

CONVERSACIONES FANTÁSTICAS:

SAN AGUSTÍN DE HIPONA
Y SANTO TOMÁS DE AQUINO

(BREVIARIO DE UN DIÁLOGO IMPOSIBLE PERO ALECCIONADOR)



ALFREDO RODRÍGUEZ IRANZO



UNIVERSIDAD
METROPOLITANA

CONVERSACIONES **FANTÁSTICAS:**

SAN AGUSTÍN DE HIPONA
Y SANTO TOMÁS DE AQUINO

(BREVIARIO DE UN DIÁLOGO IMPOSIBLE PERO ALECCIONADOR)

ALFREDO RODRÍGUEZ IRANZO



UNIVERSIDAD
METROPOLITANA

Caracas, 2022

UNIVERSIDAD METROPOLITANA

Caracas, Venezuela, 2022

**CONVERSACIONES FANTÁSTICAS:
SAN AGUSTÍN DE HIPONA Y SANTO TOMÁS DE AQUINO
(BREVIARIO DE UN DIÁLOGO IMPOSIBLE PERO ALECCIONADOR)**

© ALFREDO RODRÍGUEZ IRANZO

© UNIVERSIDAD METROPOLITANA

Edición a cargo de:
PUBLICACIONES ARBITRADAS
UNIVERSIDAD METROPOLITANA
Enero 2022.

ES PROPIEDAD DEL AUTOR:

Todos los derechos reservados de esta edición.
Registro de propiedad intelectual.

Depósito Legal: MI2021000855
ISBN: 978-980-247-304-5
Formato: 15,5 x 21,5 cms.

Número de páginas: 68

Diseño de portada y diagramación de contenido:
Jesús A. Salazar S. salazjesus@gmail.com

**FOTOCOPIAR, ESCANEAR O REPRODUCIR
SIN AUTORIZACIÓN UN LIBRO ES UN DELITO,
ASÍ COMO POSEER O VENDER UNA COPIA ILEGAL**

Reservados todos los derechos.

Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso por escrito del editor.



Autoridades

Luis Miguel da Gama
Presidente del Consejo Superior

Natalia Castañón Octavio
Rectora (E)

Natalia Castañón Octavio
Vicerrectora Académica

María Elena Cedeño
Vicerrectora Administrativa

Luis Santiago Perera Cabrera
Secretario General



Comité Editorial de Publicaciones de apoyo a la educación

Prof. Roberto Réquiz

Prof. Natalia Castañón

Prof. Mario Eugui

Prof. Rossana París

Prof. Alfredo Rodríguez Iranzo (Editor)

*A Clara Eugenia, Andrés Ignacio,
Alicia Helena, Amalia Guadalupe.*



En plena efervescencia del Renacimiento italiano, el pintor y arquitecto Rafael Sanzio realizó una obra de arte de un tenor profundo: La Escuela de Atenas (1510-1512), uno de los cuatro grandes frescos destinados a decorar las estancias del Palacio Apostólico en la Ciudad del Vaticano, institución que le había comisionado la pieza. Ubicada sobre la sección de filosofía del papa Julio II, en su composición dispone a los científicos, matemáticos e intelectuales más notables de la época clásica. Platón y Aristóteles son los protagonistas y parecen mantener una conversación compleja sobre un tema caro para ellos: la verdad; el primero lleva en su mano su *Timeo*, y el otro, su libro *Ética de Nicómaco*. En un encuentro extraordinario aunque imposible cronológicamente, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino repiten la escena en las siguientes páginas mientras dialogan sobre sus teorías filosóficas.

Uno, el de Hipona, antigua ciudad del norte de África, nacido en el siglo IV, y el segundo que vio la luz en el castillo de Roccasecca a comienzos de 1225, en el siglo XIII, estarían satisfechos, con

el esplendor de sus corazones impregnado de gratitud, por la exhaustiva investigación realizada por el profesor francés Étienne Gilson sobre sus respectivas vidas y obras¹.

La voz de Agustín, sonora y dulce, irrumpe en la estancia para comunicarle a su interlocutor, santo Tomás, algunos detalles sobre su origen y procedencia. Así dice.

Nací en el año 354 en la ciudad de Tagaste, un pequeño municipio romano de Numidia al norte de África. Allí realicé mis primeros estudios de aritmética, gramática, latín y griego; aunque a decir verdad, este último idioma nunca lo llegué a dominar bien, apenas me podía defender con alguno que otro giro de esa lengua amada. Mi padre Patricio, funcionario pagano al servicio del Imperio, haciendo un gran esfuerzo económico, ya que no éramos una familia de cuantiosos ingresos, a mis trece años cumplidos me envió a estudiar a Madaura, ciudad rica en monumentos, sede importante de estudios y cultura para el aprendizaje de las letras y la retórica, disciplinas estas que habría de enseñar años más tarde en mi rol de maestro.



Madaura, a pesar de sus luces, era de población pagana en su mayoría y consideraba al cristianismo como una religión de pueblos bárbaros. Mi madre², Mónica (era imposible vislumbrar

1 Étienne Gilson (2007). *La filosofía de la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid, Editorial Gredos, S. A.

2 "Las verdades de Cristo contempladas a través de la sólida fe de su madre constituyen el punto de partida de la evolución de Agustín, aunque él no

que se convertiría en una santa), una mujer muy devota y creyente, se quedó en nuestro pequeño pueblo cuidando a mis hermanos Navigio y Perpetua. Por supuesto que entre sus preocupaciones contaba mi escasa inclinación hacia las cuestiones de la fe, a pesar de sus persuasivas palabras y la fuerza seductora de las imágenes con las que a menudo solía acompañarlas, que ciertamente quedaron estampadas en mis recuerdos.

Concluidos mis estudios exitosamente, regresé durante un año a Tagaste. Aquel villorrio ya me parecía pequeño y propicio a ciertas indolencias, así que compartí con mis compañeros diversiones perturbadoras y poco edificantes, bien lejos de la mirada inquisitiva de mis maestros. Afortunadamente, pronto emprendí mi viaje a Cartago.

Cartago era una ciudad cosmopolita y me impresionó sobremanera. Disfruté las fiestas, los amigos, el teatro, pero sobre todo el mar: contemplar el oleaje, aquella fuerza indómita y la ventura con la que corría a desparramarse en la orilla sobre mis pies desnudos me daba una alegría indescriptible. Allí tuve, sin embargo, la suficiente fuerza de voluntad para no dejarme llevar por una vida ociosa y placentera, tan presente a la vuelta de cada esquina cartaginense.

Debes saber, Tomás, que yo desde muy tierna edad había sentido hechizo por la lectura, sobre todo por los clásicos. En un momento particular (iba a decir iluminado) me sedujo el *Hortensius*, un diálogo de Cicerón que es una exhortación a la filosofía. Fue una obra que determinó en mí el camino hacia el

aceptará la religión católica durante varios años y seguirá buscando en otros lugares su propia identidad". Giovanni Reale y Dario Antiseri (2010). *Historia de la filosofía*. T: 1.2. Barcelona, Herder Editorial, S. L.: 84.

aprendizaje y la enseñanza³. Este libro cambió mi visión de la vida. (Y también cambió mis súplicas hacia ti, oh Señor), y me proveyó de una esperanza y aspiraciones nuevas. Todos mis vanos sueños perdieron de repente su encanto y mi corazón comenzó a suspirar con febril ardor por la eterna sabiduría. (Comencé a levantarme para volver a ti)⁴.

Otro volumen al que le dediqué buen tiempo fue la *Sagrada Escritura*, sin acertar a comprenderla. Así, descubro un libro no hecho para los soberbios y cerrado para los niños: su estilo sencillo le hacía sublime en su doctrina y envuelto en misterios. No era yo de ese tipo de hombre que se adentra fácilmente e inclina su cabeza para seguirla. Pero no fueron estos los sentimientos primeros que tuve al leer las Escrituras.

Te confieso que al leerlas me parecieron indignas de ser comparadas con la prosa perfecta de Cicerón. Mi hinchazón no me permitía aceptar su estilo y mi mente embotada no penetraba en su interior. Una cosa era clara, sin embargo: su naturaleza era tal que crece en los pequeños. Pero yo era demasiado soberbio para sentirme niño. Me consideraba grande, hinchado como estaba de soberbia⁵. Por aquella época me uní maritalmente a una bella mujer, convivimos fielmente y pronto procreamos un hijo, Adeodato, a quien le dimos cariño y la mejor educación a nuestro alcance.

3 "El *Hortensio* de Cicerón, [es la] obra que convirtió a Agustín a la filosofía, mientras estudiaba en Cartago. En este libro Cicerón defendía una concepción de la filosofía entendida a la manera típicamente helenística, como sabiduría y arte de vivir que da felicidad". *Ibidem*.

4 *Confesiones*. III, 4,4. Véase San Agustín (1997). *Confesiones*. Madrid, Alianza Editorial, S. A.: 73.

5 *Ibid.*, 4,5, 75.

Las lecturas de Apuleyo y Cornelio Celso no acababan de llenar el vacío filosófico y espiritual que sentía en mi interior. Yo buscaba algo desconocido probablemente inducido por los monólogos que mi madre sostenía a mis oídos sobre Cristo. Hago notar, no obstante, que no había sido bautizado con el sacramento cristiano ni con ningún otro rito de iniciación religiosa. En el 373 topé y caí con los maniqueos, una religión universalista fundada por el persa Maní, quien se autoproclamaba como el último profeta enviado por Dios a la humanidad⁶. Su prédica dualista sostiene que hay dos elementos separados radicalmente: la luz y las tinieblas, y que existen dos nociones en oposición, un dios bueno y un dios malo, es decir, un principio que es fuente del bien y un principio que es fuente del mal. La simplificación dicotómica que practicaban alardeaba de evidenciar una explicación del mundo puramente racional, que justificaba el mal y conducía a sus seguidores, que no éramos pocos, a la fe mediante la razón. Desesperado por no dar con la verdad que intuía y anhelaba caí en un escepticismo temporal, pero que dejó huella profunda en mi alma que a la postre fue solventada por la filosofía neoplatónica⁷. La lectura de estos libros me reveló la realidad de lo inmaterial y la no-realidad del mal.

Como había aceptado estas creencias volví a Tagaste a enseñar letras bajo esa concepción y siendo aún enemigo del cristianismo. Poco tiempo estuve en aquella ciudad observando la montaña que

6 "El maniqueísmo, religión herética fundada por el persa Manes en el siglo III, implicaba: 1) un profundo racionalismo; 2) un notable materialismo; 3) un dualismo radical en la concepción del bien y del mal, entendidos como principios no solo morales sino también ontológicos y cósmicos". *Ibid.*, 85.

7 "Agustín separado interiormente del maniqueísmo estuvo tentado de abrazar la filosofía de la Academia escéptica según la cual el hombre debía dudar de todas las cosas, porque no se puede tener conocimiento cierto de nada". *Ibidem*.

rodea la campiña, y recordando a mis compañeros sentados en los pupitres de la escuela repitiendo al compás de la vara del maestro las tablas elementales de las operaciones aritméticas. Camino de regreso a Cartago compuse mi primer tratado: *De pulchro et apto*.

Pero la inquietud seguía dentro de mí. No me convencían las explicaciones racionales. Fausto, el principal obispo maniqueo no llenaba mis expectativas, era muy persuasivo y poseía una gran elocuencia, pero no dominaba las ciencias naturales. Todo se conjuraba en una espera interminable mientras mi corazón ardía urdiendo lo que aún no podía balbucear. Por cierto, Fausto publicó un ataque contra el Antiguo Testamento al que di respuesta en *Contra Faustum*. Debes saber, querido Pablo, que uno debe contestar todo aquello que obligue a ello, yo practiqué el debate extensamente, es un género que es siempre una fuente de conocimiento del otro y de uno mismo. Luego de nueve años salí de la secta y decidí ir a Roma. Para la fecha contaba con veintinueve años cumplidos.

Libre de la congregación herética viajé a la capital de Imperio en compañía de mi mujer y Deodato. Fui a enseñar retórica. Cursaba el año 383. Aquel grupo de estudiantes no me complacía; eran unos jóvenes petulantes, desinteresados e irrespetuosos. Pero tuve suerte, al año siguiente obtuve una plaza en la cátedra municipal de Milán; para eso fue de gran ayuda la intervención de mi buen amigo y protector Símaco, un gran conocedor de la literatura grecolatina que ocupó importantes cargos dentro de la administración imperial bajo Valentiniano II, llegando a ser prefecto de Roma en 384.

En Milán, ciudad fundada por los celtas al norte de la península, visité a su obispo, Ambrosio. Me enteré en esa oportunidad de que este prelado había estudiado retórica y ejercido la abogacía

en la prefectura de Sirmio (Iliria). Tras seguir la carrera política llegó al cargo de gobernador de la Liguria, con residencia en Milán. A la muerte del obispo arriano Auxencio, se presentó como candidato para sustituirle. La elección no se presentaba fácil porque la comunidad cristiana de la metrópoli estaba dividida entre los arrianos y los católicos. En su calidad de gobernador, Ambrosio tuvo que presentarse para apaciguar ánimos exaltados que presagiaban desórdenes. Un imprevisto logró el triunfo de su candidatura cuando un niño gritó “Ambrosio obispo”, y terminó siendo aclamado como tal por partidarios de ambos bandos.

Como te venía diciendo, las lecturas de Cicerón y las tendencias de mis tiempos me inclinaban hacia el escepticismo. Yo profesaba un “academicismo” moderado, dudaba de todo, pero sufría por no hallar un asidero en donde reconfortar mi vacío interior, la verdad no se me revelaba aún. Con interés profundicé en una parte de las *Enéadas* de Plotino, recopiladas por Porfirio en nueve libros o capítulos y traducidas por Mario Victorio. Este fue mi primer tropiezo con la metafísica luego de haberme redimido del materialismo maniqueo⁸.

El vigor expresado por Plotino en sus escritos no alcanzaba para darme a comprender otro texto que encontraba de suprema utilidad a fin de hallarle un motivo más claro a la vida. Acudí entonces al obispo Ambrosio, quien con su prédica colaboró a que entreviera el sentido espiritual de la Escritura oculto tras su verbo literal. El proceso de captación del documento fue aclarando gradualmente mi intelecto, descubriendo y ordenando

8 “Las traducciones de Mario Victorino, le sugirieron [a Agustín] finalmente una solución a las dificultades ontológicas-metafísicas en las que se hallaba inmerso. Además de la noción de lo incorpóreo y de la demostración de que el mal no es una sustancia sino una mera privación”. *Ibidem*, 86.

las pasiones, pero no creas que sin gran esfuerzo. Solo la lectura de las epístolas de san Pablo y su explicación sobre la imposibilidad de liberarse del pecado mediante la gracia de Jesucristo, esclarecieron el objetivo rebuscado⁹. Te recito de memoria la frase que habría de cambiarlo todo para mí: “Nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias”.

A continuación abandoné transitoriamente la cátedra en Milán para retirarme a una finca en Cassiciaco con un selecto grupo de amigos además de mi familia, y comencé a escribir en aquel lugar bucólico y propicio, y así se abrió ante mí un sendero que solo culminará cuando termine mi tránsito por esta vida.

Con similar dedicación nos preparamos para recibir el bautismo. En septiembre del 386, un sábado santo, a los treinta y tres años recibí el sacramento de manos de Ambrosio junto a mi hijo Deodato.

Al año siguiente murió mi santa madre¹⁰ en el puerto de Ostia y en el 388 regresé a África. En Tagaste, mi ciudad natal, establecí

9 El paradigma de Pablo de Tarso “apunta a la posibilidad de poner a dialogar el Evangelio con la cultura greco-romana; la fe y la razón pueden darse un abrazo de enriquecimiento mutuo. Para lograrlo, Pablo utiliza elementos de la cultura griega para hacer inteligible el mensaje cristiano, El relato del autor de los *Hechos* no es otro que el discurso de Pablo en el Areópago ateniense”. Gonzalo Soto Posada (1995). *Filosofía medieval*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, Editorial San Pablo: 228.

10 “Me dijo ella: ‘Hijo mío, por lo que a mí respecta, ya no encuentro placer en esta vida. No sé lo que hago ya ni por qué estoy en este mundo. No tengo nada que esperar en esta tierra. Había una sola razón por la que quería permanecer un poco más en esta vida. Quería verte cristiano católico antes de morir. Mi Dios me ha cumplido este deseo y aún más colmadamente de lo que yo deseaba. Te veo siervo suyo, que desprecia la felicidad de esta tierra. ¿Qué hago yo aquí?’. San Agustín, *op. cit.*, IX, 9, 10, 248.

con un grupo de amigos y discípulos una especie de monasterio, donde continué trazando mis inquietudes. Ordenado sacerdote en el 391, me trasladé a Hipona a organizar un nuevo convento con la intención de continuar la actividad literaria. En el 396 me consagraron obispo auxiliar de la ciudad, y en breve ocupé, al fallecer el obispo Valerio, el cargo principal indefinidamente.

Creo que en el relato que traigo hasta acá resumo bien esa parte iniciática de mi existencia. Ahora, Tomás, me gustaría conocer algunos pormenores de su vida y desarrollo como pensador.

Qué privilegio, maestro Agustín, este radiante encuentro (por la luz que usted emana) que solo cabe en una imaginación filosófica.

Bien, gustoso le haré un recuento sobre algunos detalles de mi juventud y mi formación intelectual. Vine al mundo a comienzos del año 1225 en el castillo de Roccasecca, cerca de Nápoles. Todavía era un niño, contaba apenas con cinco años, cuando mi padre Landulfo, descendiente del conde de Aquino, me llevó al monasterio de Montecassino¹¹ para que iniciara mi educación formal. Allí me entregó como oblato.



11 “Montecassino es una colina situada a unos ciento treinta kilómetros al sur de Roma. En ella se alza el primer monasterio fundado por Benito de Nursia —el primer monasterio benedictino— en el año 529, sobre los cimientos del antiguo templo de Apolo”. Fernando Savater (2008). *La aventura de pensar*. Barcelona, Random House Mondadori, S. A.: 307.

Por controversias políticas en las que mi progenitor y mis hermanos mayores se vieron involucrados, regresé al castillo luego del aquel provechoso internado y, poco tiempo después, en 1239, me encontraba como estudiante de Artes en la Universidad de Nápoles, fundada por Federico II, pariente de mi padre. Convencido en adición de ingresar en una orden mendicante, en el año 1244, con veinte años, vestí el hábito dominico, organización eclesiástica fundada por el español Domingo de Guzmán en Toulouse, durante la cruzada albigense, y confirmada por el papa Honorio III el día 22 de diciembre de 1216.

Esta decisión causó gran revuelo en mi familia, que por su posición social proyectaba, si bien dentro de la Iglesia católica, otro destino para mí: el de abad o cardenal, por ejemplo, pero no ciertamente el de un monje que viviera de la limosna, que es lo propio de la práctica mendicante. La disposición estaba tomada de manera irrevocable, así que preparé el viaje a París con el maestro general de la orden, Juan el Teutónico. Sin embargo, mi madre, Teodora de Theate, dirigiendo a alguno de mis hermanos, me secuestró y fui conducido a la torre del castillo. Confinado durante un año, dediqué todas aquellas largas horas a leer las Escrituras. Pasado el tiempo y superando algunas tentaciones como la de hacer caso omiso a una joven dada a las aventuras ocasionales procurada por la familia, al fin los míos se convencieron de mi inquebrantable tozudez y permitieron que mi hermana ayudara a descolgarme de la ventana con unas sábanas hasta el terraplén exterior. Allí, con un par de mulas esperaba mi amigo de toda la vida, Reginaldo de Priverno. Uno de los animales ha debido de ser muy fuerte para soportar el peso del hombre corpulento que soy desde muy joven.

Nos encaminamos a París por las calzadas romanas y caminos agrestes, pero con la ilusión de encontrarnos con Alberto Magno, el *doctor universalis* como también era conocido san Alberto, nacido en Suevia. Este pensador ingresó en la Orden de los Dominicos y trabajó como profesor en las más renombradas universidades de su época. Su obra destaca por haber adoptado el peripatetismo; la invasión del aristotelismo se había desplegado con san Buenaventura y alcanzaba la cima con Alberto Magno, pero tal invasión era al mismo tiempo contenida por la necesidad de encuadrarla en el marco de la "ortodoxia".

La obra de san Alberto es así, al mismo tiempo, como entiendo que dirá en un futuro el estudioso Ferrater Mora, una aristotelización de la filosofía y de la teología, y una discriminación de Aristóteles y de sus comentarios árabes y judíos con vistas a rechazar aquello que fuera incompatible con las verdades de la fe. Del sabio dominico aprendí cómo, a diferencia de las direcciones platónicas que usted, maestro Agustín, asumió, la razón debe comenzar por limitarse, pero esta limitación no es negación de la razón, sino justamente aquello que permite prestar una confianza completa en lo que la razón establezca¹².

Acompañando al maestro, ya que la Orden le había encargado el nuevo *Studium generale*, nos dirigimos a Colonia, al oeste de Alemania, una interesante urbe fundada en el año 38 a. C. como *Oppidum Ubiorum*, la cual años más tarde fue acreditada con el nombre de Colonia Claudia Ara Agrippinensium en alusión a la emperatriz Agripina, esposa del emperador Claudio y madre de Nerón. Luego de un año de experiencias y aprendizajes que

12 José Ferrater Mora (2009). *Diccionario de filosofía*. Tomo A/D. Barcelona, Editorial Planeta, S. A.: 90.

incluyeron detalles históricos como el mencionado, regresé en 1252 a París con el objetivo de prepararme para el grado de maestro en Teología. Obtenida la licencia en esta materia, comencé a dictar clases a fin de recibir el grado de maestro en esa disciplina, título que finalmente se me obsequia en junio de 1259. Aprobada mi inclusión como maestro, a la par de san Buenaventura, regreso, no obstante, a Italia, a donde llegué en 1269 para impartir clases sucesivamente en Anagni, Orvieto, Roma y Viterbo.

Concluido este periplo, fui nuevamente a París en 1269 para intervenir en un curso breve, y volver a enseñar en Nápoles tres años más tarde. Y bueno, tuve la gracia de ser convocado al segundo Concilio General de Lyon personalmente por Gregorio X. Pero, camino a la ciudad francesa me detuve en la abadía cisterciense de Fossanouva, a unos cien kilómetros al sudeste de Roma, aquejado de fiebres. Y aquí prefiero hacer la pausa debida para cederle la palabra, maestro. Total, creo que he resumido unos cuarenta y dos años de vida. Ahora ardo en deseo de conocer cómo germinaron sus teorías y su obra filosófica.



Me impresiona el periplo con tu familia al comienzo de las decisiones que te han llevado al puesto que hoy ocupas, mi amado Tomás.

De mí, déjame seguirte contando que con escasos conocimientos en la fe que asumía y un buen basamento neoplatónico inicié mis reflexiones filosóficas. Fue un proceso de aprendizaje que dura hasta hoy, porque yo aún aprendo, pero eso sí, desde una

técnica muy particular¹³. Hice grandes e infructuosos esfuerzos por explicar la fe en las Escrituras mediante la razón, según las enseñanzas maniqueas, pero cansado de no obtener la solución, me propuse alcanzar ese conocimiento a través de una fe propia y la interpretación de lo que realmente el libro sagrado enseña¹⁴.

Así llegué a comprender cómo la fe y la razón son cosas distintas, pero en el cristiano no funcionan aisladamente, sino en íntima y fecunda compenetración. Estaba convencido, luego del esfuerzo autodidacta, de que el consentimiento de las verdades de fe debe ir precedido por alguna tarea de la razón: si bien las verdades de fe no son demostrables, se puede declarar que es legítimo creerlas por medio de la razón. Es indudable que la inteligencia nos predispone para la fe. Después la fe dirige e ilumina la inteligencia. Y, finalmente, la inteligencia, iluminada por la fe, desemboca en el amor¹⁵.

13 "La fe cierta es principio siempre de conocimientos; pero nuestra ciencia solo se perfecciona después de esta vida, cuando vemos a Dios cara a cara. Tengamos esto presente, y conoceremos que es más seguro el deseo de conocer la verdad que la necia presunción del que toma lo desconocido como cosa sabida. Busquemos como si hubiéramos de encontrar, y encontraremos con el afán de buscar. Cuando el hombre cree acabar, entonces principia". San Agustín. *De Trinitate*, IX, I, 1.

14 "La fe no sustituye a la inteligencia y tampoco la elimina; al contrario, la fe estimula y promueve la inteligencia". Giovanni Reale y Dario Antiseri, *op. cit.*, 90.

15 "Así pues, el procedimiento completo será: del entender al creer, del creer al entender, y del creer y el entender al amor (...). La fe purifica y esclarece los ojos del alma y la libera del atractivo falaz de los sentidos. (...) Mediante esta purificación, el alma se eleva por encima de las cosas y llega al conocimiento de los inteligibles (...). La razón es un poderoso auxiliar para hallar en las criaturas semejanzas que aclaren y hagan inteligible el contenido de la fe". Guillermo Fraile (2006). *Historia de la filosofía*. Tomo II (1ª). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos: 218.

Establecí ese criterio en la idea siguiente: “si no creo en algo no puedo comprenderlo”. Por la fe debemos aceptar las verdades reveladas por Dios si queremos adquirir alguna comprensión de ellas, es decir, asir lo captable que el hombre puede alcanzar aquí, en la Tierra. Leyendo el sermón 43 conseguí la fórmula perfecta para explicar esta doble actividad de la razón: “comprender para creer, creer para comprender”¹⁶. Eso es la fe en busca de inteligencia, como lo expresará en su oportunidad san Anselmo.

He leído e investigado mucho, querido, y todo lo he puesto en mis obras, que son muchas porque de veras que he dedicado no mis horas sino mis días y meses y años a esa tarea: escribir. Allí está lo que se puede llamar mi filosofía. El conjunto publicado podría dividirlo en la época que era catecúmeno y lo que redacté entre la fecha del bautismo y la ordenación sacerdotal. En líneas generales hago énfasis en asuntos teológicos y de exégesis, siempre con base en el método que fui desarrollando con éxito para la cultura cristiana en la Edad Media.

En el decurso del tiempo quizás mis lectores se decantarán por algunas ediciones sobre otras: *Confesiones*, con todas mis ideas filosóficas; *De Trinitate*, obra extensa sobre las relaciones de la razón

16 “Traed a la memoria, pues, a este pescador santo, justo, bueno, lleno de Cristo, en cuyas redes, echadas por todo el mundo, había de ser pescado este pueblo. Traed a la memoria que dijo: *Tenemos una palabra más segura, la de los profetas*. Concédeme, pues, que en aquella controversia el juez sea el profeta. ¿Qué traíamos entre manos? Tú decías: ‘Tengo que entender para creer’. Yo, en cambio, decía: ‘Cree para entender’. Surgió la controversia; vengamos al juez, juzgue el profeta; mejor, juzgue Dios por medio del profeta. Callemos ambos. Ya se ha oído lo que decimos uno y otro. ‘Tengo que entender —dices— para creer’. ‘Cree —digo yo— para entender’. Responde el profeta: ‘Si no creéis, no entenderéis’. En síntesis, en la búsqueda de la verdad plena, no basta la luz de la razón. Es necesario la fe, como escribió el Papa Juan Pablo II en *Fides et Ratio*, ‘La fe y la razón son las dos alas con que el hombre se eleva a la contemplación de la verdad’”.

y la revelación y con un intento de pensar la Trinidad ayudándonos de la introspección en el espíritu del hombre; *De civitate Dei*, obra cara a mi espíritu y carne, en 22 libros deja entreabierto la visión del Imperio romano en ruina y su filosofía de la historia¹⁷.

Y ahora te descubro algo de bulto. Cuando te he hablado de una técnica particular ha sido para referirme a la manera en que despliego la intención de alcanzar constantemente contenidos inteligentes que indaguen en la verdad¹⁸. No planteo el problema del hombre en abstracto, o sea, el problema de la esencia del hombre en general. Me interesa de forma especial algo más concreto, el *yo* del hombre como individuo irrepetible, como persona autónoma¹⁹. La duda escéptica se invierte a sí misma y, en el momento exacto en que se pretende negar la verdad, se reafirma: *si fallor, sum*; si dudo, precisamente para *poder* dudar, existo y estoy seguro de que pienso²⁰. Entre los elementos de soporte tomados del neoplatonismo me interesa la definición que ofrece nuestro sabio en su diálogo *Alcibiades*, que resumida por Plotino es deslumbrante: “el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo”²¹.

17 Johannes Hirschberger (2011). *Historia de la filosofía*. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. Tomo I. Barcelona, Herder Editorial S. L. P.: 360.

18 “El verdadero gran problema no es el del cosmos, sino el del hombre. El verdadero misterio no reside en el mundo, sino en lo que somos nosotros, para nosotros mismos”. Giovanni Reale y Dario Antiseri, *op. cit.*, 91.

19 “En este sentido, el problema de su ‘yo’ y de su persona se convierte en paradigmáticos; ‘yo mismo me había convertido en un gran problema para mí’, ‘no comprendía lo que soy’. Agustín, como persona, se transforma en protagonista de su filosofía: observador y observado”. *Ibidem*.

20 *Ibid.*, 92.

21 “Téngase en cuenta que San Agustín pretende mostrar la existencia del mundo extramental (reducido al caso límite de la existencia del yo pensante) a partir de la operación de pensar, que exige un sujeto. Descartes, con un método semejante, pretende fundamentar la evidencia de una idea que llevará a

El alma trasciende y envuelve jerárquicamente al cuerpo vivificándolo mediante su acción. El alma monitorea cualquier causa que extrañe al cuerpo sin que este impacto percibido por los órganos sensoriales altere su existencia o le perjudique, ya que lo inferior no puede obrar sobre lo superior. Pero la acción no pasa inadvertida, sin sufrir el alma modificación alguna abstrae de su propia sustancia una imagen semejante al objeto, es decir, una sensación²².

Las sensaciones son, por consiguiente, acciones que el alma ejerce. Sensaciones inestables y repetitivas que informan sobre nuestro propio organismo o lo que nos rodea²³. La inestabilidad y el reemplazo constante advierten una falta de ser, que las excluye del conocimiento propiamente dicho. Conocer, por el contrario, es aprehender con la fuerza del espíritu aquello que no cambia. Esta estabilidad es propia de la verdad.

recuperar la realidad extramental. Agustín parte de la realidad extramental para mostrar, vía pensamiento, que su no existencia sería un absurdo (*sum, ego, cogito*). Descartes cuestiona su existencia para recuperarla por la vía del pensamiento (*cogito, ergo, sum*). Hay, quizá, coincidencia en el método; pero los propósitos y puntos de partida son totalmente distintos". Josep-Ignasi Saranyana (2001). *Breve historia de la filosofía medieval*. Navarra, Ediciones Universidad de Navarra S. A. (Eunsa): 67.

22 "El conocimiento sensitivo. Los objetos exteriores materiales actúan sobre nuestro cuerpo, impresionando los sentidos externos, en los cuales está presente el alma. Pero el alma no puede sufrir la acción de las cosas materiales, porque lo inferior no puede actuar sobre lo superior, ni lo material sobre lo espiritual". Guillermo Fraile, *op. cit.*, 219.

23 "El alma no es afectada por las impresiones corpóreas ni las recibe pasivamente, sino activamente, formando con ocasión de ellas una imagen correspondiente a los objetos que las han causado (...). Esa imagen es verdadera, aunque la sensación puede ser ocasión de error, si el juicio no la interpreta correctamente, conforme a la realidad y al objeto que la ha ocasionado (...). Una vez producida la sensación y su imagen correspondiente, el alma prosigue su labor cognoscitiva". *Ibidem*, 220.

La verdad no es la constatación empírica de un hecho, la certeza absoluta de algo no se funda en contextos sensibles sino en realidades inteligibles, cuyo carácter fundamental es la necesidad. La verdad es necesaria, inmutable y eterna. Lo verdadero tiene ser, porque solo es verdadero lo que efectivamente existe²⁴.

Las verdades contenidas en nuestra alma representan, claro está, un problema, porque los conocimientos derivan de las sensaciones que percibo. Ahora bien, ninguno de estos conceptos formulados en mi mente es necesario, inmutable y eterno; por el contrario, son contingentes, mudables y pasajeros. Por lo tanto, la percepción de los objetos sensibles no legitima las supuestas verdades que les conciernen a cada cosa, en consecuencia, tampoco podemos aprender de las impresiones lo indiscutible.

Pensé entonces: ¿soy fuente de mis conocimientos? Pues no, por cuanto yo también soy contingente, mudable y finito. Por eso mi pensamiento se postra ante la verdad: la verdad trasciende la razón; la verdad está en la razón y por encima de ella.

24 "Esencia de la verdad: con esto podemos decir cuál es, según san Agustín, la esencia de la verdad. Generalmente la verdad se tiene por una cualidad del juicio y pone su esencia en la conformidad de nuestros enunciados con la efectiva realidad del objeto (verdad lógica). Esta definición está calcada de Aristóteles: *'Verum definiens dicimus esse quod est, aut non esse quod non est'*. Agustín conoce también esta verdad lógica y de ella parte ante todo en sus reflexiones. Pero luego queda relegada a segundo plano para dejar en toda su luminosidad lo que es propiamente el fundamento de la verdad, a saber, las ideas y las razones eternas en el espíritu de Dios. La verdad coincide con ellas, y ellas, las *rationes, ideae, specie aeternae*, son las que constituyen el auténtico ser y la esencia de la verdad. Y puesto que estas ideas son de Dios, puede decir que Dios es la verdad. Pero con ello la verdad se ha convertido en algo ontológico. 'La verdad es lo que es': en esta expresión 'lo que es' no significa ya la conformidad del juicio con la cosa, sino los modelos o tipos en la mente de Dios. En ellos Agustín ve, igual que Platón, el ser verdadero, 'El ser en verdad'". Johannes Hirschberger, *op. cit.*, 366.

Luego, hay algo que me trasciende, una realidad necesaria, inmutable y eterna. Precisamente lo que denominamos Dios. Una realidad divina que es la vida de nuestra vida, una fuente más profunda que nuestro propio interior. Por eso, todas las vías que me planteo hacia Dios siguen el siguiente itinerario: de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior.

El método del que me valgo nos ofrece a Dios como una realidad íntima al pensamiento y a su vez trascendente del mismo. Su presencia se atestigua en cada juicio ético o científico, pero no así su naturaleza. Por eso nos es más fácil decir de Él lo que no es que lo que es, me refiero a la una teología negativa.

De las diferentes maneras en que puedo llamarle, quizás la más acertada es la que Él mismo quiso darle a los hombres cuando se presentó ante Moisés en el Éxodo: *Ego sum qui sum* (*Yo soy el que soy*), la realidad plena y total, es decir, la esencia (*essentia*), que estrictamente hablando solo se ajusta a Él.

Dios es la esencia porque no cambia. Lo cambiante deja de ser lo que era para ser otra cosa, que a su vez dejará de ser. Todo cambio implica el no-ser. Dios es siempre de la misma manera, en consecuencia, es el Ser, porque es la inmutabilidad.



En *La ciudad de Dios*, que me demoré quince años en escribir, allí por el pasaje VIII, expuse “El que es” del *Éxodo* como correspondiente a “El que es inmutable”, coincidiendo con el *ser* de Platón. Esta noción de un Dios *essentia* también se verá reflejada

en el pensamiento de san Anselmo²⁵, de Alejandro de Hales²⁶ y de san Buenaventura²⁷, en cuanto a la doctrina que implantaba el conocimiento verdadero en la iluminación del entendimiento por el Verbo. La iluminación es el camino para llegar a Dios.

La iluminación hay que buscarla en el interior de cada uno. En este aspecto distingo tres niveles de conocimiento. En el primero sitúo la “sensación” que compartimos con los animales. En el intermedio, la mente juzga los objetos corpóreos de acuerdo con modelos eternos e incorpóreos. Y, el nivel más alto de conocimiento, peculiar del hombre, es la sabiduría o contemplación de las cosas eternas por la mente, sin intervención de la sensación.

En cuanto a mis análisis sobre el legado de Platón, me he tomado la libertad de rectificarle en dos puntos. El primero está relacionado con la *Teoría de las ideas* que en mi criterio son pensamientos de Dios; y el segundo, concierne con un replanteamiento de la doctrina de la reminiscencia o anamnesis. Dicho supuesto se transforma en la doctrina de la “iluminación”. Para Platón, las almas humanas contemplaron las ideas antes de encarnarse en los

25 “Anselmo de Canterbury se interesó sobre todo el problema de Dios, y a este propósito distingue la cuestión de la esencia de la cuestión de la naturaleza. En el *Monologion*, Anselmo formula cuatro pruebas de la existencia de Dios, llamadas *a posteriori* porque parten de la naturaleza de las cosas”. Giovanni Reale y Dario Antiseri, *op. cit.*, 149.

26 “El pensamiento dominante en la concepción de mundo es el concepto del *summum bonum*. El fundamento explicativo de todo el ser; el ser existe solo mediante una participación de *bonum*”. Johannes Hirschberger, *op. cit.*, 463.

27 “El Doctor Seráfico (san Buenaventura) ofrece cuatro vías ‘*a posteriori*’ para probar la existencia divina: si hay un *ens ab alio*, debe existir un *ens non ab alio*, es decir, el *ens per se* (primera vía); si hay un *ens possibile*, existe el *ens necessarium* (segunda vía); si hay un *ens in potentia*, debe de haber un *ens in actu* y, por consiguiente, y en última instancia, un *actus purus* (tercera vía) si hay un *ens mutabile*, debe de haber un *ens inmutabile* (cuarta vía)”. Josep-Ignasi Saranyana, *op. cit.*, 78.

cuerpos, y luego se acuerdan de ellas en la experiencia concreta. La suprema Verdad de Dios, es una especie de luz que ilumina la mente humana en el acto del conocimiento, permitiendo captar las ideas como verdades eternas e inteligibles que se hallan en la misma mente divina²⁸.

Con gran gozo debo confesarte, querido Pablo, que centré mi interés en la vida interior. La naturaleza divina es anterior a las personas. Este es un comentario que hago en mis *Confesiones*, y agrego que la Trinidad será una sola naturaleza divina subsistiendo en tres personas. Difiero, por tanto, de los griegos que hablaban de tres personas con una sola naturaleza. El espíritu de los griegos se fijaba directamente en las personas; en el Padre concebido como el Dios único, luego en el Hijo nacido del Padre y, finalmente, en el Espíritu Santo que procede del Padre en cuanto Padre y, por consiguiente, por el Hijo. De manera que solo por reflexión, su espíritu consideraba directamente en estas tres personas una sola y misma naturaleza divina.

Mi reflexión es diferente: considero ante todo la naturaleza divina que continúa hasta las personas para alcanzar la realidad entera. Dios-trino se despliega sin sucesión de tiempo o de naturaleza, pero en orden, en cuanto al origen, en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En el análisis psicológico al que me di en *De Trinitate*, me esmeré en concebir la naturaleza divina por analogía con la imagen que de Sí mismo ha dejado el Creador en sus obras, en particular en el alma humana. En el alma se refleja la Santísima Trinidad, porque como en el Padre y de su ser se engendra en sí misma la inteligencia, como el Hijo o como el Verbo, y de la relación de

28 Giovanni Reale y Dario Antiseri, *op. cit.*, 93.

este ser a su inteligencia. Son imágenes que no pueden ser vacías, porque ser análogo a la Trinidad no es solamente un pensamiento que se conoce y se ama: es un testimonio vivo del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Conocerse a sí mismo, en consecuencia, es conocer la imagen de Dios. En el ser humano hay algo más profundo que su ser, es la evidencia del secreto inagotable de Dios mismo²⁹.

La certeza de la verdad está emparentada, como es de suponerse, con la demostración de la existencia de Dios. Y para demostrarlo argumento lo siguiente: primer punto, la prueba expuesta por los griegos; los rasgos de perfección del mundo ascienden hasta su creador. En la antigüedad pagana se conocía el *consensus gentium* (consenso o consentimiento de la gente), lo cual señala que la especie humana confiesa que Dios es el creador del mundo, explicación incuestionable como segunda prueba. Y finalmente, la diversidad de los grados del bien, en escala desde niveles inferiores hasta el Supremo Bien.

Esta teoría conserva la idea de creación, paralela al método empleado para encontrar a Dios³⁰. Al ser Él la esencia, lo inmutable consecutivamente es causa de lo mutable. Todas las cosas mudan,

29 "En la triplicidad de las facultades del alma, memoria, inteligencia y voluntad o amor, descubre Agustín un vestigio de la Trinidad. La unidad de la persona que tiene tres facultades íntimamente entrelazadas, pero no es ninguna de ellas, es la del yo, que recuerda, entiende y ama, con perfecta distinción, pero manteniendo la unidad de la vida, la mente y la esencia". Julián Marías (1961). *Historia de la filosofía*. Madrid, Manuales de la Revista de Occidente: 115.

30 "Ejemplarismo. Dios ha dejado impreso en las cosas la huella de su creación. Todos los seres, pero de manera especial el alma humana, son imágenes en que Dios se refleja en cierta manera. El alma humana lleva impresa la imagen de la Trinidad, en cuanto que es, se conoce a sí misma y ama su ser y su conocimiento". Guillermo Fraile, *op. cit.*, 216.

y mudar es ser y no-ser, o no ser completo todo lo que es. Lo que no es no puede por sí mismo darse el ser. De tal manera que solo aquel que verdaderamente es puede ser su causa. De Dios les viene a las cosas todo el ser que poseen. Las cosas en suma han sido hechas por Dios de la nada (*ex nihilo*). En *Confesiones* [VI, 9] vas a conseguir:

“¿Y qué es esto?”, pregunté a la tierra. “No soy tu Dios”, me contestó. Y todas las cosas que hay en ellas me respondieron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a todos los vivientes que serpean en ellos y me respondieron: “No somos tu Dios; búscale sobre nosotros”. Pregunté al aire que respiramos y a todas las cosas que habitan en él: “Se engaña Anaxímenes —dijeron—, no somos Dios”. Pregunté al cielo, a la luna y a las estrellas: “No somos el Dios que buscas”, me respondieron también. Pregunté, por fin, a todas las cosas que están al alcance de mis sentidos: “Si vosotros no sois, decidme algo de mi Dios: decidme algo de él”. “No somos el Dios que buscas”, me respondieron también. Pregunté, por fin, a todas las cosas que están al alcance de mis sentidos: “Si vosotras lo sois, decidme algo de mi Dios; decidme algo de él”. A grandes voces exclamaron: “*Ipse fecit nos: Él nos ha hecho*”³¹.

Una realidad puede proceder de otra por tres rutas: por generación, en este caso se deriva de la sustancia misma del generador y constituye algo idéntico al que lo engendra: el hijo deriva del padre, por ejemplo. Luego por fabricación: la cosa creada procede de algo preexistente ajeno al fabricante (materia), el ser humano fabrica utensilios, pero no los crea. La tercera vía remite a la creación de la nada, es decir, ni de la propia sustancia,

31 San Agustín, *Confesiones*, *op. cit.*, 265.

ni de una sustancia exterior; existe pues, un “don divino” que crea lo que no era en absoluto. Dicho con otras palabras, no de la sustancia de Dios ni de algo preexistente, simplemente motivado por su infinita bondad y poder.

Para crear de la nada el mundo, Dios creó junto con el mundo el tiempo mismo. En efecto, el tiempo se halla vinculado estructuralmente al movimiento: sin embargo, no existe movimiento antes del mundo, sino solo con el mundo³². El “tiempo” y la “eternidad” son dos dimensiones inconmensurables, no podemos aplicarlas a su creador por analogía sin cometer errores de apreciación. No es posible hablar de un antes de la creación del tiempo. Pero en efecto se puede formular que ni la creación del mundo precede a la creación del tiempo, ni la creación del tiempo es anterior o posterior a la creación del mundo: la creación del tiempo y la creación del mundo son simultáneas.

Definir el tiempo implica pasado, presente y futuro. El pasado ya no existe; el presente representa el aquí y el ahora inmediato; el futuro no es aún. Siendo esto así, el tiempo existe en el espíritu del ser humano porque está en la consciencia, en el espíritu del hombre donde se mantienen tanto el pasado como el presente y el futuro. En sentido estricto habría que decir que los tiempos son tres: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro. Y es en nuestro espíritu donde, de alguna forma, se hallan tres tipos de tiempos: el presente del pasado, es la memoria; el presente del presente, la atención, y el presente del futuro, la esperanza³³. El tiempo, en conclusión, aunque se relaciona con el movimiento, está en el espíritu. Esta teoría del tiempo y la

32 Giovanni Reale y Dario Antiseri, *op. cit.*, 97.

33 *Ibid.*, 99.

eternidad está expuesta ampliamente en las *Confesiones*, hermano Pablo, como te percatarás³⁴.

La acción creadora no se ha desplegado a través del tiempo, como corresponde a un ser dotado de suprema inmutabilidad³⁵. Dios conoce todas las cosas desde la eternidad: las que ha hecho y las que pudo hacer y nunca hará. Este conocimiento de Dios es en las ideas divinas, y recibe el nombre de “razones eternas”. Tales razones eternas están en el Verbo. El Creador contiene en sí el modelo de todos los seres posibles y sus peculiaridades. Estos arquetipos eternos son ideas, increadas y consustanciales a Dios correspondientes a la doctrina del ejemplarismo. Crear al mundo fue la simple decisión de quererlo sin sucesión de tiempo, de lo que es actualmente y de lo que será en adelante. Todos los seres han sido causados desde su origen, junto con la materia, pero en forma de gérmenes; hablamos de la teoría de las *rationes seminales*, semillas que se desarrollan a su debido tiempo de acuerdo con un esquema establecido por su creador. La teoría de las “razones seminales” está expuesta en *De Genesi ad litteram*.

34 En las *Confesiones* y en *La ciudad de Dios*, 11-12, Agustín contesta el desafío pagano “¿Por qué Dios creo entonces?” con la respuesta, heredada de Filón de Judea, de que Dios también hizo el tiempo. De lo cual se sigue, por tanto, que Dios mismo, al carecer de principio tiene que estar fuera del tiempo: sus años transcurridos “están simultáneamente” (*Confesiones*, 11, 13, 16). San Agustín procede a plantear el enigma planteado por Aristóteles: ¿cómo es posible que existan los tiempos, dado que todos ellos son o pasado o futuro o sin duración? Partiendo de la intuición de que medimos los tiempos memorizando su longitud (como cuando, al recitar las sílabas largas del Himno *Deús creátor ómnium*, recordamos la duración de las sílabas cortas y las duplicamos), se aventura a especular que los tiempos pueden ser afecciones de la mente (*Confesiones*, 11, 27, 36). *Enciclopedia Oxford de Filosofía* (2008). Madrid, Editorial Tecnos (Grupo Amaya, S. A.): 43.

35 “La Creación. No lo creó en el tiempo, sino con el tiempo. El tiempo empezó en el momento mismo en que el mundo comenzó a ser. El tiempo es la medida del movimiento, y no pudo, por lo tanto, haber tiempo antes de que hubiera cosas mudables”. Guillermo Fraile, *op. cit.*, 214.

La previsión señalada no excluye al ser humano, a no ser en lo concerniente al alma. Todos los cuerpos están desde su origen en potencia, al igual que la materia invisiblemente causada que se despliega de forma permanente en el tiempo. Las más distinguidas criaturas de Dios son los ángeles, no estoy seguro de si tienen cuerpo o no³⁶. Seguidamente el hombre, pero este es un compuesto de un alma que se sirve de un cuerpo. El alma, según dijimos, le imprime vida y controla cada una de sus partes para constituir esa unidad que es el hombre³⁷.

Sobre lo que nunca me he atrevido a declarar es en torno al origen del alma³⁸. Pero no afirmo nada contrario al platonismo, por cierto, que la materia fuese mala ni que estuviese unida al cuerpo como un castigo. El cuerpo no es la prisión del alma, sino que lo ha llegado a ser a consecuencia del pecado original. El objetivo de la vida moral es liberarnos de él.

Dios es la plenitud del ser, por tanto, el bien absoluto. La naturaleza humana creada de la nada solo es buena en la medida en que es; pero, en esta misma medida, es buena. De manera que el bien es proporcional al ser; lo opuesto, el mal, no puede considerarse como ser. Estrictamente hablado el mal no existe.

36 "El alma humana. Siguiendo ese orden descendente de la creación, las primeras criaturas de Dios son los ángeles, cuya existencia solamente conocemos por la fe. San Agustín trata de explicar su naturaleza aplicándoles, analógicamente, los caracteres de las almas humanas. Duda si tienen cuerpo, pero se inclina a atribuirles una materia espiritual, concepto que veremos reaparecer en el siglo XIII en la tesis del hilemorfismo espiritual". *Ibid.*, 217.

37 "A continuación de los ángeles viene el hombre, compuesto de dos sustancias distintas, cuerpo y alma, que es su parte principal. San Agustín subraya fuertemente su composición, y la distinción radical entre sus componentes, aunque afirmando la unidad del compuesto humano". *Ibidem*.

38 "San Agustín se plantea la cuestión del origen del alma, confesando que no acierta a resolverla. Rechaza la preexistencia platónica. Pero vacila entre el creacionismo y el generacionismo". *Ibid.*, 218.

De donde se deduce que el mal es la ausencia del bien en aquella naturaleza que debía poseerlo. Para que coexista el mal en la naturaleza producto de una “caída”, del vicio, debe existir el bien. Me explicaré de otra manera: Dios es el Bien, la “esencia plena”. Las criaturas solo son participaciones más o menos buenas. En consecuencia, por la creación toda la realidad es buena en la medida en que es, como ya afirmé. El mal, por tanto, no ha sido creado por Dios. No obstante, existe. Pero no puede consistir más que en la privación de la perfección debida. Y por estar privado de ser, se apoya en el bien.

Con base en esta hipótesis es que existe el mal en un mundo creado por Dios. Todo lo creado es bueno, repito, por el hecho de ser; no obstante, todas las criaturas se transforman y perecen, pero si se juzga desde el punto de vista del universo, la destrucción de algo queda compensada con la aparición de otra que la sustituye.

En cambio, el único mal verdadero es el mal moral que procede de la libre voluntad de las criaturas racionales. El mal moral solo es propio de los entes racionales. Los actos del ser humano dependen de juicios de la razón y son producto del libre albedrío, en consecuencia, una elección contraria a la ética no puede ser culpa de Dios, sino responsabilidad del hombre que tomó libremente determinada decisión.

Es discutible si Dios al habernos dotado de “libre albedrío” nos hizo un bien por lo riesgoso del mismo. Sin embargo, la libertad es una condición insuperable para la obtención del objetivo final de todo ser humano: la felicidad. Un comportamiento irresponsable y ajeno al Soberano Bien, solo nos equipara con los irracionales y el disfrute circunstancial de la materia. La transgresión de la ley divina trae, en consecuencia, la concupiscencia y la ignorancia.

El alma orientada en ese sentido pierde de su propia sustancia reflejándose exclusivamente en lo sensible, en lo aparente³⁹.

Para recuperarse de esa “caída” bien descrita por Platón en el *Mito del carro alado*, el ser humano requiere por falla en sus propias fuerzas de la gracia de la redención, auxilio divino que fortalece la voluntad y sobre la cual he insistido con vehemencia desde mis lecturas de san Pablo. Precisamente, mis controversias con el monje británico Pelagio se originan en defender la gracia y su insustituible fortaleza para luchar y levantarnos en caso de pecar contra la Ley por disposición propia o desconocimiento. Pelagio negaba el pecado original, ensalzaba el poder de la voluntad humana para conseguir la salvación y disminuía el de la gracia⁴⁰.

39 “San Agustín consideraba que el libre albedrío —o más exactamente, la libre decisión, o quizás el libre control de la voluntad, *liberum voluntatis arbitrium*— era esencial para la teología católica, porque, si ese libre albedrío no se diera, no habría posibilidad alguna de justificar a un Dios omnipotente que, exento de las limitaciones del dualismo de los maniqueos, tolerase las malas acciones y castigase a los que la cometen. Requisito del segundo de estos dos extremos es la existencia de una culpa original, *originalis reatus*, de suerte que el pecado que nosotros heredamos de Adán tiene que ser ‘penal’ [*De Peccatorum Meritis* (411), 1.37.68]; y el requisito de ambos es la suposición del doble poder de actuar, un ‘movimiento de la mente libre de hacer y de no hacer’ [*De Duabus Animabus* (392-393), 12.17]. En *De Libero Arbitrio* (391-395) y en *La Ciudad de Dios*, 5, Agustín hizo interesantes esfuerzos para reconciliar esa libertad de decisión con la presciencia divina”. *Enciclopedia Oxford de Filosofía, op. cit.*, 44.

40 “Por los años 390 Agustín creía también y posteriormente se sintió obligado a proclamar contra Pelagio, que los hombres no son capaces de ‘cumplir los mandamientos divinos’ sin la ayuda de Dios [*De gratia et libero arbitrio* (426), 15.31], ni siquiera de ‘querer y creer’ acertadamente sin ‘el concurso’ de Dios [*De Spiritu et Litera* (412), 34.60]. A quienes los reciben, estos beneficios les vienen como una gracia inmerecida, sin que ‘puedan oponer resistencia’ a la voluntad de Dios al regalárselos [*De Corruptione et Gratia* (426), 14, 45]. Pero lo que no admite resistencia no parece que sea susceptible de ser libremente recibido —a desgana— ‘aunque me esforcé con ahínco en mantener la libre decisión de la voluntad humana, la gracia de Dios salió victoriosa’ (*Retractationes*, 2.1)”. *Ibidem*.

La gracia, como argumenté, nace de la fe, que en sí misma ya es una gracia que precede a las obras y a la voluntad. Los pelagianos tergiversaron alguno de mis sermones al negar la importancia de la gracia como un soporte al libre albedrío; todo lo contrario, para hacer el bien se requiere un don de Dios, que es la gracia y el libre albedrío.

Otra secta que tuve que enfrentar fueron los donatistas. Esta congregación que origina un movimiento cismático cristiano, se negaba a readmitir en la comunidad a aquellos calificados de apóstatas por haber cedido ante sus persecutores vacilando temerosamente. Se les acusaba de haber traicionado la fe durante las persecuciones del emperador romano Diocleciano, en las que se obligaba a los cristianos a abjurar de su religión o elegir el martirio. En consecuencia, los que se hubiesen impregnado de tales culpas no estaban capacitados para administrar los sacramentos. Donato y sus seguidores cometían el error de hacer depender el sacramento no de la gracia de Dios, sino de la pureza del sacerdote.

La gracia no elimina la voluntad sino que revierte una elección equivocada en una conveniente: este poder es esencialmente la libertad⁴¹.

Pero la libertad plena no es de este mundo. Nada impide, sin embargo, el retorno a Dios luego del duro batallar contra el

41 "El fin del hombre es para San Agustín al igual que para toda la tradición neoplatónica, el mismo Ser del que procede. Esta circularidad (*exitus-reditus*) es asumida y potenciada por el obispo de Hipona. Sin embargo, San Agustín modifica la circularidad platónica sustituyendo el determinismo por la libertad. El retorno al origen, en el caso del ser humano, hoy no es algo necesario, sino una acción libre. Pero, algo más novedoso si cabe, el hombre, dada su naturaleza caída por el pecado original, necesita la mediación de Cristo para retornar al origen". Carlos Goñi Zubieta (1996). *Tras las ideas: compendio de historia de la filosofía*. Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (Eunsa): 93.

egoísmo y otras manifestaciones que indican la caída. En términos del conocimiento esta conversión consiste en el atrevimiento de la razón que combate por volverse de lo sensible a lo inteligible, y dirigirse al estado contemplativo de las ideas como sugiere Platón. El filosofar para el cristiano es conservar el verdadero Bien, y poseerlo por siempre es fuente de toda felicidad.

Esta felicidad la pueden ostentar los cristianos unidos, identificados entre sí por el común amor Dios. Los seres humanos cohabitamos en ciudades compartiendo bienes temporales para cubrir las necesidades transitorias e intentar conservar la paz entre nosotros. Los incrédulos participan en estas vivencias desde un punto de vista que difiere del de los cristianos, cuyo territorio místico puede llamarse “La ciudad de Dios”.

“La ciudad de Dios”, como antes te apunté, es una obra progresiva iniciada desde la creación, que da sentido a la historia universal⁴². En la pieza que titulé *De civitate Dei*, pretendo exhibir los acontecimientos relevantes de la historia universal de acuerdo con el plan previsto por el Creador. En realidad, es la actividad divina tratando de restaurar una creación desordenada por el pecado. La predestinación del pueblo elegido y de los justos a la bienaventuranza, es decir, cada una de las ocho fórmulas de felicidad espiritual que Cristo manifestó a sus seguidores como ideal de vida y expresión de caridad. Ignoramos quiénes recibirán el beneficio de esa misericordia, es un secreto de Dios, pero sí

42 “Los dos reinos. Su sentido primario no es político, sino esencialmente religioso. No enfrenta al Estado civil con la Iglesia, como se hará siglos más tarde, sino que sus dos ‘ciudades’ son la representación de dos reinos, el de Dios y el del demonio, el de la luz y el de las tinieblas, el del bien y el del mal, el del amor y el del odio, el del cielo y el de la tierra”. Guillermo Fraile, *op. cit.*, 227.

estamos seguros de su equidad, de su ecuanimidad plenamente justificada⁴³.

De civitate Dei representa la impresión que me causó el desmoronamiento del Imperio romano. Dividida en dos partes, la primera es una apología del cristianismo, a la vez que un certero ataque al paganismo. En la segunda parte, la historia de la humanidad se divide en seis períodos que corresponden a un igual número de días de la creación para culminar con el juicio final.

Dos amores enfrentados crearon dos ciudades: la ciudad terrena propia de la soberbia y el desprecio a Dios, y la ciudad celestial, que representa el desprecio a sí mismo. La simbolización de las ciudades no encarna el Estado y la Iglesia, sino la selección de voluntades que se rigen o no por la ley de Dios.

En *La Ciudad de Dios* dejé dicho:

Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquella solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de esta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquella se engríe en su gloria; esta dice a su Dios: Gloria mía, tú mantienes alta mi cabeza (Salmo 3,4). La primera está dominada por la ambición de dominio en sus

43 "En el siglo VI a. de C., Dios prometió, a través del profeta Ezequiel, que reuniría a su pueblo, lo purificaría y le infundiría un nuevo espíritu: 'Yo los tomaré de entre las naciones, los reuniré de entre todos los países y los llevaré a su propio suelo. Los rociaré con agua pura, y ustedes quedarán purificados (...). Les daré un corazón nuevo y pondré en ustedes un espíritu nuevo: les arrancaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en ustedes y haré que sigan mis preceptos, y que observen y practiquen mis leyes. Ustedes habitarán en la tierra que yo he dado a sus padres. Ustedes serán mi Pueblo y yo seré su Dios" (Ez 36,36).

príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquella ama su propia fuerza en los potentados; esta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor; tú eres mi fortaleza (Salmo 17,2)⁴⁴.

En las dos ciudades que se contraponen está representada la historia del mundo, la lucha eterna de las fuerzas del bien contra las fuerzas del mal. En definitiva, y esta es la tesis, la *societas terrena* o del diablo perecerá, y saldrá vencedora la *civitas Dei*. Pues el bien es inmortal y la victoria ha de ser de Dios⁴⁵.

Sin duda, seguí los pasos marcados por Platón hasta donde permitía la fe católica. La originalidad de mi obra está en proveerme de una técnica propia para vencer las resistencias que el platonismo impuso al cristianismo. El sabio antiguo nos acercó a la idea de creación todo cuanto fue posible mediante imágenes apenas reales de lo único que merece el título de ser.

Por mi parte me atreví a interpretar el *Ego sum* del Éxodo hasta llevarlo a la inmutabilidad del ser y sus consecuencias. Entiendo que faltó el complemento de Aristóteles, pero de él desconozco sus argumentos. En el verano del año 430 los vándalos pasaron de España a África invadiendo a Hipona, fui testigo del asedio a la ciudad y los conatos de incendio. La catedral y mi biblioteca me preocuparon... Pero esto es banal ya... Ahora, hermano, hijito mío, Tomás santo, recuérdame tus momentos teóricos más altos y habla sin más de tus teorías, ya que has podido beber en fuentes anchas.

44 San Agustín (2010). *La ciudad de Dios*. Madrid, Editorial Tecno (Grupo Amaya, S. A.), 370-371.

45 Johannes Hirschberger, *op. cit.*, 385.



Hermanos somos en Dios, pero tú eres un padre para mí, a qué dudarlo, Agustín del alma mía.

En cuanto a mis escritos está el opúsculo *Del ente y la esencia*⁴⁶ y el *Comentario a las sentencias*⁴⁷ de los cuales me ocupé con fervor en la primera estancia en París. En el *Comentario...* tuve especial cuidado en examinar temas como Dios uno y trino, Dios creador, la encarnación del Verbo y su obra de Redención y los sacramentos y la escatología. También escruté y corregí en esta etapa el texto del Pseudo Dionisio⁴⁸. El resto de los tratados datan de los años en que estuve investigando y reflexionando y dedicado a tiempo completo a la enseñanza

46 "El opúsculo trata esencialmente la relación entre el orden metafísico, y el lógico, siguiendo y profundizando la problemática trazada por Porfirio en su *Isagoge*. Aunque trata también una serie de cuestiones, que serán, luego, centrales en el pensamiento tomista: el principio de individuación, el problema de los universales, la indefinibilidad formal de Dios. Por ello, el ente y la esencia representan, por lo tanto, un inicio privilegiado al léxico y a la metafísica de santo Tomás". Antonio Napolitano (2009). *De Ente et Essentia*. Caracas, Universidad Metropolitana, 7.

47 "Pedro Lombardo, teólogo italiano nacido en Lumellogno alrededor de 110 y fallecido en París en 1160. Hacia 1145 ya era maestro de teología en París. En 1159 fue nombrado obispo de París. Su obra más famosa es el *Libro de sentencias*, compilación de textos bíblicos y pasajes de obras de los Padres de la Iglesia y de diversos teólogos medievales, ordenados sistemáticamente". Fernando Savater, *op. cit.*, 307.

48 "Dionisio Areopagita es el seudónimo utilizado por un teólogo y místico bizantino que vivió entre los siglos V y VI y del cual no sabemos nada. Durante siglos se creyó que estos textos habían sido escritos por el griego convertido por San Pablo al predicar en el Areópago. Esta errónea atribución confirió gran autoridad a sus doctrinas. Cuando se puso en duda su autoría, en el siglo XVI, se agregó el término 'Pseudo' (falso)". *Ibid.*, 308.

en Italia y durante mi segunda estancia en París. Puse especial atención en los *Comentarios* de Aristóteles; veré, en estos ensayos interpreto y cuestiono con el fin de explicar y extraer el alma de verdad que puedan contener los escritos del estagirita. Nunca, sin embargo, dejé pasar fórmulas que no admito, a no ser en el mismo sentido que él las entiende. Las *Sumas* y las *Cuestiones disputatas* complementan el período.

Quizás la comprensión de mi pensamiento solo puede conseguirse en las dos *Sumas*. Lo más completo está en la *Suma teológica*: ahí se pueden encontrar, en esas *cuestiones*, la iniciación de la filosofía que pretendí desarrollar. *La Suma contra los gentiles* contiene la misma teoría, pero fundamentada en la demostración racional. En esta síntesis se especula y someten a prueba todos los planteamientos de la *Suma teológica* enfocándolos desde diferentes ángulos y, solo luego de resultados satisfactorios, se consideran como soluciones. Si es preciso profundizar en los problemas hay que recurrir a las *Cuestiones disputadas*, así como a las *Quodlibeta*. Otros dos procedimientos están disponibles para el que desee descubrir mis reflexiones: *Quaestiones de Veritate* y *De Potentia*.

He creído que la teología debe girar dentro de la fe y explicar la naturaleza de los dogmas. En la práctica, cada artículo de la *Suma* consta de cuatro partes: *Quaestio*, plantea el problema en forma concisa. Seguidamente, *Disputatio*, expone los principales argumentos a favor y en contra. En la tercera parte, *Responsio*, presenta la solución razonada y justificada. Finalmente, *Vera solutio*, vuelve sobre los argumentos expuestos en la *Disputatio* para eliminar razones falsas y afirmar la verdadera solución del problema planteado en la *Quaestio*.

La distinción entre la razón y la fe es una condición para el desarrollo de la filosofía y, sin lugar a dudas, para la armonía entre ambas. El filósofo debe iluminarse por la luz natural, la filosofía pende exclusivamente de la razón. La teología, en cambio, se basa en la revelación proveniente de la autoridad divina. Dogmas y artículos de fe tienen la misma proveniencia sobrenatural y deben aceptarse como tales aun fuera de nuestra comprensión. El teólogo, por tanto, argumenta en función de los principios revelados, mientras que el filósofo, lo hace siempre desde la razón⁴⁹.

Ahora bien, siendo necesario el equilibrio entre ambas acepciones, consideremos que parten de un tronco común. Si pudiéramos analizar las verdades reveladas encontraríamos lazos ininterrumpidos en una cadena de verdades inteligibles; si se rompe la cadena de verdades inteligibles estamos ante una conclusión que contradice al dogma, por tanto, es una advertencia hacia una conclusión falsa. Esta relación nos conmina a pensar en una verdad única, una certeza que es posible hallar con una técnica participativa, si bien cada disciplina tiene método propio para alcanzar sus fines respectivos.

49 "El fundamento de la distinción tomista entre los campos de la filosofía y la teología consiste en una neta distinción entre orden natural y orden sobrenatural. Son dos órdenes distintos, pero no opuestos ni contradictorios, sino que se complementan armónicamente (...). Santo Tomás distingue un doble orden de conocimiento: a) Natural, que procede del trabajo de las puras fuerzas de la razón humana. Su resultado es la filosofía, la cual es perfectamente válida dentro de su propio orden. Tiene sus leyes y métodos propios, con estricto valor demostrativo, que le confieren carácter de verdadera ciencia. b) Sobrenatural, el cual no procede de la razón humana, sino de la revelación de Dios. Este conocimiento, aunque oscuro por naturaleza, nos descubre numerosas verdades, unas que, de suyo, están al alcance de la razón, y otras que exceden absolutamente sus límites, y que el creyente acepta por un acto de la virtud sobrenatural de la fe. c) La teología se beneficia a la vez de las aportaciones de la fe y de la filosofía". Guillermo Fraile, *op. cit.*, 274.

Dado lo dicho, tenemos el deber de ascender mediante interpretaciones de la razón hacia las verdades de fe y, de volver a descender desde la revelación hasta la razón. Los dogmas deben descifrarse por análisis y analogías que señalen el camino para esclarecerlos. Si el procedimiento contradice la fe, y ya que el error no puede encontrarse en la revelación divina, es necesario que se encuentre en la filosofía. La revelación en estos casos solo señala el error alertando a la razón. Probablemente la prueba racional en estos casos no es posible⁵⁰.

En metafísica distingo el ente de la esencia⁵¹, dándole mayor importancia al primero. El ente puede ser lógico y real. El ente lógico une muchos conceptos, pero no necesariamente a cada ente lógico le corresponda un ente real (extramental). Por ejemplo, el concepto de unicornio no le corresponde a ningún animal, un ente real, que pueda imaginar⁵².

Todo lo que existe es un ente. Pero no todos los entes lo son de manera similar, Dios es un ente por cuanto existe igual que la naturaleza, pero son entes de manera distinta. Dios es el ser⁵³ y

50 "La filosofía puede servir mucho para clarificar mediante semejanzas y razonamientos lógicos, las verdades de fe (...). Cuando nos encontramos frente a situaciones contradictorias entre 'verdades', la conclusión es que no se trata de verdades racionales, sino de conclusiones falsas o que sus presupuestos han sido mal planteados". José Antonio Merino (2001). *Historia de la filosofía medieval*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos: 189.

51 "El ser, según Santo Tomás, al igual que para Aristóteles, es lo que puede existir o existe. Lo que puede existir, es un ser posible; lo que existe es un ser en acto. El ser posible es un ser en potencia. El ser que existe aquí y ahora es un ser en acto. La esencia es algo posible (potencial), solo una forma lógica. Debe ser primero puesta en la existencia por medio de algo ya existente, debe primero ser actuada. Así sucede, según Santo Tomás, en todo lo creado". Joel Rodríguez Patiño (1998). *Curso de filosofía*. México, Addison Wesley Longman: 66.

52 Giovanni Reale y Dario Antiseri, *op. cit.*, 217-221.

53 "No hay duda acerca de la existencia del Ser, aun cuando a veces parece

la naturaleza por analogía tiene el ser. El acto de ser, por tanto, es superior a la esencia⁵⁴. Bajo este criterio, lo importante es establecer qué es el ser y no la esencia, pues ¿por qué existe el ser y no la nada, que sería lo más lógico?

Esta manera de discernir nos conduce a los trascendentales. Con este término se indican las propiedades que corresponden a cada ente y que, por tanto, trascienden las clásicas diez categorías. Todo ente contiene en sí “lo uno”, lo “verdadero” y lo “bueno”⁵⁵. Estas determinaciones configuran la ontología general del ser y son consecuencia directa y necesaria de la misma esencia del ser. Señalar que el ser es uno significa que no está dividido. Expresar que el ser es verdadero es afirmar que todo ente es inteligible y racional⁵⁶. Enunciar que el ente es bueno es declarar que todo lo real existente es expresión de la bondad de Dios creador⁵⁷. Los trascendentales se identifican de manera total con el ente en el sentido de que son inseparables y convertibles entre sí, razón por la

un devenir; y eso por lo que vemos no es la plenitud del Ser, o bien (para emplear una especie de jerga coloquial) nunca vemos al Ser siendo todo lo que puede ser”. Gilbert Keith Chesterton (2011). *Santo Tomás de Aquino. Una genial aproximación a la figura del Doctor Angélico*. Alicante, Cobel Ediciones: 174.

54 “La esencia, es aquello por lo cual un ser es lo que es y sin lo cual no sería ese ser; la esencia, entonces, es como la forma por la cual un ser es lo que es, es un ser determinado y no otro. La esencia designa aquello que es común a todos los seres, por lo cual son determinados los diferentes seres en sus géneros y especies; la esencia es aquello por lo cual un ser es constituido en determinado grado de ser”. Joel Rodríguez Patiño, *op. cit.*, 67.

55 *Ibidem*.

56 “La verdad de los inteligibles no es otra cosa que la verdad del entendimiento. Y así si ningún entendimiento fuese eterno no habría ninguna verdad eterna”. Francisco Canals Vidal (1992). *Curso de filosofía tomista. Historia de la filosofía medieval*. Barcelona, Editorial Herder: 241.

57 José Antonio Merino, *op. cit.*, 192.

cual decir que lo uno, lo verdadero y lo bueno son trascendentales es lo mismo que decir que el ser es uno, verdadero y bueno.

Voy a insistir, si me lo permite, amado maestro, en la importancia que tiene mi planteamiento para el conocimiento de la experiencia de este mundo o mundo natural, su ontología, el valor esencial y la sustancialidad de la existencia de este mundo. Las cosas tangibles no existen a mi parecer como imitaciones relativamente irreales de las ideas platónicas, por el contrario, tienen una realidad sustancial por sí mismas, como decía el alumno más destacado de la Academia. Las formas están incorporadas en la materia conformando un todo compuesto. En este punto observé la conexión del mundo creado con su Creador. A la noción platónica de “participación” le agregué que las cosas creadas tienen realidad sustancial porque participan de la existencia que viene de Dios, quien da el fundamento subsistente por sí mismo a todos los seres. Algo que ocurre, sencillamente, porque la esencia de Dios es precisamente su existencia.

Entonces ello deviene su acto infinito de ser que subyace en la existencia infinita de todas las cosas contingentes, claro está, cada una con su particular esencia. La esencia de cada ente, lo que caracteriza en específico la cosa que es, constituye la participación en la existencia real que el Creador le ha transmitido. Aquí debe distinguirse lo que una cosa es y el hecho mismo de ser. Recordemos que Dios es simple acto puro, pues lo que Dios es y el hecho mismo de ser son una y la misma cosa. Su esencia es *per se* también su existencia. Todas las criaturas, por el contrario, son compuestas, no se dan a sí mismas la existencia, dependen por lo tanto de un dador infinito de ser.

Dios no es, por consiguiente, la forma suprema que crea la naturaleza, sino la causa, el fundamento de su existencia. Así, la forma es un principio activo y dinámico que promueve la relación con la forma suprema: Dios.

Si bien existe en las Escrituras lo indemostrable también están las enseñanzas inteligibles y demostrables. Siempre es mejor entender que creer, sobre todo cuando es posible elegir. Dios se presentó como el que es, *Ego sum qui sum*. Para el metafísico, cuyo objeto de estudio es el ser en cuanto ser, es un reto el significado de esa fórmula. Hay dos teologías específicamente distintas: la que parte del dogma, y la teología natural, que es elaborada por la razón. Lo primero que conocemos mediante la razón son las cosas sensibles, pero lo primero que Dios ha revelado es su existencia. Debo recordar que sistematizo la filosofía según el orden teológico. La teología natural nos invita a conocer el universo tal como es, con Dios como principio y fin.

Conviene, por tanto, para conocer el mundo partir de la demostración de la existencia de ese Ser, necesario por una parte y posible por otra. Necesario, porque la existencia de Dios no es algo evidente, nos falta el conocimiento de su esencia. Dios, al contrario que nosotros, es infinito; por nuestro espíritu finito no podemos ver la necesidad de existir que la infinitud divina implica. Concluimos, claro está, que por vía del razonamiento esa existencia no la podemos constatar. Indaguemos, pues, en las cosas sensibles que sí podemos captar, en un punto de apoyo para descubrir a Dios.

En este particular enuncié “cinco vías” (*quinque viae*) para demostrar la existencia de Dios. Todas ellas están centradas en el movimiento y la causalidad. El movimiento —en el sentido

aristotélico, de paso de la potencia al acto— que existe en el universo es fácil de captar; todo movimiento tiene una causa y esa causa debe ser exterior al ser que está en movimiento. Efectivamente, no se puede ser a la vez principio motor y causa movida bajo el mismo aspecto. Pero el motor debe ser movido por otro motor. Y así sucesivamente, como una serie infinita. Aunque entonces nada explicaría que haya movimiento. Es decir, hay que postular un primer motor inmóvil: ese es Dios.

Nada puede ser causa eficiente de sí mismo. Lo dicho sobre las causas del movimiento podemos retomarlo por analogía para las causas en general y como segunda vía: todo lo que es tiene una causa, y esta, a su vez, tiene una causa, y así podemos remontarnos a una primera causa eficiente, que es Dios.

La tercera vía es la contingencia. Consideremos ahora el ser mismo; el ser que nos es dado está en perpetuo devenir: algunas cosas nacen y, por tanto, tienen posibilidades de existir o no existir. Son pues, contingentes, no tienen una existencia necesaria. Pero no todos los seres pueden ser contingentes, porque si no hubiese nada más que seres posibles en las cosas, no habría nada. Para que lo que podía ser sea, es necesario que antes algo sea y que le haga ser. Por tanto, debe haber al menos un ser necesario. Y el ser necesario por sí, causa de todos los seres, no puede ser otro que Dios.

Los grados jerárquicos del ser marcan la cuarta vía. Son los grados de perfección que se observan en los seres vivos y que establecen diferencias para que consideremos que algo es mejor o peor de aquello de su mismo género. Pero el más y el menos suponen siempre un término de comparación, que es lo absoluto. Ese ser que supone un óptimo es a lo que llamamos Dios.

La quinta vía se funda en el orden de las cosas. Todas las operaciones de los cuerpos naturales, aunque nos parezcan mecánicas, siguen un orden; la regularidad no se rige por el azar, parece como si siguiera un plan establecido; así, aun cuando los entes carezcan en sí mismos de ese conocimiento, esto supone una inteligencia superior, es decir, una causa ordenadora de la finalidad de las cosas. A eso lo denominamos Dios.

Las “cinco vías” para demostrar la existencia de Dios están entrelazadas por el movimiento o el principio de causalidad. Pero, cada una de ellas individualmente parte de una reflexión que no contiene en sí misma razón suficiente de su propia existencia. Y, cada cosa al ser lo que es, no incluye su existencia. Un humano, un caballo, un árbol, son seres reales, es decir, sustancias, ninguno de los cuales, sin embargo, es la existencia misma, sino solamente un humano que existe, un caballo que existe o un árbol que existe. De todo lo real, por tanto, se puede decir que la esencia es distinta a su existencia, motivo por el cual es posible afirmar que todo lo que de suyo no es, pueda proporcionarse a sí mismo la existencia, lo cual de paso es inadmisibile. En consecuencia, todo aquello cuya existencia es distinta a su naturaleza recibe de otro su existencia. De tal manera que es necesario que exista una causa primera de todas las existencias de ese género, un ser en quien converjan la esencia y la existencia. Todo sigue un proceso, pero en un momento dado debe haber un comienzo y ese comienzo tiene que ser un creador que no haya sido previamente creado. Bien, ese ser en que esencia y existencia son una sola cosa, es Dios⁵⁸.

58 “En la esencia divina podemos detectar y barruntar ciertos atributos propios de ella, como, por ejemplo: la simplicidad, la perfección absoluta, la bondad, la infinitud, la inmensidad, la inmutabilidad, la eternidad y la unidad. Le podemos también aplicar las cualidades positivas del mundo visible, pero teniendo en

La respuesta que obtiene el metafísico a la verdad filosófica oculta bajo el nombre que Dios mismo se dio para hacerse conocer, *Ego sum qui sum*, está dada en el acto puro de existir, o sea, no es un atributo, como el uno, el bien o el pensamiento. Tampoco es una manera determinada de existir de la divinidad como la eternidad o la inmutabilidad. Dios es el existir mismo, sin nada que agregarle, ya que cualquier atributo añadido lo limitaría. La esencia en Dios es el mismo acto de existir. Al ser Dios existencia pura, por consiguiente, es la plenitud absoluta del ser; en consecuencia es infinito. La infinitud conlleva la perfección⁵⁹.

En la práctica, debido precisamente a nuestra finitud, nos es imposible penetrar en el conocimiento de un ser infinito, razón por la cual debemos observar sobre Él todas las visiones a nuestro alcance, negando de antemano todo lo que no pueda atribuírsele. Depurando ideas que nos identifican como el devenir o la composición, llegamos a un ser inmutable, simple y acto puro; es la vía de la negación. Negamos similitudes y afinidades que desde nuestra humanidad tendemos a consignarle. Podemos, sin embargo, mediante analogías que persisten entre las cosas y Él, establecer la relación entre el efecto y la causa. Del acto puro que

cuenta siempre nuestro conocimiento analógico. No obstante, aunque las pruebas de la existencia de Dios no dicen nada explícitamente de la esencia divina, sí emerge de ellas una conclusión evidente: que Dios un *'ens a se'* y, en cuanto principio supremo, está por encima de cualquier otro ser, siendo necesario y viviente. La nota característica que el Angélico aplica sobre todo a Dios, y que sería su propia definición, es aquella de *'ipsum esse per se subsistens'*. La esencia de Dios no es otra cosa que su ser. 'En Dios el ser infinito es su esencia'. José Antonio Merino, *op. cit.*, 206-207.

59 En el libro del Éxodo (3-13 a 14) se lee: "Moisés dijo a Dios: 'Me presentaré a los hijos de Israel y les diré: el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Pero si ellos me preguntan: ¿cuál es su nombre?, ¿qué responderé?'. Y Dios dijo a Moisés: "Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: el Yo-soy me ha enviado a vosotros...".

es Dios se derivan todos los efectos; ahora bien, lo que existe en los efectos debe preexistir en la causa. En este sentido atribuimos a Dios, pero elevándole al infinito, todas las perfecciones de las que hayamos encontrado rastro en la criatura.

Determinada la existencia de Dios por el principio de la causalidad establecemos que es el creador del mundo. Todo emana de esa causa universal y se demuestra de la manera siguiente: la creación no encaja en particularidades, sino en la totalidad de lo existente. En segundo lugar, precisamente porque se trata de explicar la aparición de todo lo que es, la creación no puede ser más que el mismo don de la existencia: no hay nada, ni tiempo ni movimiento, y he aquí que aparecen la criatura, las cosas, el movimiento y el tiempo. Es decir, la creación se inicia de la nada, es *ex nihilo*. En tercer lugar, si la creación presupone una esencia creadora, indudablemente por ser ella misma acto puro de existir, puede causar actos finitos de existir⁶⁰.

Producir la existencia de cuanto es, originar de la nada y encausar esa creación es un episodio libre del acto puro de existir. La creación no aumenta ni disminuye en nada a aquel Ser que no carece de nada, por eso, la existencia de las criaturas es radicalmente contingente respecto de Dios. La relación de las criaturas con Dios es por participación: al participar de la perfección del creador poseemos una perfección que preexistía en Dios y que en Él continúa indefinidamente. Participar no es ser una fracción de

60 “Yo soy el que soy’ significa: Dios es puro y absoluto ser; es ser plenamente realizado: ‘*actus purissimus*’. Gilson (en el capítulo III de *Spirit of medieval philosophy*) sostiene que toda la teología natural de Tomás de Aquino se contiene en la respuesta divina: yo soy el que soy”. Ignacio Burk (2001). *Filosofía, una introducción actualizada*. Estado Falcón (Venezuela), Editorial Buchivacoa: 251-252.

lo que se participa, es tener ser propio recibido de otro ser capaz de hacerlo posible, pero que al mismo tiempo prueba que no se es justamente él⁶¹.

La creación, en general, como se ha definido, no es fruto de una necesidad natural, sino que es visiblemente producto de una inteligencia y una voluntad. Todos los efectos preexisten en el Creador antes de producirlos, y si acaba produciéndolos es porque los conocía y así lo ha querido. Ahora bien, si el universo debe su existencia a una causa inteligente y perfecta, resulta que la imperfección no es imputable a su creador. Dios ha creado el mundo en cuanto implica una determinada perfección y un determinado grado de ser; el mal más que un ser, es una carencia de ser. Suponer que Dios ha creado el mal es suponer que ha creado la nada. El mal se produce por la propia limitación del ser humano al ir recibiendo en una especie de descenso la perfección divina, de manera que al no pasar directamente a las criaturas estas no reciben la perfección en toda su plenitud⁶².

61 "En Tomás de Aquino se extrema el dualismo metafísico. Hay ahora el ser increado que es Dios: y hay los entes cuyo ser es creado y les viene, en último término. Del creador: él sostiene a todas sus criaturas ontológicamente. Es claro que Tomás no puede aceptar la tesis aristotélica de la eternidad del mundo. Si bien enseña que Dios es el pensador de las formas substanciales y el omnipotente movente del mundo, la verdad bíblica le obliga a admitir la creación de la materia desde la nada". *Ibid.*, 247.

62 "El mal puede ser una objeción (*Suma teológica*), que lleve a concluir que: 'parece que Dios no existe'. 'Si de dos contrarios suponemos que uno sea infinito, este anula totalmente su opuesto. Ahora bien, el nombre o término *Dios* significa precisamente un bien infinito. Si, pues, hubiese Dios, no habría mal alguno, Pero hallamos que en el mundo hay mal. Luego Dios no existe'. En la *Suma contra los gentiles* Santo Tomás retuerce este tipo de objeciones al escribir: Algunos, al ver sucederse los males en el mundo, negaban la existencia de Dios. Así, Boecio, en el libro I de *La consolación de la filosofía*, cita a cierto filósofo que preguntaba: Si Dios existe, ¿de dónde el mal? Más bien se debería agüir al revés: Si el mal existe, Dios existe, pues el mal no se daría

El orden en el descenso es la ley misma que regula la constitución íntima del universo: los ángeles se encuentran en el orden jerárquico más elevado, entre los más perfectos, y a continuación los cuerpos que colindan en un grado más bajo con la especie superior que le precede. Los ángeles son criaturas incorpóreas situados en el primer grado de creación. Con el más alto nivel de perfección están muy cerca de Dios. Son criaturas inmateriales simples; sin embargo, esa simpleza no puede ser total, porque si carecieran totalmente de composición serían el acto puro mismo. Los ángeles han recibido de Dios la existencia, están sometidos por esta razón a la misma ley que en otras criaturas impone la distinción real entre su esencia y su existencia. Esta característica los coloca inmediatamente por debajo de Dios, en adición, al carecer de materia, no formalizan literalmente el principio de individuación, constituyen así una especie cada uno de ellos más que un individuo. En escala descendente por esta circunstancia reciben del ángel inmediatamente superior las especies inteligibles que adaptadas permean a la inteligencia angélica inmediatamente interior.

El ser humano en esta jerarquía descendente presenta una característica que lo define: la corporeidad. En la unión espíritu/cuerpo el alma pertenece a la serie de seres inmateriales; pero esa alma no es una inteligencia pura como la de los seres etéreos⁶³.

si desapareciese el orden del bien, cuya privación es el mal; y tal orden no se daría si Dios no existiese". Eudaldo Forment (2009). *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos: 348.

63 "El alma es de naturaleza espiritual, aunque de entidad contingente. Por lo que ha de tener un origen fuera de sí misma. Tomás rechaza la tesis de aquellos que defienden que el alma proviene de los padres por generación, como si la vida se transmitiera de padres a hijos a través de la división de la propia alma de los padres o que fuera transmitida por el semen (traduccionismo). El alma no puede ser producida por generación, porque ello significaría que

Es un intelecto capaz de reconocerse y conocer; el alma es efectivamente una sustancia intelectual, pero a la que le es esencial ser forma de un cuerpo y constituir con él un compuesto físico de la misma naturaleza que la de todos aquellos combinados de materia y forma. Al ser el espíritu el más alejado de las perfecciones divinas se presenta en el último nivel de los seres inteligentes y pierde de hecho la aprehensión directa de lo inteligible; sin embargo, todavía resplandece entre nosotros cierta iluminación divina de aquel fulgor que presidió la creación en su formación⁶⁴.

El entendimiento agente, si bien no nos proporciona especies inteligibles completamente elaboradas, nos facilita el conocimiento de los primeros principios, en forma virtual, y es capaz de formarles mediante la abstracción de las especies sensibles. Es decir, la captación de imágenes o conceptos de las cosas materiales ocurre luego de haber sido percibidas por nuestros sentidos⁶⁵.

Conformamos parte de un compuesto de naturalezas, cada elemento particulariza e individualiza la materia que le destaca según la forma que le identifica. Conocer consistirá, en este sentido, en separar de las cosas lo universal que en cada unidad se encuentra contenido⁶⁶. A eso precisamente se refiere la abstracción;

preexiste potencialmente en la materia, y es absurdo que la materia produzca lo espiritual". *Ibid.*, 208.

64 "Aun cuando las mismas naturalezas de las cosas nos fueran conocidas, con todo, solo muy débilmente puede sernos conocido el orden de las mismas, según el cual por la providencia divina y por mutuo influjo se disponen y se dirigen al fin, pues es cierto que no alcanzamos a conocer la razón de la providencia divina". *Ibid.*, 341.

65 "Tomás es un gran defensor de la razón y la considera como la más perfecta potencia anímica del hombre. Por ese motivo se explica cómo le ha dado tanto espacio al proceso genético del conocimiento". *Ibid.*, 202.

66 "El punto de partida se encuentra en la sensación o en la percepción de lo sensible (...). Todo conocimiento humano, incluido el no-sensible y aun el

los objetos sensibles impactan despejados de materialidad nuestra capacidad de comprender, imprimiendo en el entendimiento de cada quien vestigios de la materialidad y de la particularidad de donde provienen. Esta es la función del intelecto agente al actuar sobre el entendimiento posible⁶⁷.

El primer entendimiento, agente, descubre las formas naturales y abstrae de ellas lo que todavía contienen de inteligible y natural⁶⁸. Establece en aquel momento, entre el entendimiento y las cosas, una relación a la vez proporcionada e inversa. El alma racional siempre está en potencia respecto de las cosas sensibles que les son advertidas por los órganos sensoriales⁶⁹. Las especies sensibles son, pues, inteligibles en potencia, no en acto. La función del intelecto agente propia del alma, como le dije, maestro, tiene la facultad de hacer actualmente inteligibles las especies sensibles contenidas con todos sus particulares en el entendimiento posible⁷⁰.

mismo conocimiento anímico, tiene su origen en la experiencia sensible (...). Incluso para pensar en lo objetos más espirituales o sublimes como los ángeles y Dios, el hombre se sirve de intuiciones sensibles o de las representaciones de la fantasía". *Ibidem*.

67 "Todo lo encontrado en la imagen o en la intuición o en la percepción es asumido por el entendimiento agente, que lo eleva a un estadio superior mediante la abstracción (...). El entendimiento agente es una especie de a priori del espíritu que regula el proceso del conocimiento". *Ibidem*.

68 "El conocer es un abstraer la forma de la materia individual, un sacar fuera el universal del particular, la especie inteligible de las imágenes sensibles". *Ibidem*.

69 "La filosofía que arrancaba del principio 'todos deseamos ser felices' (Platón-Agustín), arrancará ahora de este otro: 'todo hombre desea conocer'. La razón del nuevo enfoque se argumenta fundándose en la superior inmanencia y autoposición del conocimiento de la verdad respecto a la volición del bien". Saturnino Álvarez Turienzo *et al.* (2002). En: Victoria Camps (ed.). *Historia de la ética. De los griegos al Renacimiento (La Edad Media)*. Tomo I. Barcelona, Editorial Crítica, S. L.: 422.

70 "En la dinámica del conocimiento el tercer paso consiste en la recepción de la especie inteligible por la mente humana. En este proceso cognoscitivo

La inclinación del ser humano es el conocimiento, actividad libre regida por la voluntad⁷¹. La tendencia natural de la voluntad es la búsqueda del bien en cuanto tal; por eso, aprovecha con prontitud la sospecha de algún bien figurado en imágenes que el intelecto le suministra. Si tuviéramos la probabilidad de conocer y adosarnos al Soberano Bien, la voluntad no vacilaría en instaurar una yunta indisoluble que presupone la más perfecta felicidad. Puesto que esta adhesión nos es negada solo nos queda elegir la preferencia⁷².

Esta inquietud es causa de la tendencia del ser humano por un más allá. Incumbe a la moral hacernos conocer esa directriz durante la vida terrena, adquirir virtudes y elevarnos en la consideración de la verdad por vía de las ciencias especulativas. Es un ejercicio que nos conducirá por la limitada felicidad que en este mundo podemos obtener y así nos aproximará al conocimiento de Dios, pero no nos permitirá alcanzar su esencia.

del espíritu, Tomás hace una distinción real entre el entendimiento agente, actividad operadora del mismo entendimiento, y el entendimiento posible o pasivo, en el que se imprimen pasivamente las verdades y en el que se graban las especies, al modo como se escribe en una tabla de cera sin rayar (*tabula rasa*). José Antonio Merino, *op. cit.*, 203.

71 “El juicio de la decisión que decide que saldré de paseo (o que no saldré, según sea el caso) se hace bajo el influjo de la voluntad. El *liberum arbitrium* es, pues, la voluntad, pero designa la voluntad no absolutamente, sino la relación con la razón. El juicio como tal pertenece a la razón, pero la libertad del juicio pertenece inmediatamente a la voluntad. Aun así, es cierto que la explicación tomista de la libertad es de carácter intelectualista”. Frederick Copleston (2011). *Historia de la filosofía*. Vol. I. Barcelona, Editorial Planeta, S. A.: 309.

72 “Obrar es actuar en potencia. El acto con relación a la potencia es perfección. Perfección equivale a bien. Bien es el término del apetito o de la inclinación natural. El proceso de perfección humana acaba en el *summum bonum*. El nombre concreto del *summum bonum*, así como el del correspondiente *finis ultimus*, será Dios”. Saturnino Álvarez Turienzo, *op. cit.*, 425.

El ser humano consigue la perfección a lo largo de su vida mediante una serie de actos voluntarios y libres dirigidos por la razón. Actuar en un determinado sentido de manera repetitiva trae como consecuencia cualidades que se integran en hábitos. Estos a su vez se dividen en virtudes y vicios. La virtud es una disposición estable para obrar bien íntimamente relacionada con las potencias del alma para actuar.

La ética es una ciencia práctica que tiende a orientar a los seres humanos para el logro de la perfección y, consecutivamente, de la felicidad. La moral parte de principios o axiomas elementales para luego descender a lo concreto con el fin de iluminar la actuación humana en un proceso de enseñanza/aprendizaje que facilita la comprensión de lo que hay que hacer y lo que hay que evitar. La ética en sí no analiza el obrar humano en la perspectiva psicológica, sino a la luz de las leyes y normas que definen los actos humanos como buenos o malos moralmente.

Nuestras acciones y pasiones deben estar conformes respecto a la regla remota de la ley divina, en primer lugar. Luego, deben estar conformes a la regla próxima de nuestra razón, y, en tercer lugar, el ser humano tiene que estar ordenado a un orden social respecto a los otros humanos con quienes le ha tocado convivir. La regla de la virtud es la adecuación de los actos a la medida de la razón, y es a la razón a la que le corresponde indicar el justo medio entre el exceso y el defecto que puede tener una acción para ser moralmente buena.

La iniciación extrínseca reguladora de las acciones humanas es la ley dirigida al bien común, en el cual queda incluido el particular. El principio ordenador no le corresponde a la voluntad sino a la razón práctica como ordenadora y medida de los actos humanos.

La ley regula los actos del individuo, pero no en cuanto a su felicidad particular, sino a esa individualidad que pertenece a un conglomerado social y está ordenada como parte respecto a un todo.

El legislador primordial es Dios, o bien la comunidad en su conjunto, o por elección, la persona designada (el príncipe) para promulgar prescripciones de la razón en provecho general. En el conjunto de leyes, destaca en primer lugar la ley eterna de la que derivan todas las demás. La razón y providencia gobiernan la comunidad universal, en consecuencia, la ley eterna es la más amplia y por su origen exenta de tiempo y como tal eterna. Esta ley conserva una total influencia en los movimientos y operaciones de todos los seres creados; en los irracionales en sus tendencias pasiva y necesaria; en los humanos, de una manera racional y libre. De modo que la participación del ser humano mediante la razón de la ley eterna es lo que se conoce como la ley natural⁷³.

Como este último convenio parte de la razón práctica, su primer precepto es que debe hacerse el bien y evitar el mal, principio a su vez de todos los demás preceptos que de ahí se desprenden para orientar nuestros actos al fin último del universo. Por lo tanto, es única en todos los seres humanos y, además, inmutable y conocida por todos en cuanto a los cánones básicos acerca de los cuales no cabe ignorancia. Ante la necesidad de definir y precisar casos concretos de cada nación o comunidad política surge la ley

73 "Tanto para el estagirita como para el Angélico, gracias a la ley, el hombre es el más noble de los seres, pero sin ley se convierte en el animal más bestia. La tesis de la razón natural y auténtica conduce a la ley del cosmos y al orden de la naturaleza (...). Todo derecho humano, si es verdadero y justo, y no es expresión de capricho y de la fuerza dominante, necesariamente debe ser deducido de la ley natural, ya que es la primera regla de la razón". José Antonio Merino, *op. cit.*, 213.

humana (Derecho positivo), que no añade nada a la ley natural, sino que se ajusta en su aplicación a casos y regímenes particulares⁷⁴. Las leyes propias del derecho positivo deben ser promulgadas, como le he comentado, por un cuerpo legislativo en función de toda la comunidad política y social y, en ningún caso en beneficio de particulares⁷⁵.

En lo que concierne a la política, escribí *De regime principum*, además de interpretar los temas del ramo de Aristóteles. El ser humano por su propia naturaleza es un ser social que necesita para el desarrollo de sus potencialidades y de su propia felicidad vivir agrupado con sus semejantes. El propio don de la palabra propende a ese gregarismo incuestionable por el cual manifiesta sus sentimientos y se satisface en una vida colaborativa. Una sociedad como la que describo en ese libro será tanto más perfecta cuanto sea más suficiente por sí misma respecto de las cosas necesarias para la vida⁷⁶. Las sociedades humanas requieren la unión sincera y verdadera de sus miembros, así como la colaboración de todos y la abundancia suficiente de bienes: el resultado será la paz social. La sociedad debe propiciar el bien común trascendente del orden espiritual además del bien común con base en las necesidades básicas indispensables para cada individualidad⁷⁷.

74 "La ley positiva humana debe ser inevitablemente la interpretación del derecho natural. La ley natural y eterna que el hombre descubre en el orden cósmico del universo, ha de ser el paradigma moral aplicable al mundo social para que el hombre encuentre su verdadero ser, su dignidad y su misma felicidad". *Ibid.*, 213-214.

75 "Cuando las leyes son justas, toman de la ley eterna, de la cual se derivan, el poder de obligarnos en nuestro fuero interno (...). Pero las leyes son llamadas justas, a la vez, por razón de su fin, es decir, en tanto que están ordenadas en vista del bien común". Guillermo Fraile, *op. cit.*, 470 (S. Th, I-II q.96 a.4).

76 *Ibid.*, 471 (*De Regno* 1.i c.2 n.7.).

77 "Tomás es teólogo cristiano y no puede olvidarse de que el fin del hombre no

El Estado está en la obligación intrínseca de proporcionar una estructura política y un orden para la mejor consecución de su fin, que es el bien común, al cual deben tender tanto los gobernados como los gobernantes. Las organizaciones y estructuras de un Estado no son un fin en sí mismas sino un medio, y la mejor será aquella que por su capacidad y eficacia consiga la prosperidad y la paz en igualdad de condiciones para los cogobernados. El mejor sistema de gobierno es la monarquía, en la cual gobierna uno solo: la unidad de mando garantiza mejor la unidad del Estado.

Lo contrario a la monarquía, lo más corrompido es la tiranía, en la cual el gobernante gobierna para beneficio personal y de aquellos que le permiten mantenerse en esa posición contraria al bien de la comunidad. También es valedera y legítima la aristocracia siempre y cuando la selección de los mejores mantenga una visión amplia y responsable, sin caer en la oligarquía que, al resquebrajarse la unidad, dé paso a la búsqueda del provecho personal. La democracia tiene la ventaja de una mayor libertad e igualdad entre los ciudadanos y la consecuente equidad en la distribución de bienes. El peligro: la demagogia o la autarquía.

Quizás la mejor forma de gobierno no sea una de ellas en particular, sino una forma mixta en la que se junten la monarquía, por cuanto es uno el que preside la nación; la aristocracia, porque son muchos ciudadanos capaces de desarrollar competencias, y la democracia porque gobiernan los que eligen a sus gobernantes.

es intramundano, sino trascendente, pues solo en Dios consiste la felicidad". José Antonio Merino, *op. cit.*, 215.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Turienzo, Saturnino *et al.* (2002). En: Victoria Camps (ed.). *Historia de la ética. De los griegos al Renacimiento (La Edad Media)*. Barcelona, Editorial Crítica, S. L.
- Burk, Ignacio (2001). *Filosofía, una introducción actualizada*. Estado Falcón (Venezuela), Editorial Buchivacoa.
- Canals Vidal, Francisco (1992). *Curso de filosofía tomista. Historia de la filosofía medieval*. Barcelona, Editorial Herder.
- Chesterton, Gilbert Keith (2011). *Santo Tomás de Aquino. Una genial aproximación a la figura del Doctor Angélico*. Alicante, Cobel Ediciones.
- Copleston, Frederick (2011). *Historia de la filosofía*. Vol. I. Barcelona, Editorial Planeta, S. A.
- Ferrater Mora, José (2009). *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Editorial Planeta, S. A.
- Forment, Eudaldo (2009). *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fraile, Guillermo (2006). *Historia de la filosofía*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gilson, Étienne (2007). *La filosofía de la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid, Editorial Gredos, S. A.

- Goñi Zubieta, Carlos (1996). *Tras las ideas: compendio de historia de la filosofía*. Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (Eunsa).
- Hirschberger, Johannes (2011). *Historia de la filosofía*. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. Tomo I. Barcelona, Herder Editorial, S. L.
- Napolitano, Antonio (2009). *De Ente et Essentia*. Caracas, Universidad Metropolitana.
- Marías, Julián (1961). *Historia de la filosofía*. Madrid, Manuales de la Revista de Occidente.
- Merino, José Antonio (2001). *Historia de la filosofía medieval*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Enciclopedia Oxford de Filosofía* (2008). Madrid, Editorial Tecnos (Grupo Amaya, S. A.).
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario (2010). *Historia de la filosofía*. Barcelona, Herder Editorial, S. L.
- Rodríguez Patiño, Joel (1998). *Curso de filosofía*. México, Addison Wesley Longman de México, S. A.
- San Agustín (1997). *Confesiones*. Madrid, Alianza Editorial.
- San Agustín (2010). *La ciudad de Dios*. Madrid, Editorial Tecno (Grupo Amaya, S. A.).
- Saranyana, Josep-Ignasi (2001). *Breve historia de la filosofía medieval*. Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (Eunsa).
- Savater, Fernando (2008). *La aventura de pensar*. Barcelona, Random House Mondadori, S. A.
- Soto Posada, Gonzalo (1995). *Filosofía medieval*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, Editorial San Pablo.

Biblioteca Pedro Grases

San Agustín, faro gigante de la cultura; Núñez Ponte, José Manuel. Caracas: Edima, 1956.

Augustinus, Aurelius, Santo, ob. de Hipona. Ubicación física: Sala Humanística. Solicite el material por este código: F.B655.N922.1956

De natura boni / San Agustín. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1945. Sala Humanística. Solicite el material por este código: B655.S3

Obras completas de San Agustín; Agustín, Santo Obispo de Hipona —7ma. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984. ISBN: 84-220-1170-0 Ubicación física: Sala Humanística. Solicite el material por este código: BR65.A5O2

Jornadas de Filosofía Agustiniana: XVI Centenario-conversión de San Agustín. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1987. Ubicación física: Sala Humanística. Solicite el material por este código: BR1720.A9J67

Suma de teología. Edición dirigida por los Regentes de estudio de las Provincias Dominicanas en España; Tomás de Aquino, Santo Byrne, Damián. Madrid: Católica, 1988. Ubicación física: Sala Humanística. Solicite el material por este código: BX1749.T6

Introducción a Tomás de Aquino: biografía, obras, autoridad doctrinal; Ramírez, Santiago. Madrid: Católica, 1975. Ubicación física: Sala Humanística. Solicite el material por este código: B765.R3

Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino; Rassam, Joseph. Madrid: Rialp Edic., 1980.

Tomás de Aquino, Santo, 1225-1274. Conocimiento, Teoría de la Filosofía Ubicación física: Sala Humanística. Solicite el material por este código: B765.R38

El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino; Gilson, Étienne. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1978.

Santo Tomás de Aquino; Chesterton, Gilbert Keith (1874-1926). Mundial: Espasa-Calpe, 1973. Ubicación física: Sala Humanística. Solicite el material por este código: BX4700.T6.C4

Introducción a la metafísica: Aristóteles y Santo Tomás de Aquino; Gómez Pérez, Rafael. Madrid, Ediciones Rialp, 1984. Ubicación física: Sala Humanística. Solicite el material por este código: BD100.G6

Referencias bibliográficas digitales

Abbagnano, N. (1984). *Historia de la filosofía*. Hora, S. A. <https://libgen.is/book/index.php?md5=C37439C5220BC-92D4A8CF6853D3D15>

Fouce, J. (2015). *La filosofía de Tomás de Aquino*. 2.2. Metafísica. Esencia y existencia. Webdianoia.com. https://www.webdianoia.com/medieval/aquinate/aquino_meta_2.htm

Martínez, F. (28 de enero de 2020). *¿Por qué Tomás de Aquino sigue siendo clave en la Iglesia?* La Vanguardia. <https://www.lavanguardia.com/historiayvida/edadmedia/20200128/473158007912/tomas-aquino-aristoteles-religion.html>

Ramos, A. (2015). *Los trascendentales del ser*, en Fernández Labastida,

Fernández Labastida, F. y Mercado, J. A. (editores). *Philosophica*. Enciclopedia filosófica on line. <http://www.philosophica.info/archivo/2015/voces/trascendentales/Trascendentales.html>

Villaverde, G. (2015). *Tomás de Aquino*. Materiales. Filosofía.net. https://www.filosofia.net/materiales/sofiafilia/hf/soff_em_7.html

Sanz, M. (s.f.). *Ética de Santo Tomás de Aquino*. Cibernous. <http://cibernous.com/autores/taquino/teoria/etica/etica.html#:~:text=La%20C3%A9tica%20de%20Tom%C3%A1s%20de,basa%20el%20pensamiento%20del%20aquinate.&tex>

t=Tom%3%A1s%20de%20Aquino%20acepta%20las,tele-
ol%3%B3gico%20pero%20a%3%B1adiendo%20elemen-
tos%20nuevos

CONVERSACIONES FANTÁSTICAS
San Agustín de Hipona
y Santo Tomás de Aquino
(Breviario de un diálogo imposible pero aleccionador)
de Alfredo Rodríguez Iranzo
fué diagramado y diseñado
en el mes de diciembre de 2021.

CONVERSACIONES FANTÁSTICAS:

SAN AGUSTÍN DE HIPONA
Y SANTO TOMÁS DE AQUINO

(BREVIO DE UN DIÁLOGO IMPOSIBLE PERO ALECCIONADOR)

En plena efervescencia del Renacimiento italiano, el pintor y arquitecto Rafael Sanzio realizó una obra de arte de un tenor profundo: *La Escuela de Atenas* (1510-1512), uno de los cuatro grandes frescos destinados a decorar las estancias del Palacio Apostólico en la Ciudad del Vaticano, institución que le había comisionado la pieza. Ubicada sobre la sección de filosofía del papa Julio II, en su composición dispone a los científicos, matemáticos e intelectuales más notables de la época clásica. Platón y Aristóteles son los protagonistas y parecen mantener una conversación compleja sobre un tema caro para ellos: la verdad; el primero lleva en su mano su *Timeo*, y el otro, su libro *Ética de Nicómaco*. En un encuentro extraordinario aunque imposible cronológicamente, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino repiten la escena en las siguientes páginas mientras dialogan sobre sus teorías filosóficas.



UNIVERSIDAD
METROPOLITANA

