 42; *Ecl.*, 26, PG 63, 760, l. 7; 30, 799, l. 38; *Laud. Paul.*, 1, 3).

⁴³ Phot. *Ep.*, 256, ll. 17-20.

⁴⁴ Phot. *Ep.*, 256, ll. 20-25.

⁴⁵ 2^a *Cor.* 11:29: τίς σκανδαλίζεται καὶ οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι; “¿Quién será ofendido y no me encenderé?”.

⁴⁶ Phot. *Ep.*, 283, ll. 420-422: “Incluso Pablo ardía por las redes de los capturados que eran detenidos, se angustiaba, se quemaba en las entrañas”.

⁴⁷ 1^a *Cor.* 9:22: ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω; “Me volví débil para los débiles, para ganar a los débiles; me volví todo para todos, para salvar completamente a algunos.”

⁴⁸ *Gal.* 3:28: οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἐν δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; “No hay judío, ni griego; no hay esclavo, ni libre; no hay masculino ni femenino; pues todos son uno en Cristo Jesús.”

⁴⁹ Phot. *Ep.*, 256, l. 23.

Cor. 4:13 con el fin, ciertamente, de dirigir las afirmaciones hechas al lugar en cuestión.⁵⁰

La siguiente herramienta exegética que emplea es la revisión del pasaje subsecuente con el fin de corroborar el significado (τοῦ σημαυνομένου).⁵¹ Para ello, cita en dos partes *I^a Cor.* 4:14,⁵² aunque parafraseando en cada caso su significado.⁵³ La precisión sobre la condición que deben tener los hijos recuerda,⁵⁴ incluso lingüísticamente, aquella que hace Crisóstomo en su comentario a la misma carta.⁵⁵ Por tanto habría que considerar una influencia patristica en esta paráfrasis.⁵⁶ Sin embargo, al cotejar ambos textos, el objetivo es diferente, pues mientras Crisóstomo se enfoca en la dignidad con la cual habló Pablo, eso es, no como maestro, ni como apóstol, sino como padre,⁵⁷ Focio, en cambio, se centra en la consecuencia de amar, esto es, arder y ser sacrificio para ellos. La enumeración que hace al final de la paráfrasis (θῦμα καὶ ἱερεῖον καὶ καθάρσιον) es inversa a la que está algunas líneas atrás⁵⁸ — aunque θῦμα, “víctima”, “inmolación”⁵⁹ suple περίψημα—, con lo cual se remarca la concepción que tiene Focio de este término como afín al sacrificio.⁶⁰

Una vez consolidado el valor de περίψημα dentro de este campo semántico por la continuidad de pasajes, pone a discusión la aparente falta de sintaxis natural de casos del sintagma πάντων περίψημα.⁶¹ La expresión ἡ ὀρθότης συνθήκης, que se encuentra en otra carta ya citada, la 165 es única de Focio, y, por tanto, de todo el corpus griego.⁶² Al revisar esta carta se evidencia que para el patriarca su uso está emparentado con la naturalidad lingüística.⁶³ En efecto, al inicio afirma que, si Dios es el creador de la naturaleza y, por tanto, artífice de las lenguas, por qué no sus discípulos habrían de utilizar un lenguaje adecuado.⁶⁴

⁵⁰ Phot. *Ep.*, 256, l. 11: ‘περίψημα ἡμῶν’ ἔλεγον ‘γενοῦ; l. 25: πάντων περίψημα λέγων γεγενῆσθαι. En esta última oración resulta interesante la expresión διὰ τοῦ λόγου (Phot. *Ep.*, 256, ll. 24-25) que por el contexto podría tener una dilogía, si se entiende no sólo como “lenguaje” (*LSJ* s.v. λόγος IX 1, 3c), sino también como el ministerio de Cristo (*Montanari* s.v. λόγος D).

⁵¹ Phot. *Ep.*, 256, l. 26.

⁵² Οὐκ ἐντρέπον ἡμᾶς γράφω ταῦτα, ἀλλ’ ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νοουθετῶν; “No escribo esto avergonzándolos, sino advirtiéndoles como mis hijos amados”.

⁵³ Phot. *Ep.*, 256, ll. 25-33.

⁵⁴ Phot. *Ep.*, 256, l. 30: καὶ οὐχ ἀπλῶς τέκνα, ἀλλὰ καὶ ἀγαπητὰ; “Y no sencillamente hijos, sino también amados”.

⁵⁵ Chrys. *In Cor.* I, PG 61, 13, 2, 109, ll. 33-34: καὶ οὐχ ἀπλῶς τέκνα, ἀλλὰ ποθοῦμενα “Y no sencillamente hijos, sino queridos”. Hasta donde se ha revisado, nadie más ha reparado en esta influencia crisostómica en la carta.

⁵⁶ Ciertamente Crisóstomo es uno de los muchos autores de los que se nutrió para desarrollar su teología. Por ejemplo, cfr. Andrew Louth, *Selected Essays: Studies in Patristics*, ed. by Lewis Ayres and John Behr (Oxford: Oxford University Press, 2023), 373.

⁵⁷ Chrys. *In Cor.* I, PG 61, 13, 2, 109, ll. 30-32.

⁵⁸ Phot. *Ep.*, 256, l. 20: καθάρσιον καὶ ἱερεῖον καὶ περίψημα.

⁵⁹ *LSJ* s.v. θῦμα 1.

⁶⁰ Phot. *Ep.* 256, ll. 30-33.

⁶¹ Phot. *Ep.*, 256, l. 33.

⁶² Phot. *Ep.*, 16, l. 46: Τῶν δέ γε ῥημάτων καὶ τῆς δι’ αὐτῶν συνθήκης ἡ ὀρθότης; “La corrección en las palabras, así como en su sintaxis”.

⁶³ Phot. *Ep.*, 165, ll. 47-50, 65.

⁶⁴ Phot. *Ep.*, 165, l. 49: τῷ καθήκοντι κεχρησθαι λόγῳ.

De la misma manera emplea como puente argumentativo una elipsis en la que señala que habrá de pasar por alto la restante fuerza ingénita del lenguaje.⁶⁵

Ciertamente περίψημα, entendido negativamente dentro del campo semántico del desprecio,⁶⁶ debería tener régimen de dativo al expresar hostilidad o mala disposición de parte de alguien.⁶⁷ Sin embargo, precisa Focio, no se encuentra en el texto περίψημα πᾶσιν ἐγενόμην sino el genitivo, sin duda objetivo, lo cual refuerza el valor del término: “redentor de todos = quien redime a todos”.⁶⁸ Así, para justificar esta afirmación repite el método empleado anteriormente, remitir a otro pasaje colindante, esto es, al versículo 12 y presentar una perífrasis inmediata a los versículos 12 y 13.⁶⁹ El conjunto de tres palabras en polisíndeton relacionadas con las fatigas y las pruebas,⁷⁰ que se encuentra en esta perífrasis y refuerza el matiz de sacrificio y sufrimiento de περίψημα, pudo haber sido tomado de Pseudo-Macario,⁷¹ pues sólo en este autor encontramos tales sustantivos en el mismo número que los enumera Focio.

A su vez, para sustentar el valor que defiende de περίψημα lo compara con περικάθαρμα. Ciertamente, considera que aunque esta palabra podría tener un sentido negativo de rechazo (ἐβδελυγμένου καὶ φευκτοῦ) por la relación semántica entre los diversos versículos debe pensarse dentro del campo de los sacrificios purificatorios (τὰ καθάρσια καὶ τὰ ἱλαστήρια θύματα).⁷² De este modo, aunque los dos vocablos puedan tener un sentido ambivalente, por la conexión que hace Pablo de ellos al colocarlos en el mismo pasaje mediante un nexos ilativo (καί), así como por el uso sintáctico del genitivo, el valor deberá considerarse positivo (v. tabla II).

⁶⁵ Phot. *Ep.*, 165, l. 65: ἐὼ νῦν τὴν ἄλλην αὐτοσχέδιον ἰσχὺν τοῦ λόγου.

⁶⁶ Phot. *Ep.*, 256, l. 35: ἡτιμωμένον καὶ κατάπτυστον.

⁶⁷ Boas Van Emde et al., *The Cambridge Grammar of Classical Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 377 [30.40].

⁶⁸ Phot. *Ep.*, 256, l. 37. Resulta interesante notar que el régimen de esta palabra en el pasaje de *Tobías* (5:19: ἀλλὰ περίψημα τοῦ παιδίου ἡμῶν γένοιτο) sea genitivo, así como en otros lugares que la registran. Por ejemplo, entre otros, cfr. Ign. *Ep.*, 1, 8, 1: Περίψημα ὑμῶν καὶ ἀγνίζομαι ὑπὲρ ὑμῶν Ἐφεσίων; 1, 18, 1: Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ; Barn. *Ep.*, 6, 5: ἐγὼ περίψημα τῆς ἀγάπης ὑμῶν; Eus. *HE*, 7, 22, 7: ἔργω δὴ τότε πληροῦντες, ἀπίοντες αὐτῶν περίψημα; Rom. Mel., *Cant.*, 53, 18: σὺ δὲ πάντων τυγχάνεις περίψημα. De este modo es hipotético el régimen con dativo con el que argumenta Focio.

⁶⁹ Phot. *Ep.*, 256, ll. 39-46.

⁷⁰ Phot. *Ep.*, 256, l. 42: τοὺς πόνους... καὶ τὰς θλίψεις καὶ τοὺς ἀγῶνας.

⁷¹ Ps. Mac. *Hom.*, 5, ll. 228-229: τοὺς ἀγῶνας καὶ πόνους καὶ θλίψεις; ll. 332-333: τοὺς πόνους καὶ ἀγῶνας καὶ τὰς θλίψεις.

⁷² Phot. *Ep.*, 256, ll. 45-46.

Tabla II.		
Extensión de sentidos de περικάθαρμα y περίψημα en la Ep. 256		
	περίψημα	περικάθαρμα
Negativo (“desprecio”, “despojo”)	<p>II. 2-3: τὸ ἐν ἀτιμίᾳ καὶ οἶον ὑπὸ τὰ ἴχνη κείμενον</p> <p>I. 35: ἡττωμένον καὶ κατὰπτυστον</p>	I. 45: ἐβδελυμένου καὶ φευκτοῦ
Positivo (“redención”, “sacrificio”)	<p>I. 4: ἀπολύτρωσις καὶ τὸ οἶον ὑπὲρ τινων ἱερέϊον προθυόμενον</p> <p>I. 20: καθάρσιον καὶ ἱερέϊον καὶ περίψημα</p> <p>I. 32: θῦμα καὶ ἱερέϊον καὶ καθάρσιον</p>	I. 46: τὰ καθάρσια καὶ τὰ ἱλαστήρια θύματα

Sin embargo, de inmediato deja de ser tan aseverativo al confesar que la dilogía del término μηδέτερον τοῦ σημαινομένου) no puede ser rebatida con certeza (τῇ ἀληθείᾳ λυμαίνεται), por lo que cualquiera puede elegir el que mejor le parezca.⁷³ Así, señala mediante un paralelismo (subordinada de ἄν con imp. [ἄν...ἐμμεῖτο/ ἄν ...ἔπασχεν] + principal con imp. [ἐμμεῖτο/ ἔπασχεν...καὶ οὐκ ἀφίστατο]) que no importa si se considera περίψημα como “redención” o “desprecio” en tanto que ambos sentidos miran a la imitación de Cristo (τὸν δεσπότην ἐμμεῖτο/πρὸς τὸν αὐτὸν ἀφορῶν δεσπότην). Así, primero, este paralelismo sirve para marcar la similitud entre los valores del vocablo; luego, para determinar que no importa si uno se sacrifica (ὡς ἱερέϊον ... ἐθύετο) o es vilipendiado (ὡς ἄτιμος καὶ ἐβδελυγμένος), el beneficio que se logra es mayor al mal recibido, la salvación de todos, incluso los ultrajadores (τῆς τῶν ὑβριζόντων καὶ προπηλακίζόντων σωτηρίας καὶ προνοίας οὐκ ἀφίστατο).⁷⁴

Antes de pasar al siguiente apartado, es necesario señalar su relación con los comentarios a las cartas paulinas que han sido transmitidas en su nombre. Ciertamente, la edición canónica de Staab no incluye algún fragmento de *I Cor.* 4:13, sino que de los versículos 8-9 se pasa al 19.⁷⁵ Sin embargo, recientemente Coppola realizó una nueva búsqueda de escolios focianos en la tradición pseudoecuménica y descubrió que en dos manuscritos, el Marc. gr. Z 33 (GA 1923, fol. 94r) y el Ambr. gr. D 541 inf. (GA 1982, fol. 60r), había un fragmento sobre el versículo en cuestión, al que asignó el número 212.⁷⁶ Más adelante

⁷³ Phot. *Ep.*, 256, l. 48.

⁷⁴ Phot. *Ep.*, 256, ll. 49-55.

⁷⁵ Focio, *Pauluskomentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, ed. K. Staab, (Münster: Aschendorff, 1933), 552, ll. 1-29, 30-33.

⁷⁶ Coppola, “A New Analysis”, 54.

presenta una transcripción con una traducción al inglés.⁷⁷ Afirma, además, que “In addition, the text has not been ascribed to any other author in the *catenae* and does not seem to echo any specific work of the Fathers.”⁷⁸

No obstante, al revisar el fragmento, se comprueba que corresponde a las primeras cuarenta y nueve líneas de la carta (Τὸ περίφημα...κεκώλυται). Coppola ciertamente no repara en ello, sino que lo considera un escolio exegético puro, como lo demuestra el análisis que hace después de la traducción.⁷⁹ Debido al interés del texto para este trabajo a continuación se presentan los cambios entre uno y otro:⁸⁰

- a) Adición de πάντων περίφημα antes de τὸ περίφημα (Phot. *Ep.*, 256, l. 1).
- b) ὑπέρ τινων ἱερείων en vez de ὑπέρ τινων ἱερέϊων (l. 4)
- c) καλεῖν ἐκεῖνος (sic) en vez de καλεῖν ἐκεῖνο (l. 5)
- d) ἐπιπτόν (sic) en vez de ἐνέπιπτον (l. 7)
- e) τῶν ὁμοφύλων en vez de τὸ ὁμόφυλον (l. 8)
- f) τι en vez de τι αὐτῶν (l. 8)
- g) ἐκουσίως en vez de ἐκούσιος (l. 9)
- h) ἐπιψῶντες en vez de περιψῶντες (l. 10)
- i) ὑπομαλασσόμενοι en vez de ὑπομειλισσόμενοι (l. 11)
- j) σημῆ ναι por σημᾶναι (l. 14, corrección de la editora).
- k) ἐγινόμην en vez de ἐγενόμην (l. 16)
- l) ἐὼτ' ἄλλα en vez de ἐὼ τᾶλλα (l. 18)
- m) ἱερέϊον ἦτοι περίφημα en vez de ἱερέϊον καὶ περίφημα (l. 20)
- n) ἀγάπη en vez de ἀγάπης (l. 31)
- o) ἀρμόσει en vez de ἀρμόσειε (l. 46)
- p) νυνί en vez de ἐννυμί (l. 46)
- q) μηδ' ἕτερον en vez de μηδέτερον (l. 48)
- r) νῦν φησι ἐπαύσαντο οἱ ἐπηρεάζοντες en vez de ὡς ἱερέϊον ὁ Παῦλος ... (ll. 50-55).

Como se puede ver, casi todos los cambios corresponden a una o pocas letras que provocaron un cambio de caso (ἐκεῖνος - ἐκεῖνο), el número (ἱερείων - ἱερέϊων) o tiempo (ἐγινόμην - ἐγενόμην); otro compuesto (ἐπιπτόν - ἐνέπιπτον), o una palabra diferente (ὑπομαλασσόμενοι- ὑπομειλισσόμενοι). Al respecto, resulta interesante el último sintagma (νῦν φησι ἐπαύσαντο οἱ ἐπηρεάζοντες), inexistente en la carta y que suple la última parte del primer bloque. El sintagma οἱ ἐπηρεάζοντες parece haber sido tomado de *Primera de Pedro*,⁸¹ lo cual se

⁷⁷ Coppola, “A New Analysis”, 145-148.

⁷⁸ Coppola, “A New Analysis”, 145.

⁷⁹ Coppola, “A New Analysis”, 148-149.

⁸⁰ Debido a que fue posible acceder a los manuscritos en cuestión, se hizo el cotejo a partir de la transcripción realizada por Coppola, que vuelve a reproducir (“A New Analysis”, 371-372); sin embargo, al presentar muchos errores ortotográficos, no se enlistaron todas las variantes a menos que haya habido un cambio semántico.

⁸¹ 1ª *Ped.* 3:16: ἵνα ... κατασχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν; “Para que los que blasfeman contra ustedes se avergüencen”.

corroborar por el contexto de los versículos siguientes (17-18) pues Pedro menciona que es mejor sufrir haciendo el bien que haciendo el mal; y que Cristo padeció por los pecados de los injustos. Esto concuerda con el tema de las líneas que suple. Por ello, se podría considerar que el bloque es un resumen de lo eliminado.

Además, las variantes del segundo texto sugieren que no es tanto una nueva versión o revisión hecha por el propio patriarca, sino una copia de la carta realizada por alguien más y que incorporó a las cadenas con algunas correcciones. A su vez, en el comentario que hace Coppola de la exégesis fociana sobresale su admiración por la partícula *vaí* (l. 33) “as I have not found it in any other *Scholia Photiana*, where the most common interjection is *μη*”.⁸² Esto sería difícil de explicar si fuera ciertamente un escolio, pero al ser una carta escrita a su hermano es más sencillo considerar que hizo esa afirmación al estar en mayor confianza.⁸³ Ahora se pasará al siguiente término.

IV. ἐκολάφισαν

Con una fórmula metafórica de transición concerniente a la memoria retoma otra cuestión, que según el patriarca preguntó Tarasio hace tiempo:⁸⁴ el valor del verbo ἐκολάφισαν en el pasaje de *Mateo* 26:67.⁸⁵ En inicio señala que el sentido más común (κοινότερον) es igual a ἐμπαίζω,⁸⁶ que significa “burlarse,” “despreciar”,⁸⁷ aunque en inicio κολαφίζω tiene el valor de “bofetear”, “golpear”.⁸⁸ Ciertamente en una entrada al *Léxico* de Focio, que reconfigura a Pausanias Aticista,⁸⁹ se asocia el término κόνδυλος (en inicio “nudillo”⁹⁰, y luego “puño”⁹¹) con κολαφίζω y el pasaje bíblico en cuestión: κόνδυλον· <***> τὸ „ἐκολάφισαν αὐτόν“ ὡς ἔοικεν, ἐντεῦθεν οἱ Ἄττικοὶ λέγουσιν· ὁ δὲ Κόλαφος ἐστὶν παρ’ Ἐπιχάρμῳ.⁹²

Así, para sustentar la afirmación del valor que propone de κολαφίζω indica que es un tipo de juego pueril y que el uso, como en muchos otros casos, cambió la β por φ, otra labial.⁹³ Sin embargo, no hay registro de la forma *κολαβίζω. Más

⁸² Coppola, “A New Analysis”, 148.

⁸³ Ciertamente, en otra carta de Focio a su hermano encontramos la partícula afirmativa *vaí* (*Ep.*, 258, l. 141: *vaí dh kai méchri pémpτης*) en un contexto exegético.

⁸⁴ Phot. *Ep.*, 256, ll. 56-68.

⁸⁵ *Mt.* 26:67: Τότε ἐπέτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐκολάφισαν αὐτόν, οἱ δὲ ἐράπισαν; “Entonces le escupieron en la cara y lo golpearon; unos lo bofetearon...”.

⁸⁶ Phot. *Ep.*, 256, ll. 57-58.

⁸⁷ *LSJ* s.v. ἐμπαίζω 1; *DGE* s.v. ἐμπαίζω 2.

⁸⁸ *LSJ* s.v. κολαφίζω; *Lampe* s.v. κολαφίζω.

⁸⁹ Paus. Att., κ 38: κόνδυλος· κόλαφος, ὅθεν <κονδυλίζω Ἄττικοὶ> τὸ κολαφίζω. ὁ δὲ Κόλαφος παρ’ Ἐπιχάρμῳ ἐν Ἀγρωστίνῳ (fr. 1 Kaib.) καὶ παιδοτριβίου ὄνομα; “κόνδυλος. [Significa] bofeteo. De allí los áticos dicen κονδυλίζω a κολαφίζω. Por otro lado, el [vocablo] Colafo [está registrado] en el *Agrostino* de Epicarmo, y [es] el nombre de un pedotriba”.

⁹⁰ *LSJ* s.v. κόνδυλος 1.

⁹¹ *Lampe* s.v. κόνδυλος.

⁹² Phot. *Lex.*, κ. 931: “Κόνδυλος, <***> [significa] ‘lo golpearon’, como parece. De allí los áticos utilizan [κόνδυλος]. Está registrado el [nombre] Colafo en Epicarmo”.

⁹³ Phot. *Ep.*, 256, ll. 58-59: μεταλαμβάντος τοῦ ἔθους ὥσπερ καὶ ἐπ’ ἄλλων πολλῶν τὸ β εἰς τὸ φ; “La costumbre cambió, como en muchos otros casos, la β por la φ”.

bien, se refiere a κολλαβίζω cuya primera aparición, por cuanto hay noticia, se encuentra en el *Onomasticón* (IX, 122) de Pólux (s. II), en un apartado referente a dieciséis juegos pueriles (παιδιαί). Él define el verbo de la siguiente manera: τὸ δὲ κολλαβίζειν ἐστίν, ὅταν ὁ μὲν πλατείας ταῖς χερσὶ τὰς ὄψεις ἐπιλάβῃ τὰς ἑαυτοῦ, ὁ δὲ παῖσας ἐπερωτᾷ ποτέρᾳ τετύπηκεν.⁹⁴ A su vez, Focio recoge este verbo en su *Léxico* (κ 873) definiéndolo como περαίνεσθαι, cuyo sentido principal “completar,” “terminar”⁹⁵ no parece tener relación con κολλαβίζω.

Concluye esta idea con una interesante reflexión al indicar que el lenguaje aticista (ἡ ἀττικίζουσα γλῶττα) profiere esta palabra (τὴν λέξιν προφέρει) más bien con la β. Al respecto, debe entenderse la expresión no propiamente como el dialecto ático (ἡ ἀττική), sino como aquella variante que intenta reproducirlo,⁹⁶ que incluso, en este caso, se contraponen a la bíblica.⁹⁷ Sin duda, además de este pasaje en el que confronta *κολλαβίζω con κολαφίζω, hay otros dos casos en los que Focio marca esta oposición. Así, primeramente, en el *Anfiloquio* 42 en relación con la partícula καί como sinónimo de ὅτι en *Isaiás* 64:5 (ὠργίσθης καὶ ἡμεῖς ἡμάρτομεν), señala que tanto las santas escrituras (τὰ τε ἱερὰ ἡμῶν λόγια) como el afán aticista (ἡ Ἀττικίζουσα σπουδὴ) muchas veces entienden de manera causal (αἰτιολογικῶς) al nexo que conjunta las palabra e ideas en diversos razonamientos (τὸν γὰρ συνδέοντα τὰ ἐν διαφόροις διανοίαις ῥήματά τε καὶ νοήματα).⁹⁸ Luego, en el siguiente *Anfiloquio* al argumentar sobre la necesidad del conocimiento de expresiones idiomáticas en la Biblia (ιδιώματα), señala que esto es necesario no sólo en las escrituras teosóficas (ἐπὶ τῶν θεοσόφων λόγων), pues también la lengua aticista (γλῶσσα ἡ Ἀττικίζουσα) se complace en adornar el discurso con este tipo de recursos.⁹⁹

Se evidencia así el contraste que hace Focio de los dos registros en los casos anteriores y, sobre todo, en la carta en cuestión (ati. *κολλαβίζω; bíbl.: κολαφίζω). Sin duda, si tenemos en consideración el primer registro del término, un léxico del siglo II que seguramente leyó el patriarca, se comprende la precisión que hace al respecto del porqué piensa que una forma se encuentra en el *Nuevo Testamento* y otra, entre los aticistas.

⁹⁴ Poll., IX, 129: “Κολλαβίζω es [un juego], en el cual uno se cubre sus ojos con las manos extendidas, mientras que otro tras golpearlo le pregunta una y otra vez con cuál mano lo golpeó”. Igualmente, vale la pena reparar en κολαβρίζω, registrado por vez primera en *Job* (5:4). Sobre este verbo, el patriarca recoge la entrada κολαβρισθεῖν (*Lex.*, κ 870), tomada de la συναγωγὴ λέξεων χρησίων (κ 379). Allí se define el término como χλευασθεῖν οὐ κολασθεῖν. En torno a ellos, sólo χλευάζω (*LSJ* s.v. χλευάζω 1) está emparentado con la acepción que le da Focio, “burlar;” en efecto, κολάζω (“castigar,” “torturar,” “corregir”) se liga, más bien, al valor propio de κολαφίζω (*LSJ* s.v. κολάζω; *Lampe* s.v. κολάζω).

⁹⁵ *LSJ* s.v. περαίνω I.

⁹⁶ Lawrence Kim, “Atticism and Asianism”, en *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, editado por Daniel S. Richter y William A. Johnson (Oxford: Oxford University Press, 2017), 41-66. Sobre la valoración que Focio asigna al aticismo e hiperaticismo cfr. Pedro Emilio Rivera Díaz, “La influencia de Phil. VA. 1.17 en la composición de pasajes de análisis literario en la *Bibliotheca* de Focio”. *Anales de Filología Clásica* 35:2 (2023): 94-97.

⁹⁷ Phot. *Ep.*, 256, ll. 59-60.

⁹⁸ Phot. *Amph.*, 42, ll. 120-123.

⁹⁹ Phot. *Amph.*, 43, ll. 392-395.

Luego, para continuar la asociación del sentido del verbo dentro del campo semántico de la burla, afirma que los judíos —a quienes llama asesinos en éste y otros dos lugares¹⁰⁰—, no sólo masacraron a Cristo (χεῖρας αὐτῷ σφαγῆς) sino que se burlaron de él de diversas formas (ἐνέπαιζον αὐτῷ).¹⁰¹ Para ello presenta mediante un políptoton (para otorgarles un nivel igual) cuatro ejemplos tomados de la Pasión, aunque perpetrados propiamente por los romanos: la corona de espinas;¹⁰² la vestimenta púrpura;¹⁰³ la caña¹⁰⁴ con la que luego lo golpearon;¹⁰⁵ haberlo llamado rey.¹⁰⁶ Así, vinculando la humillación de estas acciones entre la compañía romana con la de los judíos en el palacio del sumo sacerdote refuerza el matiz que desea darle a κολαφίζω.

A su vez, las construcciones para la corona (τὸν ἀκάνθινον στέφανον) y la vestimenta (τὸ πορφυροῦν ἱμάτιον) parecen haber sido tomadas de *Juan* 19:5, pues, además, se encuentran en el mismo orden y caso.¹⁰⁷ Aunque también resulta necesario dedicar algunas palabras a otra probable influencia a este pasaje. En primer lugar, Crisóstomo en su carta 125, al tratar la cuestión de las injurias recibidas por Cristo, enumera que, entre otras, le impusieron la clámide (τὴν χλαμύδα), lo coronaron con espinas (ἀκάνθαις αὐτὸν ἐστεφάνουν), se burlaron de él (αὐτῷ ἐμπαίζοντες) y le hicieron todo tipo de mofas (πᾶν εἶδος χλεύης). Asimismo, señala que también le dieron bofetadas (ῥαπίσματα αὐτῷ ἐδίδουν), así como hiel (*Mt.* 27:34) —algo que no enumera Focio—, y que lo golpearon con una caña en la cabeza (τῷ καλάμῳ τὴν κεφαλὴν).¹⁰⁸ Como se puede ver, hay muchos elementos concordantes, temática y lingüísticamente, pues, por un lado, hay tres episodios referidos por ambos y, por el otro, hay una colocación igual (αὐτῷ ἐμπαίζοντες/ἐμπαίζοντες αὐτῷ), así como un término en el mismo caso (χλεύης) para la burla.

Además, la frase ῥαπίσματα αὐτῷ ἐδίδουν proviene de *Juan* 19:3, aunque en el caso del texto bíblico se encuentre en aoristo mientras que, en Crisóstomo, en imperfecto. Esto resulta significativo porque Focio citará después el pasaje bíblico como lo hace el padre de la iglesia: καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ῥαπίσματα.¹⁰⁹ Más significativo aún es el hecho de que sólo en estos dos autores¹¹⁰ y en otro más, Teodoro Estudita esté registrada la construcción en imperfecto en alusión al texto bíblico.¹¹¹ En este lugar Teodoro también trata el tema de las burlas e injurias contra Cristo;¹¹² en específico, enumera tres realizadas por los soldados: la corona hecha de espinas (στέφανον ἐξ ἀκανθῶν), frase tomada de *Juan*

¹⁰⁰ Phot., *Amph.*, 48, l. 35; *In Ioann.*, fr. 81 (13, 31).

¹⁰¹ Phot. *Ep.*, 256, ll. 60-66.

¹⁰² *Mt.* 27:29; *Mr.* 15:17; *Jn.* 19:2, 5.

¹⁰³ *Mt.* 27:27-28; *Mr.* 15:16-17; *Jn.* 19:1-2.

¹⁰⁴ *Mt.* 27:29.

¹⁰⁵ *Mt.* 27:30; *Mr.* 15:19.

¹⁰⁶ *Mt.* 27:29, 37; *Mr.* 15:26; *Lc.* 23:38; *Jn.* 19:19.

¹⁰⁷ *Jn.* 19:5: τὸν ἀκάνθινον στέφανον καὶ τὸ πορφυροῦν ἱμάτιον; “La corona de espinas y la vestimenta púrpura”.

¹⁰⁸ Chrys. *Ad. Cyr.*, PG 52, 684, ll. 42-49.

¹⁰⁹ Phot. *Ep.*, 256, l. 68.

¹¹⁰ En dos *recensiones* de la carta 125 (*Ad. Cyr.*, 1,2, l. 113; 1,3, l. 152) se encuentra registrado el sintagma.

¹¹¹ Th. Stud. *Ep.*, 315, l. 27: ἐδίδουν αὐτῷ ῥαπίσματα.

¹¹² Th. Stud. *Ep.*, 315, ll. 15-31.

19:3;¹¹³ la vestimenta púrpura (ἰμάτιον πορφυροῦν), expresión ya mencionada anteriormente; y ser llamado rey (χαῖρε, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων), que también refiere al pasaje bíblico (καὶ ἔλεγον, Χαῖρε, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων).¹¹⁴ Es así que de las acciones a las que alude Teodoro dos están en Crisóstomo, mientras que tres, en Focio (v. tabla III). Sin embargo, a pesar de que las similitudes entre éste y el Estudita, se podría pensar más bien en una influencia, aunque no completa, por parte de Crisóstomo, en especial por ciertas palabras y expresiones (αὐτῷ ἐμπαίζοντες/χλεύης), aunque los episodios en común no concuerden del todo en la parte fraseológica.¹¹⁵

Tabla III.		
Comparación entre Crisóstomo, Teodoro Estudita y Focio		
Crisóstomo (PG 52, Ep., 125, 684, ll. 42-49)	Teodoro Estudita (Ep., 315, ll. 24-27)	Focio (Ep., 256, ll. 62-66).
<p>τί δὲ ὅτε [2] τὴν χλαμύδα αὐτῷ περιετίθουν, καὶ ὅτε [1] ἀκάνθαις αὐτὸν ἔστεφάνουν, καὶ προσέπιπτον αὐτῷ <i>ἐμπαίζοντες</i>, καὶ πᾶν εἶδος <i>χλεύης</i> αὐτῷ ἐπάγοντες, τί δὲ ὅτε <i>ράπισματα</i> αὐτῷ ἐδίδουν; ὅτε ὄξος καὶ τὴν χολὴν αὐτὸν ἐπότιζον; ὅτε [3] τῷ καλάμῳ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἔτυπτον, καὶ ὅτε περιῆγον αὐτὸν οἱ αἰμοβόροι ἐκεῖνοι κύνες;</p>	<p>μὴ οὐχὶ [1] στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ οἱ στρατευόμενοι; μὴ οὐχὶ καὶ [2] ἰμάτιον πορφυροῦν περιέβαλον αὐτόν, οἱ καὶ ἔλεγον, [4] χαῖρε, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἐδίδουν αὐτῷ <i>ράπισματα</i>.</p>	<p>μὴ μόνον χεῖρας αὐτῷ σφαγῆς ἀνατείνειν, ἀλλ' εἰ καὶ τι ὅλως αὐτοὺς διαλάθει <i>χλεύης</i> καὶ μυκτηρισμοῦ καὶ ἀσελγείας ὃ μὴ ἐντρίφειαν αὐτῷ, οὐδὲν ἰγούντο κατορθῶσαι μέγα· οὕτω καὶ [1] τὸν ἀκάνθινον στέφανον καὶ [2] τὸ πορφυροῦν ἰμάτιον καὶ [3] τὸν καλάμῳ καὶ [4] τὸν βασιλεῖα καὶ τὰ τοιαῦτα <i>ἐνέπαιζον</i> αὐτῷ.</p>

Más adelante compara cada uno de los pasajes de los cuatro evangelistas que narran el hecho del palacio del sumo sacerdote. Primero cita el pasaje de Juan (19:3) quien, en opinión del patriarca, sólo mencionó sumariamente la acción (ἐπιτρέχων τὴν ὕβριν) con la frase ἐδίδοσαν αὐτῷ *ράπισματα*.¹¹⁶ Este sustantivo, *ράπισμα*, que tiene el valor de “bofetada”,¹¹⁷ es empleado en dos ocasiones por el patriarca en sus *Homilias*¹¹⁸ junto con *κολάφισις*, derivado de *κολαφίζω*, y

¹¹³ Jn. 19:3: *πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν*; “Tras tejer una corona de espinas”.

¹¹⁴ Th. Stud. Ep., 315, ll. 24-27.

¹¹⁵ Del mismo modo que en el caso anterior de Crisóstomo (vd. páginas 12-13), hasta donde se ha investigado, no se ha reparado en una posible influencia en este pasaje.

¹¹⁶ Phot. Ep., 256, ll. 67-68.

¹¹⁷ LSJ s.v. *ράπισμα* 2.

¹¹⁸ Phot. Hom., 6, 63, ll. 31-32: *τὰς φραγγελώσεις, τὰς κολαφίσεις, τὰ ράπισματα, τὰ ἐμπτύσματα, τὸν στέφανον τὸν ἀκάνθινον*; “Los azotes, los golpes en la cara, las bofetadas, los escupitajos, la corona de espinas”; 11, 113, ll. 7-8: *μετὰ τὸν μυκτηρισμὸν, τὸν χλευασμὸν, μετὰ τὰ ράπισματα, τὰ ἐμπτύσματα, μετὰ τὰς κολαφίσεις*; “Después de la burla, de la mofa, después de las bofetadas, los escupitajos, después de los golpes en la cara”.

otras palabras relacionadas a la burla y maltrato, al enumerar las burlas padecidas por Cristo en la Pasión.¹¹⁹

Más adelante, coteja en conjunto los pasajes de *Marcos* (14:65) y *Mateo* (26:67-68), pues, como dice el propio Focio, hay poca variación en las palabras (μικρὰ γὰρ ἢ τῶν ῥημάτων παραλλαγή). Comenta que tanto expresan el nombre de la injuria (τὸ ὄνομα τῆς ὕβρεως) como que describen la acción (τὴν τῆς ὕβρεως πρᾶξιν).¹²⁰ Después, cita las partes correspondientes a κολαφίζω, empezando con *Mateo*, para proseguir con las pertenecientes a ῥαπίζω/ῥάπισμα, retomando nuevamente a *Mateo* (v. tabla IV).¹²¹ Con esto, ciertamente, busca no sólo enfatizar la conexión que existe entre los evangelistas, mezclándolos en una sínquisis, sino también mostrar la correlación entre κολαφίζω y ῥαπίζω.

Tabla IV.			
Pasajes de <i>Mateo</i> (26:67-68) y <i>Marcos</i> (14:65)			
κολαφίζω		ῥαπίζω/ῥάπισμα	
<i>Mateo</i>	<i>Marcos</i>	<i>Mateo</i>	<i>Marcos</i>
Τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον καὶ ἐκολάφισαν αὐτὸν	καὶ ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ κολαφίζειν αὐτὸν	οἱ δὲ ἐράπισαν λέγοντες (Φοκ. καὶ ἔλεγον)· προφήτευσον ἡμῖν, χριστέ, τίς ἐστὶν ὁ παῖσας σε;	καὶ λέγειν αὐτῷ Προφήτευσον, καὶ οἱ ὑπηρεταὶ ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον.

Focio concluye citando todo el pasaje de *Lucas*,¹²² advirtiendo, no obstante, que éste obvió el verbo κολαφίζω (τὴν μὲν τοῦ κολαφίζειν λέξιν παρήκεν) y amplificó la descripción la acción (ἐξαπλοῖ σαφῶς) para dar a entender el sentido del verbo (τῆς φωνῆς τὸ δηλούμενον).¹²³ Aquí para justificar esta última afirmación retoma la entrada de Pólux con el fin de describir el juego antes mencionado (v. tabla V).¹²⁴ En la parte concerniente al cubrimiento de las manos Focio utiliza otras palabras, pero mantiene la idea principal, mientras que en lo relativo al golpeador hay correlación lingüística con παῖω (παῖσας/παίοντες; τὸν παῖσαντα) y ἐπερωτάω (ἐπερωτᾷ/ἐπερωτῶσι). Sin embargo, añade algo que no está en la entrada de Pólux, la conclusión del juego, pues afirma que si adivina

¹¹⁹ A su vez, en la entrada ε 1595 de su *Léxico*, proveniente probablemente de Harpocración (Theodoridis, *Patriarchae Lexicon* II, 153) se define ἐπὶ κόρρης (“sobre la cabeza”) como ἄλλοι μὲν ἄλλως ἀπέδοσαν, βέλτιον δὲ ἐπὶ τῆς γνάθου ἐκλαμβάνειν, ὃ κατ’ ἔθος λέγομεν ῥάπισμα (“Cada uno lo dió de manera diferente; aunque es mejor propinarlo sobre la mejilla, lo que nosotros comúnmente decimos ῥάπισμα (bofetada)”).

¹²⁰ Phot. *Ep.*, 256, ll. 68-78.

¹²¹ En la tabla se marcan en negritas aquellas palabras que cita textualmente Focio.

¹²² *Lc.* 22:63-64: ‘καὶ οἱ ἄνδρες ‘οἱ συνέχοντες τὸν Ἰησοῦν ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες· καὶ περικαλύψαντες αὐτὸν ἐπρώτων λέγοντες Προφήτευσον, τίς ἐστὶν ὁ παῖσας σε; “Y los varones que retenían a Jesús empezaron a mofarse de él pegándole; y tras cubrirlo le comenzaron a decir: ‘Profetizanos, quién es el que golpeó’”.

¹²³ Phot. *Ep.*, 256, ll. 74-78.

¹²⁴ Phot. *Ep.*, 256, ll. 78-81.

quién lo está golpeando, es dejado en paz; pero, si no lo hace, se le sigue golpeando. Es así como conecta la descripción del juego de Pólux con el episodio narrado por los cuatro evangelistas.

Tabla V.			
Comparación entre Pólux (IX, 129) y Focio (<i>Ep.</i> , 256, ll. 78-81)			
	Cubrir las manos	Golpear a quien se cubre	Conclusión
Pólux	ὅταν ὁ μὲν πλατεΐαις ταῖς χερσὶ τὰς ὄψεις ἐπιλάβῃ τὰς ἑαυτοῦ	ὁ δὲ παῖσας ἐπερωτᾷ ποτέρᾳ τετύπηκεν	—
Focio	οἱ μὲν τοὺς ὀφθαλμοὺς χερσὶ περικαλύπτουσιν	οἱ δὲ πὺξ κατὰ κόρρης παίοντες ἐπερωτῶσι μηνῦσαι τὸν παῖσαντα	κᾶν μὲν τύχη τοῦ τυπήσαντος, ἀφίεται, ἂν δὲ μὴ, ἐπιμένουσιν αὐτῷ τὰς πληγὰς ἐντείνοντες.

Tras presentar todos estos puntos, asevera que el sentido literal (κυριολεξία)¹²⁵ de κολαφίζω sería todo lo explicado anteriormente (τοῦτο), esto es, que en un juego una persona pegue en la cara a alguien que tiene los ojos cubiertos con sus manos hasta que responda quién lo hizo.¹²⁶ La argumentación sobre el verbo termina con otra increpación contra los judíos basándose en dos versículos de *Lucas* (22:64-65).¹²⁷

El epílogo de la carta se divide en dos: en una síntesis de las palabras revisadas, aunque no las enumere en orden de aparición (ἐκολάφισαν, περίψημα, περικάθαρμα en vez de περίψημα, περικάθαρμα, ἐκολάφισαν); y en una exhortación, en la que pide soportar los pesares, expresados por un bloque de tres términos afines con el dolor y sufrimiento (πάθη καὶ τὰ ὄνειδη καὶ τοὺς πειρασμούς) que recuerdan lo expuesto a lo largo del texto.¹²⁸ Así, le encomienda imitar ya los pesares de Cristo (τὰ Χριστοῦ), aduciendo a lo discutido sobre ἐκολάφισαν, ya los de Pablo (Παύλου), siguiendo lo que se señaló sobre περίψημα y περικάθαρμα. Por ello este orden de palabras responde no a la carta, sino a la estructura del epílogo.

V. Conclusiones

La revisión de esta carta ha arrojado información significativa no sólo de la diversa metodología de Focio para la fijación semántica de los términos, sino

¹²⁵ Destaca que éste es el único uso en toda la obra fociana de dicho término técnico.

¹²⁶ Phot. *Ep.*, 256, ll. 81-82.

¹²⁷ Phot. *Ep.*, 256, ll. 82-86.

¹²⁸ Phot. *Ep.*, 256, ll. 87-92.

también de las fuentes consultadas para ello (v. tabla VII). Al respecto, resulta interesante, por un lado, que en ambos casos, para determinar el sentido de los vocablos, se haya utilizado como base una entrada de un léxico anterior (la συναγωγή y Pólux, respectivamente); por el otro, que se nota también una influencia patristica, específicamente, la de Crisóstomo, en algunas partes de la carta. A su vez, las alusiones y citas a otros pasajes bíblicos en cada apartado compaginan con el autor del término en cuestión, esto es, en torno a περίψημα y περικάθαρμα Focio toma en consideración otros lugares paulinos —tanto aquellos subsecuentes, como de otras cartas—, mientras que para ἐκολάφισαν aquellos de los demás evangelistas que se corresponden con el episodio de la humillación de Cristo. Así, el patriarca interpreta el texto a partir del propio texto, siguiendo el principio alejandrino de Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν (“interpretar a Homero desde Homero”).

Igualmente, hace uso de otras herramientas analíticas para su argumentación. Por ejemplo, en el primer apartado mediante una figura de autoridad se advierte que Pablo al ser un gran conocedor de la lengua empleó el vocablo περίψημα; del mismo modo, se hace uso del análisis sintáctico del régimen del término (genitivo en lugar del esperado dativo), así como de perífrasis que en su interpretación refuerzan el sentido que se desea justificar. Por otro lado, en ambos casos se hace un estudio diacrónico del término, ya para señalar que περίψημα se entendía desde antiguo como “redención”, ya para poder acoplar el valor de κολαφίζω a pesar de la diferencia con κολλαβίζω.

De la misma manera, es interesante la conexión que hay en esta carta con otros lugares de la obra de Focio. Aunque no hay alguno respecto al segundo apartado, en torno al primero un pasaje de la *Ep.* 283, compuesta tiempo después entre el 883 y 885, se corresponde temática y lingüísticamente con otro lugar de esta epístola.¹²⁹ Por esta razón se tendría que pensar si la carta 256 sirvió de inspiración al momento de elaborar el pasaje de la otra. Sin embargo, la conexión más sugerente es aquella con el fragmento transmitido en cadenas, fue ubicado hace pocos años por Coppola. Un cotejo entre los dos testimonios refleja una serie de cambios mínimos que bien podrían corresponder a la transmisión textual de ellos. Por esto, es más lógico pensar que el pasaje de la carta fue incorporado en un momento en algunos manuscritos de las cadenas a que el texto de ellas haya sido una primera versión antes de ser ampliado posteriormente; de este modo se explica por qué no se encuentra en varios de ellos de la misma familia.

¹²⁹ Phot. *Ep.*, 256, ll. 20-25.

Tabla VII.		
Comparación entre el análisis de περίφημα y περικαρθάματα, y ἐκολάφισαν		
	περίφημα περικαρθάματα	ἐκολάφισαν
Léxico	<i>Syn.</i> , π 427 = <i>Phot. Lex.</i> , π 800	<i>Poll.</i> , IX, 129
Influencia patristica	<i>Chrys. Ep. pop. Ant.</i> , PG 49, 86, l. 26-27; <i>In Gen.</i> , PG 53, 11, 4, 94, l. 59; <i>Dav. et Saul.</i> , PG 54, 3, 4; <i>In Rm.</i> , PG 60, 16, 2, 551, l. 40; <i>In Eph.</i> , 6, PG 62, 46, l. 42; <i>Ecl.</i> , 26, PG 63, 760, l. 7; 30, 799, l. 38; <i>Laud. Paul.</i> , 1, 3 <i>In Cor. I</i> , PG 61, 13, 2, 109, ll. 30-32	<i>Chrys. Ep.</i> , 125, 684, ll. 42-49
Alusiones y citas a otros pasajes bíblicos	<i>2ª Cor.</i> 10:5 <i>1ª Cor.</i> 15:31 <i>2ª Cor.</i> 11:16-32 <i>Gal.</i> 3:28 <i>1ª Cor.</i> 9:22 <i>1ª Cor.</i> 4:14	<i>Mt.</i> 27:29; <i>Mr.</i> 15:17; <i>Jn.</i> 19:2, 5 <i>Mt.</i> 27:27-28; <i>Mr.</i> 15:16-17; <i>Jn.</i> 19:1-2 <i>Mt.</i> 27:29 <i>Mt.</i> 27:30; <i>Mr.</i> 15:19 <i>Mt.</i> 27:29, 37; <i>Mr.</i> 15:26; <i>Lc.</i> 23:38; <i>Jn.</i> 19:19 <i>Mt.</i> 26:67, <i>Mr.</i> 14:65, <i>Lc.</i> 22:63, <i>Jn.</i> 19:3 <i>Lc.</i> 22:65
Conocimiento del griego	Pablo es gran conocedor de la lengua	_____
Sintaxis	περίφημα πᾶσιν ≠ περίφημα πάντων	_____
Perífrasis	<i>1ª Cor.</i> 4:13-14	_____
Diacronía	Valor de “redención” en el lenguaje antiguo	κολ[λ]αβίζω* > κολαφίζω

Tabla VII.		
Comparación entre el análisis de περίφημα y περικαρθάματα, y ἐκολάφισαν		
	περίφημα περικαρθάματα	ἐκολάφισαν
Conexión con otros escritos de Focio	Carta 283 Cadenas (?)	_____
Sentido	El término es ambivalente (1. redención, sacrificio/2. desprecio, despojo)	pegaren la cara a alguien que tiene los ojos cubiertos con sus manos hasta que responda quién lo hizo.

Finalmente, vale la pena reflexionar en la razón por la cual Focio conjuntó el análisis semántico de estos términos en una sola carta. Sin duda, cuando refiere a su hermano que habrá de tratar la cuestión solicitada hace tiempo, lo hace después de determinar que περίφημα y περικάρθαμα tienen valores ambivalentes, tanto uno positivo (“redención”, “sacrificio”), como uno negativo (“desprecio”, “despojo”). En este aspecto, el vínculo entre las dos partes es la segunda acepción, pues no sólo la discusión sobre ἐκολάφισαν gira en torno a la mofa contra Cristo —lo cual asocia κολαφίζω y περίφημα/περικάρθαμα dentro de términos negativos relativos a la humillación y el menosprecio—, sino que también en la conclusión lo exhorta a mantenerse firme ante los ataques y dificultades, insinuándolo a ser burla, desprecio y despojo de los seres humanos a la manera de Cristo y Pablo, pero, por esto mismo, también en algún momento salvación de los suyos, de todos. De este modo se explica mejor desde el punto de vista ético y religioso la discusión semántica sobre estas tres palabras que Focio elabora para Tarasio, su hermano, por problemas que no se conocen, pero que sin duda eran tales para que cumpliera una antigua petición ampliándola con el análisis de dos términos que no estaban incluidos en ella.

Referencias

- Asano, Atsuhiro. “‘Like the Scum of the World, the Refuse of All’: A Study of the Background and Usage of περίφημα and περικάρθαμα in 1 Corinthians 4.13b”. *Journal for the Study of the New Testament* 39:1 (2016): 16-39. <https://doi.org/10.1177/0142064X1666090>
- Buol, Justin. *Martyred for the Church: Memorializations of the Effective Deaths of Bishop Martyrs in the Second Century CE*. Tübingen: Mohr Siebeck 2018 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 471).
- Bülow-Jacobsen, Adam y Cuvigny Héléne. “Περίφημα. A Question of Life and Death in a Private Letter from the Eastern Desert of Egypt”, en *Greek Medical Papyri; Text, Context, Hypertext*, editado por Nicola Reggiani, 161-172. Berlin-Boston: De Gruyter, 2019 (Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete -Beihefte, 40). <https://doi.org/10.1515/9783110536409-013>
- Coppola Chiara, “A New Analysis of the Scholia Photiana in the Pseudo-Oecumenian Catena Tradition”, tesis de doctorado, University of Birmingham, 2020.

- Cramer, John. A. *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum*. Oxoniae: Typographeo Academico. 1844, vol. 5.
- Crisóstomo. Ιωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσόστομου. *S. N. Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani Opera Omnia*. Parisiis: Migne (Patrologiae cursus completus series Graeca, 49, 52, 53, 54, 60, 61, 62, 63), 1859, 1862 [2.1, 49: 1862; 3.2, 52: 1859; 4.1, 53: 1682; 4.2, 54: 1862; 9, 60: 1862; 10, 61: 1862; 11, 62: 1862; 12, 63: 1862].
- Crisóstomo. *Αἱ εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως ἀποδιδόμεναι ἐπιστολαί*. Ἐν Ἀθήναις: Τσιβεριώτου, 1973 («ΑΘΗΝΑ» Σύγγραμμα περιοδικῆς τῆς ἐν Ἀθήναις Ἐπιστημονικῆς Ἐταιρείας. Σειρά διατριβῶν καὶ μελετημάτων, 9).
- Crisóstomo. Jean *Chrysostome. Panégyriques de Saint Paul*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Auguste Piédagnel. Paris: Éditions du Cerf, 1982 (Sources chrétiennes, 300).
- DGE = Rodríguez Adrados, Francisco (coord.). *Diccionario griego español*. Madrid: Centro de Ciencias Humanas y Sociales. <http://dge.echs.csic.es> (10/12/2024).
- Épître de Barnabé*. Introduction, traduction et notes par Pierre Prigent. Texte grec établi et présenté par Robert A. Kraft. Paris: Éditions du Cerf, 1971 (Sources chrétiennes, 172).
- Eusebio de Cesarea. *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*. Texte grec, traduction et notes par Gustave Bardy. Paris: Éditions du Cerf, 1955 (Sources chrétiennes, 41).
- Focio. *Βιβλιοθήκη τοῦ Φωτίου, Librorum quos legit Photius Patriarcha, Excerpta et censurae. Quatuor mss. codicibus ex Graecia, Germania, Italia, Gallia, collatis. David Hoeschelius Augustanus, primus edidit, Notis, in quibus multa veterum fragmenta, ante haec inedita, illustravit. Augustae Vindelicorum: ad insigne Pinus, Cum priuilegiis S. Caes. Maeist. et Christianiss. Regis Galliarum, 1601.*
- Focio. *Φωτίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἐπιστολαί. Photii, sanctissimi patriarchae Constantinopolitani Epistolae, per Reverendum Virum Richardum Montacutum*. Londini: Ex officina Rogeri Danielis, 1651.
- Focio. *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, ed. K. Staab. Münster: Aschendorff, 1933.
- Focio. *Ὁμιλίαι*, ἔκδοσις καίμενου, εἰσαγωγή καὶ σχόλια ὑπὸ Βασιλείου Λαοῦρδα. Θεσσαλονίκη: Ἐταιρία Μακεδονικῶν σπουδῶν, 1959 (Ἑλληνικά 12 Παράρτημα).
- Focio. *Bibliothèque*, texte établi et traduit René Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1959-1977 (Collection Byzantine), 8 vols. (I: 1959; II: 1960; III: 1962; IV: 1965; V: 1967; VI: 1971; VII: 1974; VIII: 1977).
- Focio. *Epistulae et Amphiloquia*, recensuerunt Basileios Laourdas et Leendert Gerrit Westerink. Leipzig: Teubner, 3 vols., 1983-1985 (I: 1983, II: 1984, III: 1985).
- Focio. *Epistulae et Amphiloquia*, recensuit Leendert Gerrit Westerink. Leipzig: Teubner, 3 vols., 1985-1987 (I: 1985, II: 1986, III: 1987).
- Focio. *Photii Patriarchae Lexicon*, edidit Christos Theodoridis. Berlin-New York: Brill, 3 vols., 1982-2013 (I: 1982; II: 1998; III: 2013).
- Hesiquio. *Hesychii Alexandrini lexicon*, ed. minorem curam M. Schmidt. Jenae: Sumptibus Hermanni Dufftii, vols. 3-4, 1861-1862.
- Heydenreich, L. C. *Commentarius in priorem divi Pauli ad Corinthios epistolam*. Marburgi: Apud Jo. Christ. Krieger, 1825.
- Ignacio de Antioquia. *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, Texte grec, introduction, et traduction et notes par Pierre-Thomas. Paris: Éditions du Cerf, 1969 (Sources chrétiennes, 10).
- Keeling, Bartholomew. *St. Pauls' Wish to be accursed from Christ, for the Sake of his Brethern, illustrated and vindicated from Misconstructions. In three discourses*. Oxford: J. Fletcher, 1756.

- Kim, Lawrence. "Atticism and Asianism", en *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, editado por Daniel S. Richter y William A. Johnson, 41-66. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Kozłowski, Jan M. "The Participle *κολαφιζόμενοι* in Martyrium Polycarpi 2.4 and 2Cor 12:1-10". *Vigiliae Christianae* 72:5 (2018): 506-512.
- LBG = Trapp, Erich (ed.). *Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.–12. Jahrhunderts*, Wienn: Die Österreichische Akademie der Wissenschaften, 8 vols., 1994-2017.
- Lampe, Geoffrey Hugo. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Louth, Andrew. *Selected Essays: Studies in Patristics*, ed. by Lewis Ayres and John Behr. Oxford: Oxford University Press, vol. 1, 2023.
- LSJ = Henry George, Robert Scott y Henry Stuart Jones (eds.). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Mazzucchi, Carlo Maria. "Restauro e interpretazione dell'epistola a Tarasio". *Aevum*, 95:2 (2021): 441-464.
- Migne, J. P. *Φωτίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τὰ εὑρισκομένα πάντα. Photii Constantinopolitani Patriarchae Opera Omnia, tomus primus*. Parisiis: Migne, 1900 (Patrologiae cursus completus series Graeca, 101).
- Montanari, Franco (ed.). *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, English Edition edited by Madeleine Goh & Chad Schroeder. Leiden: Brill. <https://dictionaries.brillonline.com/montanari> (10/12/2024).
- Novum Testamentum Graece*, revidierte Auflage, hg. v. Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini und Bruce M. Metzger in Zusammenarbeit mit dem Institut für Neutestamentliche Textforschung. Münster: Deutsche Bibelgesellschaft, 28ª ed., 2012. <https://www.academic-bible.com/en> (10/12/2024).
- Oikonomos, Sophocles. *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τὰ Ἀμφιλόχεια*. Αθήνησι: Τύποις Φ. Καραμίνου καὶ Κ. Βάφα, 1858.
- Papadopoulou Panagiota y Matilde Casas Olea. "Patriarca Focio", en *Fuentes griegas sobre los eslavos II. Cristianización y formación de los primeros Estados eslavos*, coordinado por Matilde Casas Olea. 62-124. Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas 2020 (Fuentes epigráficas, epistolares, hagiográficas, 2).
- Pausanias Aticista. *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*, ed. H. Erbse. Berlin: Akademie-Verlag, 1950 (Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosoph. -hist. Klasse Jahrgang 1949, 2).
- PMBZ = Ralph-Johannes Lilie, Claudia Ludwig, Beate Zielke y Thomas Pratsch (eds.). *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit Online*, Nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt. Berlin-Brandenburgische: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/pmbz> (10/12/2024).
- Pólux. *Pollucis Onomasticon*, E codicibus ab ipso collatis denuo edidit et adnotavit Ericus Bethe. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 2ª ed., 1931.
- Prieto Domínguez, Óscar. "Problemas de cronología relativa en dos *corpora* del patriarca Focio: *Epistulae* y *Amphilochia*". *Medioevo Greco* 8 (2008): 1-16.
- Prieto Domínguez, Óscar. *Literary Circles in Byzantine Iconoclasm: Patrons, Politics and Saints*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Pseudo Macario. *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, edited by H. Dörries, E. Klostermann, y M. Krüger. Berlin: De Gruyter, 1964 (Patristische Texte und Studien, 4).
- Rivera Díaz, Pedro Emilio. "La influencia de Phil. VA. 1.17 en la composición de pasajes de análisis literario en la *Bibliotheca* de Focio". *Anales de Filología Clásica* 35:2 (2023): 83-100.
- Rivera Díaz, Pedro Emilio. "Sentimientos del exilio: análisis a dos cartas (98, 188) de Focio de Constantinopla como muestra de expresión retórica". *Talia Dixit* 18 (2023): 17-53.
- Romano el Méloda. *Hymnes, tome V*, Introduction, texte critique, traduction et notes par José Grosdidier de Matons. Paris: Éditions du Cerf, 1981 (Sources chrétiennes, 283).

- Salvemini, R. “Aspetti letterari dell’Epistolario di Fozio”. *Annali Della Facoltà di Lettere e Filosofia*, 40 (1997): 191-208.
- Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, 2 vols.
- Severiano. *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, ed. K. Staab. Münster: Aschendorff, 1933.
- Starowieyski, Marek. “Περικάθαρμα et Περίψημα. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej”. *Warszawskie Studia Teologiczne*, numer specjalny (2017): 250-269.
- Συναγωγή λέξεων χρησίων: texts of the Original Version and of MS. B*, Edited by Ian C. Cunningham. Berlin-New York: De Gruyter, 2003 (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 10).
- Teodoro de Mopuestia. *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, ed. K. Staab. Münster: Aschendorff, 1933.
- Teodoro Estudita. *Theodori Studitae Epistulae*, recensuit Georgios Fatouros, Berlin: De Gruyter, 1992, vol. 2 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis, 31).
- Torgenson, Jesse W. y Mike Humphreys. “Chronicles, Histories and Letters”, en *A Companion to Byzantine Iconoclasm*, editado por Mike Humphreys, 191-229. Leiden-Boston: Brill, 2021 (Brill’s Companion to the Christian Tradition, 99).
- Valettas, Ioannes N. *Φωτίου τοῦ σοφωτάτου καὶ ἀγιοτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἐπιστολαὶ αἱς δύο τοῦ αὐτοῦ παρήρηται πονήματα*. ἐν Λονδίῳ: D. Nutt, 1864.
- Van Emde Boas, Evert, Rijksbaron, Albert, Huitink, Luuk, y de Bakker Mathieu. *The Cambridge Grammar of Classical Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- White Stratoudaki, Despina. “Photios’ Letter to His Brother Tarasios on the Death of His Daughter”. *The Greek orthodox theological review* 18 (1973): 47-58.
- White Stratoudaki, Despina. *Patriarch Photios of Constantinople: His Life, Scholarly Contributions, and Correspondence together with a Translation of Fifty-two of His Letters*. Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 1981.
- White Stratoudaki, Despina, y Joseph R. Berrigan. *The Patriarch and the Prince: the letter of Patriarch Photios of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria*. Massachusetts: Brookline, 1982.
- Wolff, Christopher. *Curae Philologicae et Criticae, tomus V. In SS. Apostolorum Jacobi Petri Judae et Joannis Epistolas huiusque Apocal., accedunt in calce quaedam ex Photii Amphiloichiis adhuc non editis cum interpretatione latina et notis*. Basileae: Sumtibus Johannis Christ, 1741.
- Wolters, Al. *Proverbs: A Commentary based on Paroimiai in Codex Vaticanus*, Leiden-Boston: Brill, 2020 (Septuagint Commentary Series, 1522-3755).

El autor

Pedro Rivera Díaz es Licenciado, maestro y doctor en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (México), se desempeña desde 2020 como investigador del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas, en el área de filología griega. periveraunam@gmail.com

RESEÑAS

José María Felipe Mendoza, *Las Disputaciones Metafísicas I-XI de Francisco Suárez. Guía de lectura, tesis fundamentales y legado*, Buenos Aires: Teseo, 2025, 204 pp. ISBN: 978-987-723-492-3

Dr. Luciano Garófalo

Universidad Católica de Temuco
La Araucanía, Chile
lgarofalo@uct.cl

Todavía hoy, aun después de casi un siglo desde que Heidegger advirtiera en *Sein und Zeit*¹ la importancia de las *Disputaciones Metafísicas* (D.M.) para la comprensión moderna de la ontología —e, incluso, el surgimiento de esta última como disciplina—, esta obra de Suárez continúa siendo desconocida, en general, para quienes se dedican al cultivo de la filosofía. No es este el lugar para reflexionar acerca de las causas de este olvido, seguramente motivado por la dificultad que representa el estudio de un texto tan complejo —temáticamente y por su vasta extensión— que requeriría años de sacrificio, pero basta aquí con señalar que en nuestra lengua (irónicamente, la misma que la del autor, si bien escribió en latín) ha sido aún mayor. Esta situación contrasta con lo ocurrido en décadas pasadas en otros idiomas, donde, justamente a partir del aserto heideggeriano, comenzó a proliferar una serie de trabajos enfocados en el influjo de la metafísica suareciana en distintos pensadores de la Modernidad, como, por ejemplo, el célebre libro en francés de J.-F. Courtine², cuidadosamente reseñado por Volpi³.

Teniendo en cuenta el estado de la cuestión por lo que se refiere a la literatura secundaria disponible en español acerca de Suárez, la elección de J. M. F. Mendoza resulta, sin duda, un aporte significativo. Sobre todo considerando que, pese a la dirección tomada corrientemente en los últimos años, la posición que él adopta en su libro no tiene como punto de partida una valoración de los escritos de Suárez centrada exclusivamente en la impronta que tuvieron en Descartes, Spinoza o cualquier otro filósofo moderno (lo cual, paradójicamente, parece depreciarlos), sino que es balanceada. El vínculo de Suárez con la historia de la filosofía es visto, por tanto, desde el “forjamiento de su propia doctrina”, en diálogo con el pasado y con la posteridad (p. 14). Un abordaje que sólo es posible con la experiencia y trayectoria intelectual característica del autor, que ha dedicado numerosas publicaciones al análisis de diversos aspectos

¹ Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag: 1967), 22.

² Cfr. Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique* (Paris: Presses universitaires de France, 1990).

³ Cfr. Franco Volpi, “Suarez et le problème de la métaphysique”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 98e Année, nº 3 (1993): 410-411.

del pensamiento de Suárez y de otros filósofos medievales, tanto epistemológicos como metafísicos, y también teológicos.

El propósito del libro, tal como se indica en la Introducción, es ofrecer a un público amplio de lectores (y, en particular, a aquellos que se aproximan por primera vez a las *Disputaciones Metafísicas*) una guía que les permita adentrarse en las profundidades del texto de Suárez, sin la pretensión de suplirlo (p. 21). De esta manera, la contribución de J. M. F. Mendoza es apropiada para conocer la arquitectura de las primeras once disputaciones (de las cincuenta y cuatro en total) que el Dr. Eximio expone a lo largo de la obra homónima, pero no exime a quien la lea de la tarea de examinar detalladamente los argumentos de esta última. La selección de las D.M. I-XI no es azarosa tampoco, puesto que es precisamente en ellas donde Suárez discurre acerca de los principales asuntos concernientes al saber metafísico o *prima philosophia*, esto es, su objeto adecuado, las propiedades que le convienen (los trascendentales: uno, verdadero y bueno) y su método.

La estructura del libro consiste en tres partes, no del todo homogéneas (ya que la tercera es mucho más breve que las anteriores) y con finalidades teóricas y didácticas distintas. Además, tiene una Introducción en la que se encuadra el problema interpretativo de las *Disputaciones* de Suárez y su lugar en la historia de la filosofía, así como un apartado destinado al registro de las fuentes bibliográficas. No obstante, cabe decir algunas palabras más sobre cada una de sus partes.

La primera de ellas, interesantemente, dedica una considerable extensión al estudio de las autoridades y tratados de los que se sirvió Suárez en la redacción de las D.M. I-XI. Ahora bien, la intención del autor del libro al llevar a cabo esta exhaustiva enumeración no radica, simplemente, en la elaboración de un inventario del material de lectura empleado por Suárez, sino que, como se insiste reiteradas veces, “clarifica las bases textuales” sobre las que sus *Disputaciones* emergen (p. 27). Lo cual, ciertamente, brinda una orientación decisiva para entender el entramado de referencias a múltiples filósofos y teólogos que las D.M. I-XI contienen, dejando constancia del diálogo con la tradición que Suárez mantiene. Este índice minucioso de las fuentes vendría a subsanar, así, lo que J. M. F. Mendoza echa en falta tanto de la edición de París de la editorial Vivès (1856-1878), como de la versión digitalizada de S. Castellote y M. A. Renemann⁴. La disposición adecuada de los textos recogidos en esta lista es hecha bajo los siguientes criterios: (a) se conservan los títulos y nombres en latín; (b) el orden en que se agrupan es cronológico y no alfabético; (c) se ha priorizado en la indicación de las ediciones críticas aquellas que, en caso de que existieran para la época, se encontraran más próximas al tiempo en el que Suárez vivía (p. 29).

La segunda parte, que reúne la mayor cantidad de páginas de todo el libro, está consagrada al análisis del significativo Proemio de las *Disputaciones* y de las

⁴ Disponible en línea en: <https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>

D.M. I-XI. En concreto, J. M. F. Mendoza explica cuidadosamente las tesis fundamentales desarrolladas por Suárez a lo largo de esas disputaciones. Para ello, utiliza como sustento de su reflexión la traducción al español de S. Rábade *et al.*, mientras que, en latín, la edición digital de S. Castellote y M. A. Renemann que hemos mencionado anteriormente. Con vistas a simplificar de algún modo el vasto debate que Suárez tiene con todas las personalidades ya apuntadas en el índice de autoridades, el autor recurre a una estrategia expositiva semejante a la *quaestio* medieval, clasificando las opiniones presentes en las D.M. I-XI en tesis, antítesis u objeciones y pareceres contrarios, pero no completamente adversos a los del Dr. Eximio. A través de esto, el lector tiene en sus manos un compendio de posiciones teóricas que le facilitan acceder al pensamiento de Suárez, guardando hasta donde sea posible la fidelidad a su prosa, y evitando la dispersión que puedan causar las enrevesadas argumentaciones tal como aparecen en el texto original (p. 77).

Por último, en la tercera parte el autor se encarga de la problemática que dio origen al interés contemporáneo en la obra de Suárez, a saber, su legado en la Modernidad y más allá de ella. En vista del alcance que sus ideas tuvieron, se realiza una selección de fragmentos y testimonios procedentes de diversos filósofos cuya vida transcurrió entre los siglos XVII y XIX, en los que se puede apreciar la pervivencia de las nociones metafísicas y epistemológicas de Suárez (p. 177). De ninguna manera se pretende con ello una investigación a fondo de las relaciones entre este y aquellos filósofos, sino únicamente mostrar el hilo conductor existente entre sus diferentes concepciones. Los pensadores escogidos aquí son: Descartes, Pascal, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Wolff, Kant, Hegel y Schopenhauer.

En relación con la bibliografía citada por el autor, debe destacarse que, si bien esta no es tan abundante como actualmente se acostumbra, se ha privilegiado la producción escrita proveniente del mundo hispanohablante. Las razones de esta acotación bibliográfica son dadas al final, a título de “restricciones” (p. 193), las cuales consisten en: (1) priorizar la bibliografía suareciana en función de su carácter reciente y evitando “nexos muy explorados” (p. 193); (2) conservar en las citas aquellos trabajos que, aun cuando son anteriores a 1990, sin embargo constituyen un punto de referencia dentro de los especialistas; (3) dejar a un lado los estudios que no tienen que ver directamente con las D.M.; (4) visibilizar artículos y capítulos de libros menos conocidos.

Así pues, la originalidad de este trabajo reside —a pesar de que comúnmente se olvide la etimología— precisamente en volver a las raíces (el “origen”) de la metafísica de Suárez, lo que, como bien logra J. M. F. Mendoza, supone siempre el arduo compromiso hermenéutico de situar al autor en el lugar que por sí mismo le corresponde en la historia de la filosofía, y no en el que ha sido colocado por otros a través de un cierto espejismo.

Jaime Vázquez Allegue: *El Intertestamento. La Biblia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento*, Madrid, PPC, 2024, 201 pp. Serie “Las palabras y los días”, 22.

Dra. Marcela Coria

Universidad Nacional de Rosario
Argentina
coriamarcela@hotmail.com

Jaime Vázquez Allegue (La Coruña, 1968), especialista en Teología Bíblica de larga y reconocida trayectoria, nos ofrece en este breve pero sustancioso libro un panorama completo de la literatura vinculada con la Biblia producida en el período de tiempo transcurrido entre los dos Testamentos, en aproximadamente trescientos años: entre el 150 a.C. y el 150 d.C., en el centro del cual se sitúa la vida de Jesús. Se trata de una literatura muy importante para el estudio y la exégesis bíblica, y de allí el valor de este libro que la presenta a un público amplio y no especialista con un estilo ameno y con una clara finalidad didáctica.

El volumen contiene seis capítulos precedidos por un breve prólogo (pp. 7-10) en el cual la imagen de una lámpara herodiana de arcilla (y la evocación del momento de su compra) le permite al autor plantear que “el Intertestamento es la luz de la lámpara que nos va a ayudar a unir el Antiguo Testamento con el Nuevo” (p. 10).

El capítulo 1, “Intertestamento” (pp. 11-15), conciso pero conceptualmente imprescindible, define qué se entiende por “Intertestamento” o “literatura intertestamentaria”, qué textos conforman ese corpus tan significativo para el estudio de la Biblia y en qué época histórica se ubican.

El capítulo 2, “El judaísmo en tiempo de Jesús” (pp. 17-95), el más extenso del libro, presenta de manera exhaustiva el contexto histórico en el que se produce la literatura intertestamentaria, contexto en el que tienen lugar acontecimientos que con frecuencia aparecen en los escritos; conocerlo, por lo tanto, permite una mejor comprensión de ellos. Partiendo de que “el período intertestamentario surge como respuesta a la reforma helenística del año 167 a.C.” (p. 17), el capítulo se divide en tres apartados. El primero, “El judaísmo griego (332-63 a.C.)” comienza haciendo una breve mención de la ocupación de Jerusalén en el 332 a.C. por parte de Alejandro Magno y las posteriores luchas entre los ptolomeos y los seléucidas por este territorio. Está dividido, a su vez, en tres subapartados: a) “El período de helenización (200-167 a.C.)”, en el que se describe la última etapa en la que los seléucidas tuvieron el control de Jerusalén y el momento sumamente crítico que entonces vivió el judaísmo; b) “La *Septuaginta*”, la traducción del Antiguo Testamento al griego llevada a cabo en Alejandría durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo en el siglo III a.C. pero que incorpora escritos posteriores, redactados originalmente en

griego: los llamados "deuterocanónicos" por católicos y ortodoxos, y los llamados "apócrifos" por los católicos y "pseudepigráficos" por los protestantes, que pertenecen al período intertestamentario; y c) "El período macabeo (167-63 a.C.)", dedicado a la revuelta de Matatías y sus hijos, conocidos como "Macabeos", decididamente hostiles al proceso de helenización de la zona, y su lucha contra los judíos helenizantes, la cual finalizó con una contienda fratricida entre los fariseos y los saduceos que logró captar la atención de Roma. El segundo apartado, "El judaísmo romano (63 a.C.-135 d.C.)", aborda el período de control romano de Jerusalén y su zona desde la conquista de Pompeyo y contiene siete subapartados: a) "Herodes el Grande (37-4 a.C.)", que expone las características de las tres etapas del largo reinado de Herodes, apoyado por las clases altas de la población judía; b) "Los hijos de Herodes (4 a.C. - 39 d.C.)", que trata de la convulsionada época en que gobernaron los sucesores de este rey; c) "La provincia romana de Judea", que describe los comienzos de la hostilidad entre los judíos de Jerusalén y los gobernantes romanos del territorio y las primeras revueltas de los judíos, las cuales fueron *in crescendo* hasta el saqueo de los tesoros del Templo en el año 66, que convirtió a esas "revueltas callejeras en la primera gran guerra judía contra Roma" (p. 32); d) "La primera guerra judía (66-70 d.C.)", que desarrolla los sucesos desde la anarquía del año 66 hasta el cerco de Jerusalén por el emperador Vespasiano, un período caracterizado por una cruenta guerra civil en el interior del judaísmo, que terminaría con la e) "Destrucción del Templo (70 d.C.)", llevada a cabo por Tito, hijo de Vespasiano; f) "Jerusalén incendiada (70-115 d.C.)", en el que se mencionan importantes hitos de la historia judía, como los sucesos de Maqueronte (71 d.C.), Herodium (72 d.C.) y Masada (74 d.C.) en el marco de una etapa de grandes persecuciones a los judíos y de una profunda crisis espiritual y existencial en el judaísmo debido al nuevo escenario que proponía la ausencia del Templo; y g) "La segunda guerra judía (115-135 d.C.)", que describe una época marcada por continuos levantamientos de los judíos contra las autoridades romanas, época que finaliza con el triunfo de Roma, que logra sofocar las revueltas (causantes de una importante diáspora), cambia el nombre de Jerusalén a Aelia Capitolina y la convierte "en una ciudad plenamente romana" (p. 37). El tercer apartado, "Los grupos judíos", pone de manifiesto la gran división interna entre los judíos de Jerusalén en el cambio de era, entre los siglos I a.C. y I d.C. En definitiva, fue esta división, esta fragmentación, aprovechada por Roma, la que condujo a la destrucción del Templo en el 70 y a la de Jerusalén en el 135. En ocho breves apartados, se describen las particularidades de fariseos, saduceos, zelotas, sicarios, sumos sacerdotes, sacerdotes, levitas y el Sanedrín.

Los últimos tres capítulos están dedicados a los géneros textuales que conforman la literatura intertestamentaria. El capítulo 3, "La literatura apocalíptica" (pp. 97-123), trata del género literario que conocemos con ese nombre, género "que vivió su mayor esplendor durante el período intertestamentario, en el judaísmo de la época del Segundo Templo y en los orígenes del cristianismo" (p. 97). El autor aclara que esta literatura no está

solamente constituida por los libros apocalípticos (judíos o cristianos) propiamente dichos, sino que “la apocalíptica está presente en otras obras tan representativas como la literatura sapiencial del Antiguo Testamento o en los primeros escritos cristianos, como en los escritos epistolares del Nuevo Testamento o en la literatura evangélica” (p. 97). Es un género de origen judío que los primeros cristianos adoptaron, y sus diez características principales son la simbología, la metáfora, la numerología, la temporalidad, las revelaciones, la naturaleza, el profetismo, el mesianismo, las apariciones y el dualismo. A continuación, se mencionan y analizan brevemente los primeros textos apocalípticos, los apocalípticos del Antiguo Testamento (Ezequiel, Joel, Zacarías y Daniel), los apocalípticos del Nuevo Testamento (Apocalipsis, textos apocalípticos evangélicos y textos apocalípticos epistolares), la sabiduría y la escatología.

El capítulo 4, “La literatura apócrifa” (pp. 125-154), está dedicado a los dos tipos de apócrifos (*i. e.* no considerados sagrados) de la Biblia: los del Antiguo Testamento y los del Nuevo Testamento; al final, se incluye un apartado sobre los apócrifos en la Iglesia. La literatura apócrifa se define por oposición a la literatura canónica, si bien la época de la redacción de algunos libros apócrifos coincide temporalmente con la de la redacción de libros canónicos. En primer lugar, el autor establece qué se entiende por “apócrifo”, concepto que varía entre judíos, católicos y protestantes: “apócrifos” son, para los protestantes, los libros que los católicos consideran “deuterocanónicos”, es decir, los siete libros no incluidos en el Antiguo Testamento por los judíos pero sí por los católicos y los ortodoxos; y “apócrifos” son, para los judíos, los libros considerados no sagrados por haber sido escritos originalmente en griego y no en hebreo (son libros incluidos en la *Septuaginta*: Tobías, Judith, 1-2 Macabeos, Sabiduría, Sirácida, Baruc y la carta de Jeremías, más los suplementos griegos a los libros de Daniel y Ester). Se enumeran, a continuación, los diez criterios empleados para determinar si una obra podía ser considerada “sagrada” o no, criterios que están en la base de la distinción entre “los apócrifos que fueron rechazados a la hora de formarse los cánones bíblicos” y “los apócrifos que no entraron en los cánones porque no estaban o no eran conocidos por quienes definieron la literatura canónica” (p. 129). Pero, además, hay una literatura “apócrifa” que se ubica en el período de los escritos intertestamentarios. El primer apartado, “Los apócrifos del Antiguo Testamento”, está dedicado a los libros escritos entre el 200 a.C. y el 200 d.C., que son llamados “apócrifos” por los judíos, los católicos y los ortodoxos, pero “pseudepigráficos” por los protestantes. Sus originales están escritos en hebreo o arameo pero fueron traducidos al griego y luego vueltos a traducir a otros idiomas, como el latín. Se dividen en históricos, proféticos, sapienciales, testamentos, apocalipsis. “Los apócrifos del Nuevo Testamento”, tratados en el segundo apartado, son aquellos que no fueron considerados inspirados (*i. e.* sagrados) por los cristianos, y se escribieron en un largo período de tiempo, desde los comienzos de la literatura canónica hasta casi la Edad Media. En estos textos predomina la influencia gnóstica. Se dividen en evangelios (judeocristianos, gnósticos, de la infancia, de la pasión y

marianos), hechos de los apóstoles, cartas, apocalipsis y otros. El tercer apartado, finalmente, expone la influencia que han tenido los apócrifos en la tradición popular cristiana, su importancia como fuente de información extrabíblica que contribuye a una mejor comprensión de la Biblia y las características de un apócrifo que se sitúa entre los del Antiguo y los del Nuevo Testamento: los "Testamentos de los Doce Patriarcas", que "confirman la conexión que había entre ambas literaturas" (p. 152), cuyos originales judíos están entre los manuscritos de Qumrán, mientras que sus traducciones griegas son posteriores y están cristianizadas.

Precisamente a los manuscritos encontrados a mitad del siglo XX en las cuevas de Qumrán, en el desierto de Judá, está dedicado el capítulo 5, "Los manuscritos del mar Muerto" (pp. 155-175). Estos manuscritos, alrededor de 800, y fragmentos, alrededor de 8.000, "son una parte esencial de la literatura intertestamentaria. Una fuente de obras literarias que nos puede ayudar a comprender mejor el contexto que se vivía en el judaísmo de la época del Segundo Templo y los orígenes del cristianismo" (p. 155). En las once cuevas descubiertas allí hay escritos en hebreo, arameo y griego producidos entre el siglo II a.C. y el 70 d.C., año de la destrucción del Templo, que resultan fundamentales para comprender el contexto histórico, social, religioso y cultural en el que vivió Jesús. El capítulo se divide en seis apartados: "El descubrimiento de los manuscritos", que nos presenta al grupo de judíos intelectuales que escribió los manuscritos en su retiro en el desierto, retiro voluntario realizado como gesto de rechazo al judaísmo que se practicaba en Jerusalén; "La comunidad de Qumrán", que describe a los autores de los manuscritos como judíos escindidos del movimiento esenio, que formaron una verdadera comunidad religiosa y que "fueron los fundadores de la vida monástica y ascética" (p. 159); y "La literatura de Qumrán", que sitúa el período de producción de esta literatura entre el momento de redacción definitiva de los últimos libros de la Biblia hebrea y los primeros escritos cristianos. Los últimos tres apartados se refieren a tres tipos distintos de literatura: "La literatura bíblica", que aborda la cuestión de los diferentes niveles de sacralización de los distintos libros: la literatura canónica y la literatura histórica; "La literatura parabíblica", constituida por textos cuyo referente es la Biblia y se ocupan de comentarla o interpretarla (la literatura apócrifa, la exegética, los *midrasim*, los *pesharim*, los *targumim*); y "La literatura extrabíblica", que reúne las obras internas, escritas para uso de los hombres de Qumrán (la literatura legal, la escatológica, la poética, la litúrgica, la astronómica, y el enigmático y metafórico "Rollo de cobre").

Finalmente, el **capítulo 6**, "La literatura rabínica" (pp. 177-190) presenta el desarrollo de esta literatura desde sus comienzos, entre el final de la influencia helenística y el auge del poderío romano, hasta su final, en plena Edad Media. El autor se enfoca en la supervivencia y las transformaciones del judaísmo posterior al enorme golpe que significó la destrucción del Templo en base a la reverencia de la Torá como alternativa, y sostiene que, si bien la literatura rabínica no es propiamente intertestamentaria ni es considerada sagrada

(aunque goza de gran autoridad), sus inicios coinciden con la redacción de los libros del Nuevo Testamento, es decir, el siglo I d.C., y su final puede fecharse hacia el siglo VIII. El judaísmo rabínico puede dividirse en tres etapas: el tannaíta (70-200 d.C.), el amoraíta (200-500) y el caraíta (siglo VIII). “El objetivo de los redactores y recopiladores de los primeros escritos rabínicos era recoger la Ley oral y convertirla en literatura para perpetuar la tradición” (p. 180), nos dice Vázquez Allegue, y de este objetivo surgen las obras mencionadas en los dos apartados de este capítulo: “La literatura rabínica legal”, que incluye la Misná, la Tosefta y el Talmud; y “La literatura midrásica”, que comprende los *midrasim* halákicos y los *midrasim* hagádicos.

A continuación, se incluye una breve “Bibliografía” (pp. 191-195) que incluye textos fundamentales para el estudio del tema general, pero que, a mi juicio, lo cual no resta en absoluto mérito al libro, también podría haber incluido obras de eruditos muy importantes sobre algunos temas específicos: por ejemplo, Natalio Fernández Marcos para *Septuaginta*, o Jorge Dulitzky, James Vanderkam y Peter Flint para los rollos del mar Muerto.

El Intertestamento es un texto sumamente rico para conocer ese período trascendental de la historia en el que se enmarca la vida de Jesús. Los sólidos y rigurosos conocimientos del autor son transmitidos de una manera comprensible incluso para un público no especialista. Su lectura invita a profundizar en cada uno de los temas que el libro, más o menos ampliamente, desarrolla. Y esto es así porque cada uno de ellos está esbozado con sus rasgos principales, lo cual constituye un mérito del autor, pero es evidente que hay mucho más por indagar. Y el estilo de Vázquez Allegue logra entusiasmar al lector y que este quiera proseguir la indagación. Este es, sin duda, un libro de mucho provecho para quienes se interesen en este período tan significativo, este momento bisagra, de la historia de Occidente.