



PHILOSOPHIA

REVISTA DE FILOSOFÍA



ISSN 0328-9672

Universidad Nacional de Cuyo - Facultad de Filosofía y Letras
Mendoza - República Argentina

PHILOSOPHIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 83 Núm. 2

AÑO 2023

Universidad Nacional de Cuyo - Facultad de Filosofía y Letras
Mendoza - República Argentina

Datos de Revista - Journal's Information

PHILOSOPHIA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Vol. 83 Núm. 2
ISSN 0328-9672 (impresa) | ISSN 2313-9528 (en línea) | 2023

Philosophia es una publicación del Instituto de Filosofía.

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina.

<http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/philosophia>

Centro Universitario M5502JMA – Mendoza Argentina– Tel-Fax: (0054-261) 4135237

Las contribuciones deben enviarse por mail a

philosophia@ffyl.uncu.edu.ar – philosophia.uncuyo@gmail.com



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADÉMICAS

Revista promovida por ARCA (Área de Revistas Científicas y Académicas)
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo
Email: revistascientificas@ffyl.uncu.edu.ar

Diseño gráfico y maquetación: Camila Britos Polastrí, Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

La revista *Philosophia* es una publicación semestral –que publica sus respectivos volúmenes digitales en junio y diciembre, e imprime el compendio anual de ambos en diciembre– perteneciente al Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. Está abierta a contribuciones sobre todos los aspectos de la filosofía, con especial foco en los grandes temas y autores de la filosofía occidental, que signifiquen un aporte original a esta disciplina. Su objetivo es difundir y debatir ampliamente a través de las contribuciones originales de los autores, los problemas que se plantean actualmente en la filosofía. De aquí que los trabajos publicados resulten de interés para los especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

La responsabilidad por las opiniones emitidas en los artículos corresponde exclusivamente a los autores.

Philosophia se encuentra indexada en: Latindex, Gale Cengage Learning- Informe Académico, The Philosopher's Index y REDIB.






Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente.

Esta obra está bajo una **Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 No portada (CC BY-NC-SA 3.0)**. Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del

material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución –debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. NoComercial –no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. CompartirIgual – Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales – No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es>

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/index/index>

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado

Directora:	Ivana Anton Mlinar 
Secretaria de Redacción:	Ma. Teresa Gargiulo de Vázquez 
Secretaria Técnica:	Ana Laura Quiroga 

Consejo Editorial

Mauricio H. Beuchot	Universidad Nacional Autónoma de México - México
Ricardo F. Crespo	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Silvana Filippi	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Rosario - Argentina
Francisco García Bazán	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Argentina
Santiago Gelonch	Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Jorge Martínez Barrera	Universidad Católica San Pablo - Perú
Rubén Peretó Rivas	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Luis Rabanaque	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Católica Argentina - Argentina
Agustín Serrano de Haro	Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Filosofía - España
Alejandro Vigo	Universidad de Navarra - España
Roberto Walton	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina
Martín Zubiría	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Cuyo - Argentina

Consejo Científico

Rafael Alvira	Universidad de Navarra - España
Ignacio Angelelli	University of Austin - Estados Unidos
Enrico Berti	Universita di Padova - Italia
Richard Bodéüs	Université de Quebec - Canadá
Jude Dougherty	The Catholic University of America - Estados Unidos
John Finnis	Oxford University - Reino Unido
Eudaldo Forment	Universidad Barcelona - España
Nicolás Grimaldi	Université Paris IV Sorbonne - Francia
Carlos I. Massini Correas	Universidad de Mendoza - Argentina
Héctor Padrón	Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Michel Schooyans	Université Catholique de Louvain - Bélgica
Mirko Skarica	Universidad Católica de Valparaíso - Chile
Vittorio Possenti	Università di Venezia - Italia
Oscar Velásquez Gallardo	Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica - Chile
Miguel Verstraete	Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Juan de Dios Vial Larrain	Universidad Católica de Chile - Chile

Director del Instituto de Filosofía: Santiago Gelonch Villarino

Índice

Artículos..... 7


Self-Consciousness as Incipient Desire. An Interpretation of §426 of Hegel's *Encyclopaedia* | Autoconsciencia como Deseo Incipiente. Una interpretación del §426 de la *Enciclopedia* de Hegel

 Jhon Robert Arias Hernández 9

El mundo verdadero y el mundo invertido: apariencia y realidad en *Meditaciones de un Cristiano*, de Robert Spaemann | The True World and the Inverted World: Appearance and Reality in *Meditations of a Christian*, by Robert Spaemann

 Camila María Ochoa Gatica 29

Causalidad y creación. La filosofía analítica de la religión y Tomás de Aquino frente al Big Bang | Causality and Creation. The Analytic Philosophy of Religion and Thomas Aquinas on the Big Bang.

 Francisco O'Reilly 46

Conocimiento estético en Santo Tomás | Aesthetic Knowledge in Saint Thomas

Tomás Salazar Steiger 72

Reseña 99

Raúl Sacristán López, *Movidos por el amor. Estudio del dinamismo afectivo*, Madrid, Ediciones Universidad de San Dámaso, 2020, 204 pp.

 María Soledad Paladino 101



Artículos



Self-Consciousness as Incipient Desire. An Interpretation of §426 of Hegel's *Encyclopaedia*

Autoconsciencia como Deseo Incipiente. Una
interpretación del §426 de la *Enciclopedia* de Hegel



Jhon Robert Arias Hernández

Universidad del Valle (Colombia)

john.robert.arias.h@gmail.com

Abstract

This article offers an interpretation of §426 of Hegel's *Encyclopaedia*, which articulates the positioning of self-consciousness as desire, namely, the experience of contradiction arising from the simultaneous presence of its certainty of itself and its awareness of the external world. To this end, points of convergence are established with philosophical formulations found both in the same work and in some of Hegel's more mature writings. Furthermore, the relationship between the philosophical reflections of the Stuttgart philosopher and other representative figures of the major currents of modern philosophy serves as a heuristic framework for an admissible interpretation of the emergence of desire as presented by Hegel in this passage of her most systematic work.

Keywords: *Desire, Self-consciousness, Hegel, Modern Philosophy.*

Resumen

Este artículo ofrece una interpretación del §426 de la *Enciclopedia* de Hegel, el cual articula el posicionamiento de la autoconsciencia como deseo, esto es, la experiencia de la contradicción que surge de la presencia simultánea de su

certeza de sí y su conciencia del mundo exterior. Para ello, se establecen puntos de convergencia con formulaciones filosóficas presentes tanto en la misma obra como en algunos de los escritos más maduros de Hegel. Además, la relación entre las reflexiones filosóficas del filósofo de Stuttgart y otras figuras representativas de las principales corrientes de la filosofía moderna sirve como marco heurístico para una interpretación admisible del surgimiento del deseo tal como lo presenta Hegel en este pasaje de su obra más sistemática.

Palabras clave: *Deseo, Autoconsciencia, Hegel, Filosofía Moderna.*

1. Introduction

Interpreting any excerpt of Georg Wilhelm Friedrich Hegel's work is a complex task that requires the interpreter to both confront the esoteric language through which Hegel constructs his philosophical universe and immerse oneself in a systematic totality in which every component reflects its unique dialectical structure. In the *Encyclopaedia*, Hegel encapsulates his reflection within the exposition of a system that delineates the journey from the idea to absolute knowledge. It is precisely within this framework that the contradiction arising from the coexistence of self-consciousness's abstract affirmation and the presence of an object that negates its identity is manifested. In §426 of the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Hegel expresses it in the following terms:

Self-consciousness in its immediacy is *singular* and *desire*, – the contradiction of its abstraction, which should be objective, or of its immediacy, which has the shape of an external Object and should be subjective. For the certainty of itself which has emerged from the sublating of the consciousness, the Object is determined as a nullity, and for

the relationship of the self-consciousness with the Object is also a nullity its abstract ideality.¹

The main aim of this article is, therefore, the interpretation of that excerpt. However, with the awareness that interpretative labor can hardly attain a univocal meaning of its object, this document can be considered an essay—an attempt that seeks to render itself plausible by tracing the possible connections that give rise to it within the framework of modern philosophy. While the interpretative exercise has been limited to a few lines of Hegel's thought, the philosophical reflection contained in that paragraph from the encyclopedic text offers sufficient potential to undertake the task of tracing and identifying points of convergence within the framework of the author's mature period and throughout the course of modern philosophy. That's why the outcome this article represents was designed with a narrative and dialogical character emerging from its encounter with some of the most representative authors of the main currents of modern philosophy. This is how Descartes, Leibniz, Hume, Kant, and Fichte, as characters related to Hegel, weave the narrative upon which this document is built.

This choice to engage directly and precisely with modern philosophers has led to dispensing with an extensive amount of complementary bibliography, which, contrary to what it might seem, has involved a higher level of demand. It is precisely this approach that shapes the style of this document, aiming to allow each of the selected modern philosophers to express themselves as actors, speaking in their voices. The direct reference to modern philosophers associated with this article has informed the construction of the final text and, it is hoped, will awaken the reader's own interpretive engagement. In doing so, it creates an

¹ G. W. F. Hegel. *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, III* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 215. My translation. For the *Encyclopaedia* reading, this research has also made use of the Spanish and English translations in G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Madrid: Alianza Editorial, 1999); Hegel, G. W. F. *Hegel's Philosophy of Mind* (Oxford: Clarendon Press, 1894); G. W. F. Hegel. *The Encyclopaedia Logic, with the Zusätze: Part I of the Encyclopaedia of philosophical sciences with the Zusätze*, (Oxford: Clarendon Press, 1894).

opportunity to enhance intellectual rigor and contribute to the advancement of the philosophical community.²

Despite the authority represented by the presence of modern classics, the reference to authors such as Bloch, Hyppolite, and Kojève demonstrates that this article also draws on the works of interpreters who are now essential for engaging with Hegelian thought. Their contributions have helped shape the context and have served as catalysts in the effort to unravel Hegel. In other words, these interpreters have acted as bridges that, once they fulfilled their function, left behind the sediment upon which an appropriate appropriation of the Stuttgart philosopher's thought can be based. It is precisely this approach that has led to the selection, from among Hegel's dense body of writings, of some works belonging to the author's more mature period. In other words, these interpreters have functioned as bridges that, once their role was fulfilled, contributed by leaving behind the sediment on which the Stuttgart philosopher's thought is founded. It is precisely this approach that has led to the selection of certain works from the author's mature period from among Hegel's extensive written corpus. Thus, the *Logic*, the *Phenomenology*, the *Propaedeutic*, and the references to other sections of the same *Encyclopaedia* collectively provide the framework for a transition from the whole to the part—namely, the concise passage in which the Hegelian reflection on the self as nascent desire is distilled, as the author encapsulated in his most systematic work.

Authors such as Ikäheimo and Hamlyn, in developing their accounts of Hegel's thought on recognition and self-consciousness, respectively, have referred to the relevant

² At the heart of this article's design is a narrative approach that involves tracing backgrounds, linking various entities, and endowing the final report with the flexibility characteristic of literature—thereby allowing actors to express themselves directly. This approach embodies the core elements of Actor Network Theory (ANT), whose principles have been applied here with more flexibility than those prescribed by Bruno Latour's TAR proposal, and which have guided the research, interpretation, and writing of this essay. See Bruno Latour. *Reassembling the social. An introduction to Actor-Network-Theory* (New York: Oxford University Press, 2005).

paragraph of the *Encyclopaedia*.³ While the first briefly alludes to Hegel's paragraph, the second delves a bit deeper into the supplementary material that accompanied it. This article takes a different approach by focusing exclusively on §426, aiming to trace its possible background both within the framework of modern philosophy and in some of Hegel's more systematic works, thereby establishing a foundation from which the exegetical task can be effectively pursued. Instead of considering such added which may well be a useful heuristic tool, but that also may led to interpretation problems of the paragraph that it accompanied, this essay has opted by using the discursive scaffolding that all of the referred authors, included Hegel, in the present text provide, in the same way that the notions of the same *Encyclopaedia* which converges in the paragraph object of study. Rather than incorporating an addition that might serve as a useful heuristic tool but could also lead to interpretative issues with its accompanying paragraph, this essay has chosen to employ the discursive scaffolding provided by all the aforementioned authors—including Hegel—in the present text, in the same way that the notions from the same *Encyclopaedia* converge in the paragraph under study.

Although the work adheres to the structure of an article, the narrative quality of its prose—infused with the very essence of philosophical reflection—has inspired a subtle literary tint in its design. This nuance permits each contributing author to articulate their insights through carefully chosen quotations, each serving as both a personal expression and a mirror of the broader philosophical discourse. Modern philosophers, in their own right, are timeless figures—not only emblematic of the paradigms that defined their eras, but also as enduring voices that continue to engage and challenge today's reader. There is, indeed, a distinct honor in the privilege of reintroducing them into our present dialogue.

Before arriving at the conclusion that synthesizes the insights developed throughout this essay (5), the article embarks on an

³ See Heikki Ikäheimo, "Hegel's Concept of Recognition –What Is it?", in *Recognition-German Idealism as an Ongoing Challenge*, Christian Krijnen (Leiden-Boston: Brill, 2014), 20; and David Hamlyn. "Hegel on Self-consciousness", in *Proceedings of the British Academy*, Volume 72, Hamlyn David (London: The British Academy, 1986), 329-330.

exploration—guided by prominent figures from empiricism, rationalism, and critical philosophy—of the myriad vicissitudes endured by the 'I' in its quest to assume the mantle of certainty and truth. In doing so, it unveils how the dynamic framework of objective idealism enfolds these alternatives within the very core of its transformed subject-object interplay (2). Following this, the exposition of the sublation of contradictions—the very engine propelling consciousness along its phenomenological journey—opens the way to reveal how the subject, forged within self-consciousness, once again finds itself entangled in a contradiction that defines its very nature. The author brings this paradox into sharp relief through the lens of rationalist monadology, illuminating the intricate dialectic at play (3). The final section of the article's body unveils the distinctive manner in which, within the framework of German Idealism, Hegel articulates the presence of an other Object within the depths of self-consciousness. This notion sheds light on how the certainty of the self, attained at a new stage of its development, shapes the very constitution of the 'self' as an incipient state of desire (4).

2. A comprehensive subject-object

The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations.⁴

That's how Hume delineates the relationship between the mind and the realm of sensory experience—a dynamic framework in which the empiricist philosopher challenges the very notion of a unified personal identity and its attendant self. For Hume, experience contains no constant or invariable impression that could justify the belief in a continuous awareness of the self's existence. Instead, it offers a ceaseless succession of perceptions, each supplanted and inscribed upon the mind in diverse ways. Without these perceptions, Hume argues, the self—and indeed, the very act of observation—remains elusive.⁵ It is thus rooted in

⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (London: Oxford University Press, 1965), 253.

⁵ Cf. *Ibid.* 251-253.

Hume's empiricist reflection—a reflection that not only offered a pointed critique of rationalism at a time when natural science, grounded in empirical observation and demonstration, was established as the paradigm of valid knowledge, but also struck at the very cornerstone upon which its metaphysics was built. Indeed, for Descartes, the certainty and truth of any indubitable proposition reside in the capacity to clearly apprehend the necessary and coexistent relationship between thought and existence, as embodied in the *cogito* as the fundamental and founding principle of his philosophy. For the French philosopher, the security provided by this principle is powerful enough to withstand the onslaught of skepticism and the seductive illusions upon which thought rests. Doubt cast upon every entity is dispelled by a dynamic form of thinking—one substantiated by the undeniable proof of the self's existence. In light of this certainty, the 'I' even ventures to conduct the thought experiment of questioning its very own body—the support of its being—and the world that surrounds it.⁶ Cartesio, through an insight which made history, formulates the consistency of the thinking self by asserting that:

(...) having noticed that there is nothing at all in this – *I think, therefore I am* – that would assure me that I am speaking the truth except that I see very clearly that, in order to think, it is necessary to be: I judged that I could take for a general rule that the things that we conceive very clearly and very distinctly are all true; (...).⁷

In this way, certainty and truth emerge as the very foundation of a system that marks the birth of philosophical rationalism in modernity—a legacy that reverberates through Hegel's thought. For Descartes, the reliability of the truth apprehended by the ego through the exercise of consistent thought is grounded in its identification with being itself, which serves as the foundation for the knowledge of what is effectively real.⁸ Nonetheless, owing to the intrinsic and profound bond between the 'I' and existence, it would be misleading to claim that Descartes completely dismissed

⁶ Cf. René Descartes, *Discours de la méthode/Dicourse on the Method* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004), 51, 53.

⁷ Ibid. 53

⁸ Cf. Juan Pablo Esperón, "El Hegel Metafísico de Heidegger". *Philosophia* 79, n° 1 (2019): 68.

that which exists. Rather, it is Hegel who endows the self with a far more pivotal role in shaping both human and philosophical being.⁹ Beyond merely acting as a thinking subject, the human emerges as the singular agent capable of unveiling the very essence of being. At the core of the 'I' lies an indispensable, authentic existence—one that inherently involves not only a dynamic interplay with the world but also an intimate engagement with itself, encapsulating both consciousness and, above all, self-consciousness.¹⁰ In Hegel's thought, it is through the unfolding of the 'I' that consciousness liberates itself from every form of opposition, ultimately attaining a seamless union between thought and fact, between concept and existence. This synthesis gives rise to an objective mode of thought that asserts itself within the realm of pure science. In Hegel's philosophy, the intricate interplay between certainty and truth unfolds dialectically—a journey in which the manifold experiences of consciousness engaging with the object progressively lead toward the realization of absolute knowledge. In Hegelian reflection, the highest truth and the absolute nature of knowledge converge in a profound identity, one that ultimately finds its resting place in the realm of pure science.¹¹ This profound idea is eloquently rendered in the *Logic*, where the philosopher asserts that:

Absolute knowledge is the *truth* of all the modes of consciousness because, as the course of the *Phenomenology* brought out, it is only in absolute knowledge that the separation of the *subject matter* from the *certainty of itself* is completely resolved: truth has become equal to certainty and this certainty to truth.¹²

Kant, before Hegel, asserted that the very conditions rendering experience possible are also those from which the laws of nature emerge—a notion that gives rise to a critical distinction between judgments of perception and judgments of experience. The former—that is, judgments whose validity is anchored in

⁹ Cf. Alexandre Kojève. *Introduction to the reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1969), p. 35.

¹⁰ Cf. Ibid. 36.

¹¹ Cf. G. W. F. Hegel, *The Science of Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 28-29.

¹² Ibid. 29.

subjectivity—require that a thinking subject logically interweaves individual perceptions; in contrast, the latter, imbued with objective validity, demand that the understanding generate a priori concepts which confer upon them their intrinsic objectivity.¹³ It is within this refined distinction that Kant contemplates the interplay between truth and certainty in his conception of knowledge. He envisions truth as possessing both objective validity and subjective sufficiency—a harmonious convergence of certainty and conviction that unites what is universally valid with what resonates uniquely in the individual. In his theoretical criticism, the Königsberg philosopher summarizes this insight by declaring that:

(...) when taking something to be true is both subjectively and objectively sufficient it is called knowing. Subjective sufficiency is called conviction (for myself), objective sufficiency, certainty (for everyone).¹⁴

For Hegel, such a dualism manifests as a rigid and uncompromising opposition between subject and object. In his view, Kantian theory of knowledge falls into this very pitfall, for it fails to probe deeply enough into the nature of truth—where knowledge is conceived as striving for the most faithful correspondence with its object. Moreover, Hegel contends that Kant's transcendental idealism, by subsuming the object entirely within the domain of knowledge, deprives it of any true independence. The object, within this framework, exists solely as an object of knowledge, never attaining an autonomous reality beyond its epistemic function. This stance gives rise to a series of un-true representations, which emerging from the discord between reason and the things in itself, between these and the concept, between the concept and the reality. In this light, while subjective representation never fully corresponds with its object, there persists, from an objective perspective, an irreconcilable gap between the reality of the things and the concept.¹⁵

¹³ Cf. Immanuel Kant. *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 50.

¹⁴ Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 686.

¹⁵ Cf. Ernst Bloch. *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1983), 184-185.

Alternatively, Hegel envisions the spirit unfolding into both subject and object; in this view, each appears as a reflection, a “copy”, of the transcendent unity that the absolute embodies. Thus, though subject and object maintain their distinction, they are ultimately drawn together by a dialectical process that steadily guides them toward a harmonious synthesis with the manifold forms of totality.¹⁶ Such a process is vividly depicted in the *Phenomenology of Spirit*, a work devoted to charting the journey toward absolute truth. The inability of ordinary life consciousness to grasp the full measure of what is real compels it to seek ever more condensed forms of experience—a pursuit marked by the gradual abandonment of previously internalized modes of knowing. In this unfolding experience, the certainties of the sensible yield to the truths of reason, a transition manifest in the evolving dynamics of the subject-object relationship. Here, philosophical consciousness comes to understand that the initial estrangement and independence of each term eventually give way to a bond of mutual necessity.¹⁷

Drawing on Hegel—and even despite Hume—one may contend that the journey of knowledge, or rather the unfolding process of becoming as it ascends toward truth, resembles a grand theatrical production. In this dynamic interplay, a network of relationships and mediations takes center stage, not only presenting an infinite array of perceptions but also enlisting doubt and skepticism as pivotal characters. Their dramatic interplay fuels contradictions that ultimately give rise to a self—one that, within its vast universe of experience, synthesizes far more than the realm of mere sensory phenomena, the intuitive demonstration of its own existence, and the formalism of a unity which validates from the *a priori*.

3. Self-consciousness as contradiction

Before the subject-object relationship is fully constituted in self-consciousness—within the developmental stage of the spirit’s

¹⁶ Cf. Ibid. 185-187.

¹⁷ Herbert Marcuse. *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1955), 93-94.

concept, whether as subjective, objective, or absolute spirit—it must traverse three distinct moments, each of them marked by successive contradictions that ultimately guide the spirit toward a firm *certainty of itself*. In its most immediate, *sensitive* form, the subject apprehends the ‘this’ as its object—a presence that is as fleeting as it is transient. In the realm of *perception*, the object is that which remains identical to itself, even as it is endowed with a variety of conflicting properties.¹⁸ Moving into the sphere of *understanding*, the object transforms into the very substance of the thing—the force unfolded in manifestation—yet a contradiction arises here as well: either the essence claims simultaneously to be both supersensible and sensible, or the phenomenon is identified solely with what is sensible.¹⁹ This tension necessitates the emergence of law, which serves to express the phenomenon’s enduring character. Since law, as the essence of force, defines the consciousness of itself, it becomes incumbent upon self-consciousness to establish itself as the subject that reconciles the opposites that the former would have to unify.²⁰ At this juncture, what were once merely essential moments of consciousness evolve into distinct stages of self-consciousness—a transformation that Hegel defines in stating that:

(...) self-consciousness is in fact the reflection out of the being of the sensuous and perceived world and is essentially the return from out of *otherness*. As self-consciousness, it is movement, but while self-consciousness *only* distinguishes *itself* from itself *as itself*, that difference as an otherness is, to itself, *immediately sublated*. There simply *is* no difference, and *self-consciousness* is only the motionless tautology of “I am I”.²¹

Yet the dynamic essence inherent in self-consciousness demands that the abstract, tautological identity of ‘I = I’ be set against the preserved realm of consciousness—a confrontation through which the unity of self-consciousness is ultimately established via its own negation. In this double movement—a self-consciousness

¹⁸ Cf. Ernst Bloch, “Sujeto...”, 68-69.

¹⁹ Cf. Hebert Marcuse, “Reason...”, 108 and Ernst Bloch, “Sujeto...”, 69.

²⁰ Cf. Marcuse, “Reason...”, 111.

²¹ G. W. F. Hegel. *The Phenomenology of Spirit*, (Cambridge; Cambridge University Press, 2018), p. 103.

that remains, simultaneously, the consciousness which enfolds the entire sensible world while affirming its unity with itself—there emerges the assertion that the veracity of the material world is found within self-consciousness; indeed, self-consciousness itself embodies the truth of a world that appears solely as phenomenon before itself.²²

That trajectory, delineated in Hegel's *Phenomenology*, is later subsumed into the body of philosophical sciences comprising the *Encyclopaedia*, a work marked by a far greater systematic maturity whose framework the author had already begun to sketch in the *Propaedeutic*. In that preliminary exposition, self-consciousness is unveiled not merely as the immediate unity of itself with its otherness—that is, consciousness—but also as practical consciousness, by virtue of the negation of that otherness through which it asserts its position. It is precisely this internal negation of the 'itself' within an identity that explicates the emergence of desire. The philosopher of the Absolute articulates this dislocation of the subject when he asserts that in:

(...) the concept of Self-Consciousness lies the determination of the as yet unrealized difference. In so far as this difference does make its appearance in it there arises a feeling of an otherness in consciousness itself, a feeling of a negation of itself or the feeling of a lack, a need.²³

Nonetheless, in the *Encyclopedia* it is not mere feeling that primarily characterizes the positioning of self-consciousness as desire. The subject, as it is constituted within practical consciousness, still retains many of the determinations that mark theoretical consciousness, manifesting itself through its intricate intertwinement with the relevant Hegelian logical notions. Moreover, from the *Propaedeutic*, Hegel introduces a determination of rationalist rootedness which enables him to infuse his reflection on phenomenological experience with new nuances. Leibniz's monadology conceives a representational relationship between the soul and the universe, mediated by the body that expresses the plenitude of the universe. The singular and

²² Jean Hyppolite. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu* (Barcelona: Península, 1991), 144.

²³ G. W. F. Hegel. *The Philosophical Propaedeutic* (Oxford, Basil Blackwell, 1986), 60.

irreducible character of each monad—especially those endowed with a soul—not only manifests itself in the body with which it is associated, but also attests to its independence relative to the others. Yet, in their interrelations, each monad harbors the potential to express the others through a harmony that renders it a mirror of the universe.²⁴ As Leibniz affirms:

(...) although each created Monad represents the whole universe, it represents more distinctly the body which specially pertains to it, and of which it is the entelechy; and as this body expresses the whole universe through the connection of all matter in the *plenum*, the soul also represents the whole universe in representing this body, which belongs to it in a special way.²⁵

Hegel, inheriting and transforming this legacy, weaves it into his doctrine of the concept, thereby formulating a novel notion within his dialectical architecture. In the logic of the *Encyclopaedia*, much like the monad, every distinction is inextricably related to the whole. In other words, Hegelian reflection posits that each distinction constitutes the *one* totality, and that this unity pervades every distinction. This relational framework engenders a dynamic movement within the dominion of the concept—a developmental process in which the *one* totality returns to itself after its encounter with the distinct. It is this evolved totality that Hegel designates as the Object, a unity that not only embraces distinctions but subsumes them as complete totalities.²⁶ The indeterminate whole is thus defined by Hegel as:

(...) a splitting into distinctions, each one of which is, itself, totality. The Object is, therefore, the absolute contradiction of the entire self-sufficiency of the plural as well as of its total lack of self-sufficiency.²⁷

Consider now how that philosophy of totality weaves itself into the evolution of self-consciousness. Within Hegel's system, every

²⁴ Cf. G. W. Leibniz. *The Monadology and Other Philosophical Writings* (London: Oxford University Press, 1898), 56-57, 59, 63.

²⁵ Ibid. 62.

²⁶ Cf. Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 345-346.

²⁷ Ibid., 350. My Translation.

nascent stage on the journey toward absolute knowledge carries an inherent immediacy for each entity involved—a quality so indissolubly linked to mediation that the two become one. For, since immediacy cannot exist without mediation, even all forms of supersensible knowledge—deemed immediate insofar as they have risen from, and transcend, mere sensation—necessarily embody a mediation, an advancement emerging from a state that is, in essence, its very opposite. Yet this intertwined relationship does not strip supersensible knowledge of its self-sufficiency; rather, it is precisely by ascending beyond that mediation that immediacy secures its self-sufficiency.²⁸ Thus, once consciousness has been sublated, immediacy emerges as one of the foundational attributes defining self-consciousness. As a supersensible, abstract entity—this self-affirming ‘I’ (I = I)—consciousness of itself embarks on a developmental journey, distancing itself from mere consciousness and the realm of the sensible world that the latter once embraced. In this process, its immediacy is reconfigured through an established mediation with consciousness, which now appears as its antithesis. It is precisely this act of distancing that confers upon self-consciousness a distinctive self-sufficiency in relation to otherness. In its immediacy, self-consciousness simultaneously embodies both self-sufficiency and relationality—a duality that, in turn, marks its singular nature.

Hegel further elucidates that within the ambit of reflective judgement, the singular harbors a subject that simultaneously refers to itself and yet constitutes the other of the predicate. The subject, as revealed by reflective judgement, is indelibly embedded in a web of relations with an external “other”.²⁹ Consequently, the very singular that defines self-consciousness also unveils its reflexive nature: in the expression ‘I = I’, the subject not only mirrors itself but also embodies the other, conceived as the ‘I’ that assimilates the full extension of sensible, perceptible, and understandable experience. Driven by an aspiration for truth—a unity of subject and Object—the abstraction that signifies its tautological demands and objective affirmation, a union of the self-

²⁸ Cf. *ibid.* 56-57.

²⁹ Cf., *ibid.* 325-326.

identical 'I=I' with a concrete, external object. Simultaneously, the impulse to affirm its singular identity necessitates a liberation from that Object, thereby emancipating its immediacy and consummating its full subjectivity.

4. An incipient desire

The journey by which the various modes of consciousness evolve into self-consciousness—a process previously noted—reveals that the spirit's quest for truth commences with a subjectively apprehended entity, intimately linked to a particular content, subject matter, or object. When Hegel speaks of *certainly of itself*, he envisions a simple, initial form of knowing that necessitates the mediation of the subject's perspective in order to be validated as truth.³⁰ In the realm of self-consciousness, however, this self-certainty—embodied in the succinct equation 'I = I'—is attained only after transcending mere consciousness. Yet, self-awareness is not, in the strict sense, the origin of the process by which reason is constituted—that is, the fusion of consciousness and self-consciousness—since it is already mediated by an Object that represents consciousness. In this framework, the initial stage coincides with the second developmental phase of self-consciousness: consciousness is simultaneously self-aware, leaving no room for an entirely distinct mediation. Moreover, although self-consciousness inherently carries its own negation—by having assimilated the knowledge of the phenomenological world of consciousness—it must still confront an other-Object, a new external reality that forms one of the pivotal terms of its tautology and thereby confers objectivity upon its self-certainty. In other words, the abstract ideality of self-consciousness must transpose itself onto a reality that is manifest in concrete existence. Thus, within the intricate interplay that undergirds self-consciousness, the subject-object relationship is revealed as desire.

It is important now to highlight the singular manner in which Hegel delineates the emergence of desire from this dualistic relationship. Although both Hegel and Fichte acknowledge the intimate

³⁰ Cf. *Ibid.*, 49-50.

connection between consciousness and the object, they diverge regarding the origin attributed to the latter. For Fichte, the practical 'I' does not initially present itself within consciousness as an active force but rather as a fixed entity that harbors a latent tendency—the desire to assert its own active causality. This impulse is, in effect, a self-generating tendency residing within the Ego—an immanent force that does not transcend the domain of the subject. Yet, as the 'I' strives to affirm itself, it necessarily requires delimitation by that which lies beyond it. Consequently, the object emerges as the external negation of the internal impulse.³¹ Fichte condenses this deduction when he expresses that:

The Ego must posit a ground of this limitation, and must posit it outside of itself. It can posit the impulse as limited only by an opposite, and hence the impulse evidently determines *what* is to be posited as object. If the impulse is posited as Y, the object must, therefore, necessarily be not-Y.³²

While Fichte derives the object from the 'I' and its inherent necessity, Hegel ensures that the object attains self-consciousness only after consciousness has traversed a labyrinth of certainties and contradictions on its quest for external knowledge. Every distinction that unfolds within the realm of the sensible, the perception, and the understanding is ultimately subsumed into the Object of self-consciousness as a complete totality. Yet the certainty of the phenomenological world, residing within that very Object, is nothing other than self-consciousness itself. Consequently, the subject confronts the paradox born of the simultaneous presence of a tautological assertion—'I am I'—and the reflex of an otherness already assimilated. In this dual movement, self-consciousness, conceived as the totality unifying the subjective and the objective, is inscribed on the very plane where it emerges with a novel certainty—a unilateral determination for which the Object lacks the requisite value to affirm its own knowing and self-sufficiency.

³¹ Cf. J. F. Fichte, *The Science of Knowledge* (London: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1889), 291-293.

³² Ibid. 294.

5. Conclusion

Paragraph 426 of the *Encyclopaedia* delineates how self-consciousness takes shape as an incipient state of desire. This article concludes with a concise exposition of the exegetical framework that has emerged from the intricate web of relations woven between this passage and a selection of philosophical reflections drawn from the broader landscape of modern thought.

a. Within the theoretical corpus advanced by modern empiricist philosophy, a space emerged for questioning the very existence of the self—a notion that rationalism had long enshrined as a foundational principle and the starting point for attaining true knowledge. In this intellectual climate, an audacious endeavor took shape: to dismantle the very underpinnings of the rationalist paradigm. It is within this framework that Hegel constructs his pure science, charting the arduous journey of the “self” as it overcomes the myriad oppositions born from its own *certainty of itself*, ultimately arriving at a state where certainty and truth coalesce into a singular identity. Under the rigorous parameters of valid judgement, this duality was woven into a theory of knowledge that envisions truth as the product of synthesizing the subjective with the objective. Yet, the updating of a philosophy of knowledge through objective idealism of Hegel sought not merely to classify the given as a mere object of knowledge but to reimage knowing itself as a quest for an absolute unity. This unity, unfolding through the dynamic interplay of opposites within the subject-object relationship, is reached along a dialectical path—a route marked by successive moments in which provisional certainties are sublated and transcended. Thus, as the subject navigates each knot of contradiction, the “I” progressively integrates the diverse modes through which modern philosophy approaches knowledge, revealing them as interrelated facets of a systemic, ever-unfolding whole.

b. The intricate web woven between the whole and its parts—each of the latter conceived as irreducible singularities—forms the conceptual terrain upon which monodological reflection sought to grasp totality. This convergence finds a refined expression in Hegel’s notion of the Object, as incorporated into

the system of the *Encyclopaedia*, a notion through which he explicates the succession of experiences that culminate in self-consciousness. Within the framework of the phenomenology of spirit, the dialectical overcoming—and thus the inclusion—of the various modes of consciousness entails that the 'I', in becoming self-consciousness, assumes the paradox of being a distinction that is, at once, no distinction at all. The immediacy of self-consciousness is determined, on the one hand, by the mediation it establishes with consciousness, which presents itself as its opposite. Yet it is precisely this distancing from mere consciousness that renders self-consciousness self-sufficient in relation to an otherness. Its immediacy thus comprises both autonomy and correlation, a dual characterization that defines it as something singular: a subject that refers to itself while simultaneously standing as the other of itself—namely, as consciousness. The contradiction at the heart of self-consciousness unfolds in its demand for two seemingly irreconcilable conditions: first, the unity of the "I = I" with an object entirely other; and second, the complete sublation of this Object, which is none other than consciousness itself.

c. It is this contradiction that gives rise to the emergence of self-consciousness, initially manifesting as a form of desire—an incipient force whose object Hegel succeeds in defining within the framework of German Idealism. This definition does not proceed from a mere deduction of an abstract 'I' but rather unfolds as the result of its prior experiences, shaped through its consciousness of the external world. The *certainty of itself*, which at first appears as a tautological identity to which self-consciousness has ascended, finds itself compelled to confirm, through its subsequent development, the knowledge it has attained. In doing so, it imparts concrete content to its otherwise abstract ideality. Thus, the 'I' that inaugurates and grounds philosophical discourse in modernity—transformed by Hegel into a highly comprehensive unity—begins to take shape as a subject that both assimilates and transcends its reflection on the natural world. In this process, it not only configures itself as an intellect that mediates reality but also as a practical self, engaged in shaping its own becoming.

Referencias

- Bloch, Ernst. 1983. *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, René. 2004. *Discours de la méthode / Discourse on the Method*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Esperón, Juan Pablo. 2019. "El Hegel metafísico de Heidegger." *Philosophia* 79 (1): 63–97.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1889. *The Science of Knowledge*. London: Trübner & Co.
- Hamlyn, David W. 1986. "Hegel on Self-Consciousness." In *Proceedings of the British Academy*, vol. 72, 317–338. London: The British Academy.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1894a. *Hegel's Philosophy of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1894b. *The Encyclopaedia Logic, with the Zusätze: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970a. *Werke in zwanzig Bänden. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. 8. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970b. *Werke in zwanzig Bänden. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. 10. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *The Philosophical Propaedeutic*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1991. *The Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1999. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2018. *The Phenomenology of Spirit*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David. 1965. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Hyppolite, Jean. 1991. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*. Barcelona: Península.

Ikäheimo, Heikki. 2014. "Hegel's Concept of Recognition – What Is It?" In *Recognition – German Idealism as an Ongoing Challenge*, edited by Christoph Krijnen, 11–38. Leiden: Brill.

Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 2004. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kojève, Alexandre. 1969. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca: Cornell University Press.

Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1898. *The Monadology and Other Philosophical Writings*. Oxford: Oxford University Press.

Marcuse, Herbert. 1955. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.

El autor es investigador independiente titulado por la Universidad del Valle, Colombia, como Profesional en Filosofía, Maestro en Música y Magister en sociología. En su país, ha sido docente de educación primaria y secundaria en las áreas de ciencias sociales, humanidades y artes. A nivel universitario, se ha desempeñado como docente de Humanidades en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia en la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. Además de haber creado y dirigido una serie de conversatorios a través de las redes sociales sobre desarrollo humano y social, ha escrito sobre antropología cultural y geografía del cambio climático. Sus intereses investigativos en Filosofía se enfocan en los estudios del pensamiento de Hegel dentro del marco de la Filosofía Moderna. Actualmente alterna su práctica investigativa y la interpretación musical en los ámbitos secular y religioso.



El mundo verdadero y el mundo invertido: apariencia y realidad en *Meditaciones de un cristiano*, de Robert Spaemann

The True World and the Inverted World: Appearance and Reality in *Meditations of a Christian*, by Robert Spaemann



Camila María Ochoa Gatica

Universidad de los Andes (Chile)

cmocha@miuandes.cl

Resumen

Este artículo expone la visión de Spaemann sobre apariencia y realidad en *Meditaciones de un cristiano*, donde aborda este tema filosófico por excelencia utilizando las categorías mundo verdadero y mundo invertido. Seguimos el esquema (1) el estado normal del mundo se caracteriza por su apartamiento de su origen; (2) el mundo se descompone en opresores y pobres; (3) el pobre tiene la oportunidad de volver a la verdad, por consiguiente, la humanidad se divide entre justos e impíos; (4) esta disyunción constituye el mundo verdadero y el mundo invertido; finalmente, (5) se incluye una conclusión sobre el tema tratado.

Palabras clave: *Spaemann, apariencia, realidad.*

Abstract

This article presents Spaemann's view on appearance and reality in *Meditations of a Christian*, where he addresses this theme using the categories of the true world and the inverted world. We follow the outline (1) the normal state of the world is

characterized by its separation from its origin; (2) the world is divided into oppressors and the poor; (3) the poor have the opportunity to return to the truth, and consequently, humanity is divided between the righteous and the wicked; (4) this disjunction constitutes the true world and the inverted world; finally, (5) a conclusion on the topic is included.

Keywords: *Spaemann, appearance, reality.*

1. Introducción

La distinción entre apariencia y realidad atraviesa toda la historia del pensamiento y es uno de los tópicos principales del estudio filosófico. Como afirma Spaemann, “la distinción entre ser y apariencia es la primera y la más fundamental de las distinciones con la que comienza la filosofía.”¹ Desde la Antigüedad la apariencia (*φαντασία*) se entendió como una ilusión en el plano de la percepción y en el plano cognoscitivo como un error o falsedad. En cambio, lo real en general remite a lo verdadero o efectivamente existente (*το αληθινὸν ὄντως*).² Desde entonces, pensadores de todos los siglos se han esforzado por definir un criterio válido para distinguir entre lo ilusorio y lo auténtico. Este problema puede ser abordado desde dos planos de conocimiento: el teórico y el práctico. Respecto a la perspectiva teórica, encontramos, por ejemplo, a Platón cuando distingue entre *episteme* y *doxa*.³ Respecto a en la consideración práctica, encontramos ya en Sócrates la distinción entre bien real y bien aparente. En esta línea, Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* deja en evidencia que conocer el bien no tiene que ver tanto con el estudio y el rigor científico como con la categoría moral del hombre que conoce. Solo el virtuoso puede ver las cosas como son, a diferencia del vicioso, para quien la realidad se encuentra distorsionada a causa de sus malas acciones: “según cómo es cada uno se le aparece el fin [...]

¹ Spaemann, Robert, *Ética, política y cristianismo*, (Madrid: Biblioteca Palabra, 2007), p. 189.

² Cfr. Boeri, Marcelo, *Apariencia y realidad en el pensamiento griego* (Colihue: Buenos Aires, 2007), pp. 18-19.

³ Cfr. Platón, *Diálogos IV: República* (Gredos: Madrid, 2003), 477a-b; 523b-524c; 602 e.

si cada uno es, en cierto modo, causante del hábito que tiene, también será, en cierto modo, causante él mismo de la manera en que se le aparecen las cosas.”⁴ El estagirita constata que las cosas se muestran de modo diverso para quien obra mal y para quien obra bien.

Robert Spaemann aborda la problemática de apariencia y realidad en su comentario al libro de los Salmos,⁵ situándola en el mismo plano que Aristóteles propone en la *Ética*: la fuente del discernimiento entre lo verdadero y lo falso, entre la verdad y la mentira, no es tanto la capacidad intelectual como un *corazón puro*.⁶ La reflexión en torno a lo real está presente en toda la obra de Spaemann desde distintas perspectivas⁷. El tratamiento en su comentario a este texto bíblico introduce matices interesantes, de relevancia filosófica y no solo teológica. Para mostrar la presencia de este tópico en los Salmos, Spaemann introduce las categorías *mundo verdadero* y *mundo invertido o trastornado*, bebiendo de la propuesta agustiniana de las *Civitates duae*:

Los Salmos giran una y otra vez sobre el tema relativo al mundo verdadero y el mundo invertido o trastornado: el mundo tal y como lo ve Dios, esto es, tal y como sería si reconociese la mirada de Dios como verdad determinante; y el mundo tal y cómo se nos presenta desde la perspectiva de la rebelión contra el Reino de Dios: *Civitas Dei* y *Civitas hominis*. La una se define por el amor *Dei usque ad contemptum sui*, la otra por el amor *sui usque ad contemptum Dei*.⁸

Un mundo, el verdadero, es habitado por los justos; el otro, el invertido, por los impíos. El justo habita en la verdad, en la realidad

⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Trad. Eduardo Sinnott, (Colihue/Universidad Adolfo Ibáñez: Buenos Aires, 2019), 1114b, 1.

⁵ Spaemann, Robert, *Meditaciones de un cristiano I*, Trad. Fernando Simón Yarza, (Madrid: BAC, 2015).

⁶ Yarza, Simón, en Spaemann, Robert, *Meditaciones de un cristiano II*, Trad. Fernando Simón Yarza, (BAC: Madrid, 2016), p. XIV.

⁷ Cfr. Spaemann, *Ética, política y cristianismo*, pp. 189-209; Spaemann, Robert, *Sobre Dios y el mundo*, (Madrid: Biblioteca Palabra, 2014) pp. 13-20; Spaemann, Robert, "Educar para la realidad", en *Límites, acerca de la dimensión ética del actuar* (Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2003), pp. 479-486.

⁸ Spaemann, *Meditaciones de un cristiano I*, pp. 98.

tal cual es al reconocer a Dios creador como medida de lo bueno y de lo malo. En cambio, el pecador vive en la mayor ilusión posible, pues desconoce con sus acciones a Dios como fundamento del ser. El impío vive como si Dios no existiese lo que “significa negar a Dios en el propio corazón.”⁹

A pesar de que el justo vive en la verdad y el impío en la ilusión, señala Spaemann, vemos que en el mundo “a los buenos les va mal y a los malos les va bien.”¹⁰ Esta disociación entre habitar en la verdad y el buen porvenir lleva a preguntar: ¿no vive el bueno en la ilusión? ¿quién vive engañado, el impío o el justo? ¿quién habita la realidad tal cuál es? Spaemann retrata e interpreta la dinámica constante entre el mundo trastornado y el mundo verdadero para mostrar que, aunque el mundo se nos aparece de cierta manera, esto es producto del pecado y por tanto de la mentira, mientras que la verdad se encuentra en la afirmación de Dios como fundamento de todo lo que existe.

Expondremos los puntos centrales de la dinámica del mundo tal como Spaemann la analiza en *Meditaciones de un cristiano I y II*, particularmente en su comentario al salmo 14 y, de este modo, dejaremos en evidencia que la comprensión de esta estructura íntima de la realidad permite contestar la pregunta quién vive en la apariencia y quién en la realidad.

2. El estado actual del mundo

El salmo 14, según señala Spaemann, inicia constatando la situación actual del mundo: “el Señor mira desde el cielo a los hijos de los hombres, para ver si hay un cuerdo o que busque a Dios. Todos se han extraviado, todos se han vuelto inútiles” (Sal 14, 2-3).¹¹ En estos versículos Dios busca a alguien que le busque, alguien de entre los hijos de los hombres que se vuelva hacia las creaturas y vea al Creador a través de ellas. Sin embargo, la naturaleza humana ha quedado herida por el pecado original y, por ello, ni siquiera es capaz de descubrir al Creador en su creación:

⁹ Ibid., pp. 99.

¹⁰ Ibid., p. 6.

¹¹ Las traducciones de los Salmos están tomadas de *Meditaciones de un cristiano I y II*.

La lejanía de Dios, la falta de transparencia de las cosas terrenas para el fundamento de su ser, constituye en verdad la consecuencia de la ofuscación de nuestra mirada. Y esta es, a su vez, consecuencia de que no buscamos a Dios como lo haríamos si fuésemos como deberíamos ser. A esta falsa normalidad la llamamos «pecado original». «Nadie obra bien, ni siquiera uno».¹²

Spaemann afirma que a causa del pecado la humanidad ha quedado obnubilada. Lo más propio de la creatura es tender a su origen, hacia al creador de quién procede. Sin embargo, los hombres no son del modo en que deberían ser. Como señala Heráclito "los hombres no han llegado al conocimiento de este logos que ha existido desde siempre."¹³ Esta es una falsa normalidad por la cual, en vez de inclinarse a Dios, el hombre se aparta de Él con sus malas acciones.

La conexión entre obrar mal y la capacidad de conocer la realidad tal como es se deduce de la naturaleza misma de este acto. El pecado es obrar como si Dios no existiera y eso implica, para Spaemann, negar en el centro de uno mismo el fundamento último de la realidad: "la vida desentendida de Dios supone, en lo profundo de la persona, negación de Dios."¹⁴ El pecado, como señala San Agustín, es una palabra, un acto contrario a la ley eterna,¹⁵ que no es otra cosa que el orden impreso en el hombre y en la realidad. Cuando el hombre peca, obra en contra de la razón y por tanto se desentiende de su yo más profundo, no reconoce que es racional, por lo tanto, en cierto sentido, se cierra al orden inteligible de lo que es.

Así, este mundo es habitado por seres cegados por el pecado porque tienen herida su naturaleza. Esta ley perversa opera en todos los hombres sin excepción y, por ello, el salmista afirma "nadie obra bien, ni siquiera uno" (Sal. 14, 3). Esto provoca un contraste entre cómo la realidad debería mostrarse y cómo

¹²Ibid., p.101.

¹³ Heráclito, trad. C. Eggers Lan-V. Juliá, *Los Filósofos Presocráticos* (Madrid: Gredos, 1981) B1.

¹⁴Spaemann, *Meditaciones de un cristiano I*, pp. 99.

¹⁵ Cfr. San Agustín, *Obras completas de San Agustín. XXXI 2º: Escritos antimaniqueos*, "Contra Faustum manichaeum" (Madrid: BAC, 1993) 22, 27.

efectivamente se nos aparece: es el mundo trastornado, caracterizado por un apartamiento de su origen.

Contrario a la comprensión de Spaemann, encontramos cierta filosofía en los últimos años que cuestiona que esta situación producto del pecado original sea ilusoria. Tal es así que en autores como Kierkegaard o Rousseau se ve el pecado original como “la inevitable salida de una existencia de ensueño.”¹⁶ Para ellos, la apariencia sería el paraíso, mientras que el pecado abriría los ojos del hombre a la realidad de la existencia. Para Spaemann, por el contrario, el estado actual de la naturaleza humana es una existencia falsa, inauténtica, pues el hombre se ha vuelto en contra de su principio, Dios, y de sí mismo.¹⁷

La situación del trastorno del mundo provoca una disyunción crucial para el filósofo alemán entre opresores y pobres según cómo se experimenta esta naturaleza herida y sus consecuencias.

3. Opresores y pobres

Destaca Spaemann que la herida del pecado es universal pues todo hombre está sometido a una ley destructiva que opera en su propio corazón. Sin embargo, solo algunos sacan ventaja del pecado: los opresores. Para Spaemann, el opresor es el hombre malo que dispone de una especie de omnipotencia. Al ejercer autoridad, el pecador es capaz de efectivamente devorar un pueblo (cfr. Sal, 14, 4). El pecador poderoso tiene los medios para llevar a cabo su deseo y poner el resto del mundo a su disposición, oprimirlo. Por esto exclama Dios, “¿No entrarán en razón esos que obran iniquidad, los que devoran a mi pueblo como un pedazo de pan?” (Sal. 14, 4). Los que devoran a su pueblo son los opresores que han recibido bienes, pero, en ello se han cerrado a Dios de quién procede todo bien. Al hacerlo, señala Spaemann, se convierten en una especie de *agujero negro*. Un agujero negro es un cuerpo que no puede verse porque absorbe todo cuanto se le aproxima, incluida la luz.¹⁸ De modo análogo, el hombre que “no

¹⁶ Spaemann, Robert, *El rumor inmortal*, (Madrid: Rialp, 2017), p.181.

¹⁷ Cfr. Spaemann, *Meditaciones de un cristiano I*, p.183.

¹⁸ Spaemann, *Ibid.* pp. 103.

recibe su ser como un regalo que ha venido de lo alto,”¹⁹ sino que pretende autofundar su existencia tiene que vivir a costa de otros, “devorarlos: su trabajo, sus fuerzas, su alegría, su paciencia, su fe,”²⁰ en definitiva, su vida. Estos son los opresores.

El pobre es víctima de la opresión, no es necesariamente pobre materialmente, ni tampoco es necesariamente bueno y justo. Pobre es quién ve amenazado su trabajo, sus alegrías, su paciencia...por una fuerza devoradora que quiere subyugar y volverlo todo hacia ella. El pobre no ha recibido los mismos dones que han recibido los ricos, pero los dones en manos del hombre rico pueden ser el detonante de la negación de su condición de creatura, si se cierra a Dios de quien procede todo bien. El pobre, en cambio, al sufrir encuentra una ocasión propicia para desenmascarar la apariencia y ver el mundo trastornado como trastornado. “El sufrimiento destruye la mentira en la que consiste pensar que el mal no es mal.”²¹ Sin embargo, experimentar el sufrimiento no basta, el pobre aún debe purificarse y dirigirse a Dios.

Entonces, los hombres se dividen: los opresores obran mal a consecuencia del pecado y pueden realizar lo que desean; los pobres, aunque experimentan en sí mismos la herida del pecado porque poseen la misma tendencia que los poderosos, “no sacan ventaja de ese mal y esa es justamente su ventaja.”²² Las denominaciones pobre y opresor podrían producir una interpretación inadecuada del pensamiento de Spaemann que no es un teólogo de la liberación que interprete los textos bíblicos en clave marxista. El opresor no lo es solo por haber recibido bienes materiales, sino por no recibirlos como un don proveniente de Dios. El pobre experimenta la amenaza del opresor y sufre por sus carencias, pero todavía debe volver los ojos a Dios para convertirse y ver la realidad tal cual es.

Es necesario preguntar si la actitud del opresor es acaso reprochable. En la mera lógica de la auto-conservación el opresor

¹⁹ Ibid. pp. 103.

²⁰ Ibid. pp. 103.

²¹ Spaemann, *El rumor inmortal*, p. 196.

²² Spaemann, *Meditaciones de un cristiano I*, p. 104.

obedece al único y auténtico fin del hombre: su propio beneficio. Esta lógica, como exponen Madigan²³ y también Yarza,²⁴ es una de las tendencias transversales que Spaemann identifica en la filosofía moderna. El opresor determinado solo por su propio querer y su propia norma aparece como triunfador en un mundo donde todos los seres se encuentran volcados hacia sí mismos. Sin embargo, esta lógica sucumbe en cuánto se constata que el hombre no se ha dado a sí mismo el ser, es creatura, y que ansía aquello que está en su propio origen: Dios.²⁵ Por esto, el opresor se autoexcluye de la realidad, habita en el mundo trastornado como si fuera verdadero al negar su principio y fundamento de su existencia. Afirma Spaemann “los dones de Dios solo son saludables para nosotros cuando, juntamente con el don, recibimos al dador. Quien se cierra al dador se sustrae al ser-conocido por Dios.”²⁶ Este no ser conocido por Dios constituye la mayor oscuridad posible para el hombre.

4. El justo y el impío

Como señalamos, los pobres sufren a consecuencia del trastorno del mundo. Por medio de ese dolor, quien es devorado experimenta inmediatamente que lo que ocurre no está bien, que padece a causa de una ley que rige también en su propio corazón. La naturaleza de todo hombre está herida, pero no todos han quedado cegados por completo a la omnipotencia divina y a la presencia de Dios en el mundo. Mientras que unos, *considerando cosas vanas*, quedan sumidos en una comodidad peligrosa por el poder que ostentan, otros por medio del sufrimiento son capaces de despertar. El pobre que se convierte se da cuenta de que “por más que nos toque padecer por razones injustas, el sufrimiento

²³ Cfr. Madigan, Arthur, *Contemporary Aristotelian Ethics*, (Indiana, University of Notre Dame: 2024) p. 164. “*This is the idea, found in Spinoza and others, that the essence of things is their striving to preservethemselves, to keep themselves in being: conatus sese conservandi est essentia rerum, “the essence of things is their effort to preserve themselves.”*”

²⁴ Yarza, Simón, en Robert, Spaemann, *Meditaciones de un cristiano I*, p. IX.

²⁵ Por ello Spaemann hace a lo largo de sus obras tanto énfasis en una visión teleológica de la naturaleza. Cfr. Madigan, Arthur, *Contemporary Aristotelian Ethics*, pp. 164 y ss.

²⁶ Spaemann, *Meditaciones de un cristiano II*, p.20.

nunca nos llega en nuestra total inocencia”²⁷; el pobre toma conciencia de su propia ceguera. De este modo, “todo hombre, en el momento del despertar de la razón, asume el pecado original como algo propio, a través del *amor sui usque contemptum Dei*, viviendo en adelante una situación de pecado mortal, o bien se vuelve hacia la luz bajo el impulso de la gracia divina.”²⁸ Una vez que toma conciencia del propio pecado, el hombre se vuelve hacia Dios o hacia sí mismo y el mundo se divide entre impíos y justos, disyunción radical respecto de la cual no cabe punto medio. Es necesario destacar que si el hombre se vuelve a la luz es “por impulso de la gracia divina”, ya que es Dios quien obra en los hombres el querer y el hacer²⁹, pero se requiere que la creatura secunde la acción y don de Dios.

El pobre, por medio del sufrimiento, empieza a ver correctamente: el mundo se encuentra trastornado porque no se rige por el orden de su Creador. Ahora le interesa el mundo tal y como lo ve Dios. Este es el punto de inflexión del salmo 14, donde el pobre pone su esperanza en el Señor (Cfr. Sal 14, v.6), se le abren los ojos, el mundo está ordenado por un creador y como hombre, ha recibido el ser y decide comportarse según la naturaleza que le ha sido dada. “Padeciendo la injusticia, «el pobre que pone su confianza en el Señor» se vuelve justo”³⁰ y empieza a habitar en la ciudad de Dios. Al poner su esperanza en el Señor, el justo se abre a la luz, pues Dios es la luz misma:

Lo cual no es ninguna metáfora. La luz no es primeramente un fenómeno físico. ¿Ondas? ¿Corpúsculos? Nada de eso es lo que experimentamos como luz. Luz es lo que salvaguarda la apertura. Luz es lo que permite a lo distinto de nosotros mismos existir para nosotros, lo que cancela la lejanía.³¹

Se enciende la luz, aquello que en el plano de la percepción nos permite conocer lo diferente de nosotros. Solo esta apertura a Dios

²⁷ Spaemann, *Meditaciones de un cristiano I*, p. 207.

²⁸ Spaemann, *El rumor inmortal*, p. 184.

²⁹ Cfr. Filipenses 2,13.

³⁰ Spaemann, *Meditaciones de un cristiano I*, pp. 104.

³¹ *Ibid.*, pp. 61.

que “salvaguarda la apertura y cancela la lejanía” permite conocer las cosas como son.

El pobre percibe el apartamiento del mundo respecto de su origen y reconoce a Dios como fundamento de la realidad y del auténtico bien, comprende el sentido del mundo, y no solo eso, sino que él mismo es conocido por Dios. El Señor lo reconoce, pues “Dios está junto al linaje del justo” (Sal 14, v.6). Esto es un gran aporte en el tópico que nos ocupa, apariencia y realidad. Ya no se trata solo de si el hombre puede conocer la realidad o no, sino de su propia existencia. Como Spaemann deja en evidencia, los Salmos señalan no solo que el justo conoce el mundo tal cual es, sino también que solo el justo es real en sentido propio. “En tanto que origen y fundamento del ser, Dios solo puede conocer lo que porta su imagen, dado que solo eso es real en un sentido profundo.”³² Solo Dios le da significado al hombre, el justo es iluminado por Dios, mientras que el malvado permanece en las tinieblas. Que Dios ilumine al hombre y su camino es lo que lo sitúa en la realidad.

Por el contrario, el malvado decide habitar un mundo irreal, inexistente lo cual lo vuelve a él mismo irreal e insignificante. Tal es así que Spaemann llega a afirmar:

La total virtualización del mundo hace prescindible la existencia de Dios. [*A sensu contrario*], si queremos pensar lo real como real, tenemos que pensar a Dios. «Temo que no nos libremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática», escribía Nietzsche. También podría haber añadido «mientras sigamos pensándonos como reales».³³

Solo Dios es fundamento de la existencia, lo que da consistencia a la radical contingencia de todo lo creado. Lo real en sentido pleno es para Spaemann solo lo que se atiene al orden establecido por el creador. En cambio, el que se sustrae de este orden por el pecado cae en la nada, en la ilusión, en la virtualidad. El impío esta fuera, en tinieblas, porque el Señor de todo cuanto existe no lo conoce o más bien no lo reconoce.

³² Spaemann, *Meditaciones de un cristiano I*, pp. 99.

³³ Spaemann, Robert, *El rumor inmortal*, p. 37.

En la Oración del ateo de Miguel de Unamuno se dice: «si Tú existieras, existiría yo también de veras». Negar a Dios significa querer vivir en el absurdo. Si Dios no existe, escribe Nietzsche, tampoco existe algo semejante a la verdad, ni tampoco, pues, algo así como la Ilustración. Porque «también nosotros, ilustrados, [...] tomamos aún nuestro fuego de la hoguera que hace mil años encendió la fe, esa fe de los cristianos, que era también la fe de Platón, en que Dios es la Verdad, en que la Verdad es divina».³⁴

La verdad y la realidad se sostienen en última instancia en la divinidad, como ya habían evidenciado los griegos, en un fundamento trascendente a nosotros mismos. En cambio, quitado Dios, el hombre queda sumido en las tinieblas, en la oscuridad. Para Nietzsche, no habría motivos para creer en ese fundamento del ser, en esa luz que durante siglos guio a la humanidad y así estaría el hombre “condenado” a la irrealdad. Spaemann, por el contrario, sostiene que la existencia de Dios es necesaria, por la finitud esencial del hombre y de todo lo creado. Solo “Dios es el fundamento inmemorial del universo y del hombre”³⁵ y por ello solo “quien teme a Dios alberga un sistema de coordenadas realista”³⁶. El concepto de creatura, a saber, estatuto ontológico de quien ha recibido el ser, remite necesariamente a Dios como principio de todo; y la contingencia de todo lo que existe, exigen un fundamento inmemorial. Como dice Agustín, “*homo circumferens mortalitatem suam*”³⁷, el hombre como creatura está impregnado, rodeado de su finitud.

Así, Nietzsche y Spaemann comparten la tesis de que realidad y existencia de Dios en última instancia son interdependientes. Mientras que Nietzsche aboga por la irrealdad e inexistencia de Dios, Spaemann intenta a lo largo de su obra mostrar que Dios es necesario por la radical contingencia de todo lo que conocemos y descubre la presencia de esta idea en los Salmos. “Los Salmos, y todo el lenguaje judeo-cristiano sobre Dios, están plagados del pensamiento de que “desde mucho antes de que yo supiera de

³⁴ Spaemann, *Meditaciones de un cristiano II*, p. 9.

³⁵ Spaemann, *Meditaciones de un cristiano II*, p. 75.

³⁶ Spaemann, Robert, *Meditaciones de un cristiano I*, p. 258.

³⁷ San Agustín, *Obras completas II: Las Confesiones*, (Madrid: BAC, 1974) 1,1,1.

Dios, Él sabía de mí.”³⁸ Esto habla del salmista como “un sujeto finito que se sabe a sí mismo no como un sujeto que sabe, sino que es sabido.”³⁹ “Es sabido” porque Dios mismo lo mira y lo precede.

El justo, entonces, funda en Dios su existencia y lo afirma en su acción. En cambio, el impío vive en la irrealidad y el absurdo, pues desconoce su verdad más íntima y Él mismo es desconocido por Dios al retirarse de su presencia.

5. El mundo verdadero y el mundo invertido

La constatación de que Dios es el fundamento de lo que existe, deja en evidencia el verdadero orden de la realidad. El que se muestra como poderoso es en verdad insignificante, “los impíos [...] son como paja que arrebató el viento” (Sal 1, v.1), en cambio, el pobre es conocido por la Verdad. Esto constituye dos modos contrapuestos de habitar la realidad. El justo habita el mundo verdadero, la senda que conduce a Dios. Vive en la ciudad celeste. Por el contrario, el impío habita el mundo trastornado como si fuera definitivo, lo cual es posible porque “el mundo en el que vivimos es un mundo cuyos parámetros no son los divinos, sino que en él parecen triunfar el mal y la mentira [...] parece gozar de una consistencia de la que en realidad carece.”⁴⁰ La apariencia de este mundo no responde a su auténtico ser y por ello “el camino de los impíos no es ningún camino porque no es conocido por Dios.”⁴¹ El mundo falso es en verdad inconsistente. Por el contrario, el mundo verdadero, la Ciudad de Dios, encuentra un fundamento más allá de él mismo porque su permanencia viene asegurada por Dios, el ente subsistente.

Sin embargo, aunque el pobre se peca de que “el mundo se halla fuera de quicio,”⁴² no puede reestablecerlo a su estado original. El orden de la creación se ha perdido por lo cual “vivimos en un

³⁸ Spaemann, *El rumor inmortal*, p. 157.

³⁹ *Ibid.*, p. 157.

⁴⁰ Cfr. Yarza, en Spaemann, *Meditaciones de un cristiano II*, p. XIII.

⁴¹ Spaemann, *Meditaciones de un cristiano I*, p. 10.

⁴² *Ibid.*, p. 86.

mundo de apariencias, en un mundo regido por perspectivas individuales interesadas⁴³. A pesar de que el justo comprende este descarrío del mundo, no es capaz, por sus propios medios, de enderezar el mundo trastornado, es incapaz de devolver el mundo al estado en el que fue creado. Por ello, el justo se encuentra en medio de una situación de temor y aprieto constante, situación que se señala continuamente en los Salmos: el justo ora, clama a Dios porque solo Dios puede enderezar el mundo. El orante se da cuenta de que “no es el hombre, sino Dios, el Señor del hombre,”⁴⁴ por lo que, en realidad, la situación del mundo está en sus manos. Esto lleva al salmista dirigir su mirada a la salvación, a la venida de un redentor que revele al mundo falso como tal y reconstituya el mundo verdadero.

Y a ello apunta el final del salmo. Ya no se trata aquí de «los hombres», fuente de toda maldad, sino del pueblo de Dios que, cautivo en el mundo trastornado de los hombres, en tanto que pueblo de la promesa busca con la mirada la Salvación. El lugar del que viene la Salvación esta ya ahí: Sión-Gólgota. El Gólgota constituye la cima del mundo trastornado y, al mismo tiempo, el punto de la conversión, el punto de inflexión. Pero el giro, la liberación, tan solo se hace visible en la Resurrección.⁴⁵

Sin ahondar aquí en este punto exclusivamente teológico, nos limitamos a señalar que con esta cita queda en evidencia que la exposición de Spaemann culmina con la redención. Lo que se aparece como la victoria del mundo trastornado, la crucifixión, lo que se manifiesta como la opresión definitiva que pretende aniquilar a quien es “la luz del mundo” (Jn, 8, 12), es en verdad el triunfo definitivo de la Ciudad de Dios. El mesías asume la naturaleza humana herida por el pecado que es el origen del apartamiento de este mundo respecto de su creador, como señalamos al principio. Con su muerte y resurrección Cristo reestablece definitivamente la relación de las creaturas con su creador. Se produce así la inflexión en que las apariencias son superadas por la verdad del triunfo de Cristo en su resurrección.

⁴³ Spaemann, *Meditaciones de un cristiano II*, p. 35.

⁴⁴ Spaemann, *Meditaciones de un cristiano I*, p. 16.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 105.

La comunidad de los justos ansía este restablecimiento: “el pueblo de Dios, la *Civitas Dei*, se compone de aquellos que viven de esta esperanza, de aquellos «que esperan con amor su venida».”⁴⁶

Este es el signo claro del auténtico orden de las cosas pues toda realidad se manifiesta en aquello que efectúa o que produce.⁴⁷ El mundo falso no cumple lo que promete: “No moriréis” dice el demonio y, sin embargo, todo lo que se genera, se corrompe. Y es que nada se mantiene en el ser sin que Dios lo quiera, el hombre engañado no puede sostener su mentira más allá de los límites de su naturaleza. Por ello, el mundo falso no es un camino, sino como señala Spaemann “una marcha autónoma que no tiene ninguna meta, sino tan solo un final: la muerte.”⁴⁸

6. Conclusión

En el presente artículo se reflexionó en torno al tema apariencia y realidad en *Meditaciones de un cristiano* de Robert Spaemann. Como señalamos al inicio, este es un problema filosófico de gran envergadura. Spaemann nos demuestra que el diálogo con la tradición religiosa, en este caso representada por los Salmos, puede ser de gran provecho para la filosofía. El filósofo alemán interpreta los Salmos y deja en evidencia que las personas que cierran los ojos a la realidad de su condición de creaturas con sus malas obras niegan la realidad fundamental de su existencia. Esto lleva, en definitiva, a una distorsión dramática entre apariencia y realidad.

Para exponer la propuesta de Spaemann, en primer lugar, señalamos que en el mundo existe una falsa normalidad. Este aparece como trastornado, apartado de su origen que es Dios. Los hombres que habitan el mundo están obnubilados por una naturaleza que se desvía del orden auténtico de lo que es y no son capaces de reconocer al Creador detrás de las cosas que de Él proceden.

⁴⁶ Spaemann, *Meditaciones de un cristiano I*, p. 105.

⁴⁷ Cfr. Spaemann, *Meditaciones de un cristiano II*, p. 123.

⁴⁸ Spaemann, Robert, *Meditaciones de un cristiano I*, p. 10.

Luego dejamos en evidencia que, producto de este trastorno, el mundo se divide entre opresores y pobres. Los opresores son quienes no han recibido ni lo que tienen ni su ser como un don divino, sino que pretenden fundar en sí mismos su existencia. Por el poder que ostentan, son capaces de realizar sus deseos perversos. Por ello, se convierten en una especie de agujero negro que reclama todo para sí. El opresor, amenaza con aniquilar y arrebatarle al pobre sus bienes y su vida. El pobre sufre y es ese sufrimiento es medio para abrir los ojos a la realidad.

Después, mostramos que el pobre experimenta esta opresión directamente como un mal, lo que supone un bien relativo porque lo habilita a reconocer la injusticia. El pobre experimenta el mal como mal y no como bien aparente. El pobre que se da cuenta de que aquello que le hace daño proviene de un deseo desordenado presente también en sí mismo, puede convertirse y empezar a ver el mundo como lo ve Dios. Ahora es justo porque se alegra en el Señor, porque ve el mundo como Él lo y, fundamentalmente, porque es conocido por Dios mismo. Mientras que el impío al cerrarse a Dios se cierra a quien fundamenta su existencia y se vuelve él mismo ilusorio.

Finalmente, señalamos que esto constituye el mundo verdadero y el mundo invertido o trastornado, la Ciudad de Dios y la Ciudad terrena. El justo, que habita el mundo real, comprende que el mundo trastornado en realidad es ilusorio porque no es conocida por Dios, aunque se aparece como victorioso. El mundo irreal en el que viven los impíos no tiene ningún ser y la única ciudad que permanecerá será la *Civitas Dei*, la ciudad de los que temen a Dios. El mundo verdadero lo es porque se funda en la absoluta permanencia, que es Dios, y el orden que Él mismo ha dispuesto. El justo constata esta realidad, pero no es capaz de devolver el mundo a su estado originario, pues no está en su poder reconstituir la naturaleza herida. El hombre sí puede volver a Dios su corazón, evitar fundar su existencia en sí mismo, sino en el Ser que sostiene todo lo que existe.

Antes de concluir es necesario destacar una diferencia. Aunque al hombre las cosas se le aparezcan de un modo, él es capaz de desentrañar la realidad y acceder a su ser auténtico, según señala

Heidegger en *Ser y Tiempo*: el hombre tiene el poder descubridor, de conocer al ente como el ente es⁴⁹. Para Robert Spaemann, esto solo se da en plenitud en quienes habitan el mundo verdadero. El hombre debe percatarse del trastorno del mundo y abrirse a su auténtico sentido.

Referencias

- Aristóteles. 2019. *Ética a Nicómaco*. Traducción de Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihue / Universidad Adolfo Ibáñez.
- Boeri, Marcelo. 2007. *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Colihue.
- Heidegger, Martin. 1997. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Ediciones Universitarias.
- Heráclito. 1981. *Los filósofos presocráticos*. Traducción de C. Eggers Lan y V. Juliá. Madrid: Gredos.
- Madigan, Arthur. 2024. *Contemporary Aristotelian Ethics*. Indiana: University of Notre Dame.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2011. *La genealogía de la moral*. 3.^a ed. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Platón. 2003. *Diálogos IV: República*. Madrid: Gredos.
- San Agustín. 1993. *Obras completas de San Agustín. XXXI 2.º: Escritos antimaniqueos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Spaemann, Robert. 2003. *Límites: Acerca de la dimensión ética del actuar*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Spaemann, Robert. 2007. *Ética, política y cristianismo*. Traducción de José María Barrio Maestre y Ricardo Barrio Moreno. Madrid: Biblioteca Palabra.
- Spaemann, Robert. 2014. *Sobre Dios y el mundo*. Traducción de José María Barrio Maestre y Ricardo Barrio Moreno. Madrid: Biblioteca Palabra.

⁴⁹ Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, (Santiago: Universitaria, 1997), §§31-32.

Spaemann, Robert. 2015. *Meditaciones de un cristiano I*. Traducción de Fernando Simón Yarza. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

Spaemann, Robert. 2017. *El rumor inmortal*. Traducción de José María Barrio Maestre y Ricardo Barrio Moreno. Madrid: Rialp.

Spaemann, Robert. 2017. *Meditaciones de un cristiano II*. Traducción de Fernando Simón Yarza. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC)

La autora es Licenciada en Filosofía, doctoranda en Filosofía y docente de Antropología Filosófica (Universidad de los Andes, Chile). Su tesis de licenciatura consistió en un análisis de la metafísica del conocimiento presente en La estructura de la subjetividad de Antonio Millán-Puelles. Actualmente está realizando su investigación doctoral en epistemología en Santo Tomás de Aquino y es becaria de ANID. Sus áreas de interés son Filosofía Medieval, Epistemología, Metafísica y Antropología.



Causalidad y creación. La filosofía analítica de la religión y Tomás de Aquino frente al Big Bang

Causality and Creation. The Analitic Philosophy of Religion and Thomas Aquinas on the Big Bang.



Francisco O'Reilly

Universidad de Montevideo (Uruguay)

Sistema Nacional de Investigadores ANII (Uruguay)

foreilly@um.edu.uy

Resumen

La filosofía analítica de la religión busca clarificar debates y promover el diálogo con las ciencias empíricas. Este artículo analiza intentos de articular la cuestión de la creación en diálogo con la cosmología contemporánea, señalando cómo algunos autores han reformulado la teoría tomista para facilitar esta interacción. Sin embargo, sostenemos que la metafísica de Tomás de Aquino, en su estructura clásica, ofrece recursos filosóficos sólidos para este diálogo sin necesidad de reformulaciones sustanciales. Lejos de ser un obstáculo, el marco tomista proporciona herramientas conceptuales que pueden enriquecer la conversación con la ciencia sin perder su coherencia filosófica original.

Palabras Clave: *Creación, Big Bang, Causalidad, Tomás de Aquino.*

Abstract

Analytic philosophy of religion seeks to clarify debates and foster dialogue with the empirical sciences. This article examines attempts to engage with contemporary cosmology on the question of creation, highlighting how some authors

have reformulated thomistic theory to facilitate this interaction. However, we argue that Thomas Aquinas' metaphysics, in its classical structure, provides robust philosophical resources for this dialogue without requiring substantial reformulations. Far from being an obstacle, the Thomistic framework offers conceptual tools that can enrich the conversation with science while maintaining its original philosophical coherence.

Keywords: *Creation, Big Bang, causality, Thomas Aquinas.*

1. Introducción

La noción de creación ha sido objeto de un gran número de estudios, y si bien se puede decir que hoy día muchos académicos han perdido el interés por realizar una consideración de la noción en sí misma, sin embargo, está en la base de gran parte de las discusiones de la filosofía de la religión o teología filosófica contemporánea.¹ Con esto quiero decir que cuando uno lee los debates sobre providencia divina, acción divina especial o el conocimiento divino de los futuros contingentes en cada argumento o propuesta de solución a estas cuestiones hay

¹ Parte de la discusión que se tuvo en cuenta: Philip L. Quinn, "Divine Conservation, Continuous Creation and Human Action", en *The Existence and Nature of God*, por Alfred J. Freddoso (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983); Philip L. Quinn, "In the Search of the Foundations of Theism", *Faith and Philosophy* 2 (1985); Jonathan L. Kvanvig y Hugh L. McCann, "Divine Conservation and the Persistence of The World", en *Divine and Human Action. Essays in the Metaphysics of Theism*, por Thomas V. Morris (Ithaca: Cornell University Press, 1988); Alfred Freddoso, "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature", en *Divine and Human Action*, por Thomas V. Morris (Ithaca: Cornell University Press, 1988); Philip L. Quinn, "Divine Conservation, Secondary Causes, and Occasionalism", en *Divine and Human Action*, por Thomas V. Morris (Ithaca: Cornell University Press, 1988); Hugh J. McCann y Jonathan L. Kvanvig, "The Occasionalist Proselytizer: a modified catholicism", *Philosophical Perspectives* 5 (1991), pp. 587-615; Philip L. Quinn, "Creation, Conservation and the Big Bang", en *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds*, por John Earman, Allen I. Janis, Gerald J. Massey y Nicholas Rescher (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1993); William L. Craig, "Creation and conservation once more", *Religious Studies* 34 (1998); Paul Copan y William L. Craig, *Creation out of nothing: a biblical, philosophical, and scientific exploration*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).

implícita una noción de creación fundante de toda idea de acción divina.²

La intención en el presente trabajo es revisar la noción de creación, y considerar algunos elementos en su misma concepción que son necesarios para tener una noción adecuada. La propuesta es desde una visión metafísica del teísmo clásico, específicamente tomando la filosofía de Tomás de Aquino como una de las fuentes principales. En primer lugar, presentaré un estado de la cuestión dentro del debate de la filosofía analítica de la religión en lo que respecta a la noción de creación, así mismo presentaré brevemente los elementos en los que la tradición cristiana fundamentó su noción de creación. En segundo lugar, presentaré una síntesis sobre la idea de creación como una deducción desde la experiencia de la causalidad, el problema de la misma concepción de la creación y los vínculos con la experiencia causal. En este sentido se buscará marcar la singularidad de la idea de creación desde la deducción de la causalidad. Al realizar esta distinción se buscará mostrar la distancia que existe entre nuestra experiencia de causalidad y la misma noción de creación. Finalmente, los modos en los que se puede hablar filosóficamente de acción divina, y, particularmente, de creación como forma de causalidad.

2. La creación en la filosofía analítica de la religión

En esta sección se presentarán algunas propuestas para entender la noción de creación en el debate contemporáneo. Se considerarán las perspectivas teóricas de la creación dentro de la filosofía analítica de la religión, y particularmente atendiendo la aplicación de estas nociones al diálogo con la teología y la cosmología.

² Algunas implicancias de la noción de creación para la comprensión de la idea de acción divina y providencia puede verse en Ignacio Silva, "A cause among causes? God Acting in the Natural World", *European Journal for Philosophy of Religion* 7 (2015), pp. 99-114.

Como ha sido destacado la discusión sobre la creación está conectada con la idea de conservación.³ Estas nociones presentan una imagen de la relación que existe entre Dios y el mundo. Estas concepciones pueden inicialmente distinguirse en dos grupos:

- a) Dios sostiene continuamente el universo a cada instante. Esto es, Dios está involucrado directamente en la persistencia del mundo.
- b) Dios es directamente responsable, tan solo, de traer al mundo a la existencia.

Si bien la mayoría de los autores concuerdan en a), comienzan a surgir problemas cuando se intenta distinguir entre creación, conservación y providencia: ¿Es una y la misma acción divina? ¿Podemos decir que en Dios hay más de una acción? Por otro lado, a mayor acentuación de la acción divina comienzan a sucederse tensiones con la autonomía de la criatura, y eso implica abrir lugar al ocasionalismo.

En lo que se puede denominar la segunda generación de debates de la filosofía analítica de la religión uno de los temas que comienza a darse es la discusión en torno a los atributos divinos y entre ellos aparece el tema de la creación.⁴ Philip Quinn es uno de los autores que escribe de manera continua durante 20 años sobre esta temática.⁵ Está especialmente interesado en alcanzar una idea clara sobre la noción de creación, conservación y la independencia de las causas secundarias. En sus primeros artículos afirma que la creación debe ser continua, y la distinción

³ Jonathan Kvanvig y David Vander Laan, "Creation and Conservation" en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (2014): URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/creation-conservation/>> (acceso 11/12/2023).

⁴ La filosofía analítica de la religión tiene una evolución desde principios de los años 50 hasta el presente que ha comenzado a denominarse en algunos círculos como teología analítica. Para una presentación histórica de todo ello véase: A. Echavarría y F. O'Reilly, "Teología analítica", *Diccionario Interdisciplinar Austral*, (2017) editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Teologia_analitica (acceso 11/12/2023).

⁵ Quinn, "Divine Conservation, Continuous Creation and Human Action", 55-79; "In the Search of the Foundations of Theism.", 469-486; "Divine Conservation, Secondary Causes and Occasionalism", 50-73; "Creation, Conservation and the Big Bang", 589-612.

entre creación y conservación es meramente una distinción verbal. En este sentido, su teoría sobre la creación y la conservación la fórmula de la siguiente manera:

(T1) Para todo x , si x es contingente y x es una cosa persistente, luego Dios continuamente crea x

(T2) Para todo x , si x es contingente y x es una cosa persistente, luego Dios continuamente conserva x ⁶

En un artículo posterior sigue profundizando la peculiaridad de la creación como una causalidad metafísica. Para ello Quinn explicita algunas singularidades no solo de la naturaleza de la acción divina, sino también sobre la naturaleza misma de Dios. Sobre Dios afirma que no es un individuo contingente, y que los actos voluntarios divinos no ocurren en el tiempo ya que, según la tesis teísta, Dios es eterno. A esto se le agrega que la acción divina tiene diversas características: i) *Totalidad*, la acción divina de creación no requiere ningún otra intervención más que ella misma para producir su efecto; ii) *exclusividad*, el creador es la única causa de lo causado, en este sentido se evita la duplicación de causas; iii) *actividad* se refiere a que el *estado de cosas* en que se da la creación es por el ejercicio de un poder activo por parte del sujeto envuelto en ella; iv) *inmediata*, la creación causa de manera inmediata aquello que produce, en vez de hacerlo por medio de una cadena de causas o de instrumentos; finalmente, por v) *necesariamente*, que aquello que crea necesita de alguna manera lo que es creado.⁷

De esta manera Quinn plantea algunos de los elementos que considera claves para la creación. Intenta en estos artículos ajustarse a una noción de creación que mantenga la independencia de las causas segundas (las criaturas) y por otro lado destacando la singularidad y jerarquía de la acción divina. El argumento para la identificación entre creación y conservación en el caso de Quinn se funda en la idea misma de la acción divina, y desde allí la necesidad de la creación continua.

⁶ Quinn, "Divine Conservation, Continuous Creation and Human Action", p. 73.

⁷ Quinn, "Divine Conservation, Secondary Causes and Occasionalism", 52ss.

En este contexto, Kvanvig y McCann desarrollan su fundamentación a partir de la noción misma de auto-sustentabilidad. Desde ella se plantea las notas que debería tener una realidad que sea explicable por sí mismo, y la peculiaridad de dicha realidad. De esta manera definen la auto sustentabilidad como: Auto sustentabilidad (*as*) = df. Una capacidad tal que necesariamente, si una sustancia *S* tiene *as* en *t*, luego, debido a la presencia o la operabilidad de la *as*, habrá (*ceteris paribus*, al menos) un tiempo t^* , $t < t^*$, tal que *S* existirá en t^* .⁸

Mientras que la perspectiva de Quinn buscaba mostrar la coherencia de la noción de creación, y de la comprensión del mundo, el giro que dan Kvanvig-McCann es el de tener un acercamiento que busca dar una fundamentación ontológica en la comprensión de la idea de creación. También, ambos intentan establecer un diálogo con las formas de comprensión del mundo de la física contemporánea.

Será este último tema, el diálogo con el mundo de la cosmología y física contemporánea lo que los llevará a una reformulación de la teoría de la creación y que entendemos que cambiará la comprensión de las nociones.

3. El giro de Quinn frente a los modelos del Big Bang

En 1993, Quinn modifica su opinión al escribir *Creation, conservation and the Big Bang*, aquí se propone responder a Adolf Grünbaum quien comprende que la noción de creación es un pseudo-problema para la física.⁹

Quinn realiza en primer lugar una presentación sumaria de las nociones que recogerá de sus anteriores artículos, realizando un postulado y tres definiciones, en las que *x* es cualquier individuo contingente y *t* cualquier instante de tiempo:

⁸ Kvanvig y McCann, "Divine Conservation and the Persistence of the World", p 37.

⁹ Adolf Grünbaum, "The Pseudo-problem of Creation in Physical Cosmology", *Philosophy of Science* 56 (1989).

- **Postulado 1.** (P1) Para todo x y t , si x es contingente y x existe en t , luego Dios quiere que x exista en t haciendo que x exista en t .
- **Definición 1.** (D1) Dios crea x en t : def. Dios quiere que x exista en t haciendo que x exista en t , y no hay un t' anterior a t en el que x exista en t' .
- **Definición 2.** (D2) Dios conserva x en t : def. Dios quiere que x exista en t haciendo que x exista en t , y hay algún t' anterior a t en el que x existe en t' .

En una mirada rápida, al leer (P1) parece que Quinn mantiene la tradición según la cual existe la posibilidad de que haya individuos contingentes tanto con un inicio en el tiempo como sin un inicio en el tiempo. Sin embargo, si volvemos sobre (T1) podemos observar que en la reformulación del postulado ya no es meramente la existencia de x lo que se busca explicar, sino la existencia de x en t . Esto hace que se sume una variable más en la que las nociones se consideran, la variable tiempo. Así, al reformular las nociones de creación (D1) y conservación (D2) modifica totalmente su teoría. En (D1) ya encontramos una exigencia de un momento t , sin ningún t' anterior a este, en el cual haya sido creado. Quinn es consciente de este cambio, sin embargo, sí puede sorprender su afirmación: "Si existe algún individuo contingente cuya existencia carece de un primer instante, (...) Dios nunca creó estos individuos, sin embargo, los conserva en tanto que existen".¹⁰

Por eso, lo que antes había afirmado de que la distinción entre creación y conservación era meramente una cuestión nominal y de perspectiva, ahora queda totalmente abolido. Hay una diferencia real entre ambas acciones. Ante esto se ve con la necesidad de reformular las definiciones:

- **Definición 3 (D3)** Dios hace que x exista en t luego de un período anterior de no existencia = def. Dios quiere que x exista en t haciendo que x exista en t , no hay un t' anterior

¹⁰ Quinn, "Creation, Conservation and the Big Bang", p. 598.

a t de tal modo que x exista en t' , y haya cierto t'' anterior a t tal que x no exista en t'' .¹¹

¿Qué explicación nos da Quinn a su cambio de perspectiva en la noción de Creación? Quinn entiende que flexibilizando la idea de creación y distinguiéndola de la idea de conservación puede responder a los planteamientos de Grünbaum, particularmente pensando en los dos modelos de big bang posibles.

Grünbaum sostenía que la compatibilidad entre la noción de creación y big bang se adecuaban si se comprendía la noción de creación de una manera específica, pero si ampliamos la visión, pareciera que la creación no tendría espacio. Los dos modelos descritos por él eran: "caso (i): presenta un intervalo cósmico de tiempo que termina en un big bang en un instante $t=0$, y más aún, este instante no tiene un antecedente temporal".¹² Este modelo parece ser compatible con una noción de creación estándar, y adecuada.

El caso (ii) lo explica de la siguiente manera:

Esta subclase de modelo de big bang se diferencia del caso (i) en que se excluye la singularidad matemática de $t=0$, en tanto que hay un momento real de tiempo. Así, el intervalo cósmico de tiempo está abierto hacia el pasado por la ausencia de un instante $t=0$, aunque la duración de este pasado tenga un intervalo finito de años, digamos 12 mil millones de años o así. Pero como en el caso (i), no existen intervalos de tiempo anteriores a $t=0$ en el caso (ii). Y a pesar de la semejanza en la duración finita de intervalos en los dos modelos, la diferencia crucial entre caso (ii) y el caso (i) es la siguiente: en el caso (ii), no hay un primer instante de tiempo en absoluto, en tanto que no hay un punto extremo a la izquierda en la euclidiana línea infinita que se extiende en dos direcciones.¹³

Quinn entiende que la propuesta de Tomás de Aquino sobre la creación, y su mismo artículo de 1983 son compatibles con el caso

¹¹ Resulta llamativo que Quinn tome esta idea de santo Tomás, como mostraré, aunque no lo hace en el sentido propio que tiene en la obra del Aquinate.

¹² Grünbaum, "The Pseudo-problem of Creation in Physical Cosmology", p. 389.

¹³ Grünbaum, "The Pseudo-problem of Creation in Physical Cosmology", p. 391.

(i) del big bang, en el que encontramos un momento inicial de tiempo. Pero su nueva propuesta para comprender creación y conservación sería compatible con ambos modelos de big bang, porque, tanto con el modelo que contiene un instante $t=0$ o con el modelo sin un $t=0$, sus formulaciones permiten explicar ambos casos. Aunque en el caso (ii) no tendríamos creación sino conservación.

4. William L. Craig y la idea de creación

Quien interviene en la discusión y reacciona de alguna manera contra el giro de Quinn es W. L. Craig, intentando recuperar y considerar nuevamente las nociones de creación y conservación. Así comienza afirmando que: "En la creación Dios no actúa sobre un sujeto,¹⁴ sino que constituye el sujeto de su acción; en contraste, en la conservación Dios actúa sobre un sujeto ya existente para perpetuar su existencia".¹⁵

Craig sostiene que la postura de Quinn tiene el riesgo de caer en un ocasionalismo radical. Así mismo lo acusa –a Quinn y una larga lista de autores- de seguir demasiado a Tomás de Aquino en su perspectiva de la creación, la cual entiende que esconde una actitud excesivamente "temerosa" hacia las ciencias al afirmar que la creación simplemente manifiesta la dependencia ontológica y no involucra en sí misma la exigencia de un momento inicial. En este sentido, Craig sostiene que la no distinción entre creación y conservación termina por dejar la formulación muy cerca al ocasionalismo.¹⁶

¹⁴ Aquí el término sujeto tiene el contexto de la física aristotélica, donde el sujeto es aquel que recibe la acción, y la sostiene. No es quien la ejecuta.

¹⁵ William L. Craig, "Creation and conservation once more", p. 183.

¹⁶ Una de las ideas más extendidas sobre la creación es la idea de la creación como causalidad natural. Con esto quiero decir que la creación se comprende como semejante a la experiencia de la causalidad natural. Así, no hay ninguna distinción particular en las condiciones que el agente necesita para una creación que para una causación natural. Esto también implica comprender que la causa interactúa dentro de las categorías de espacio y tiempo. Uno de los arquetipos clásicos de esta comprensión, es el argumento que se utiliza en contra de la creación a partir del big bang afirmado por S. Hawking y L. Mlodinow, donde

En este sentido Craig en su crítica a Quinn, y a toda teoría tomista de la creación, reside en que se ha dejado la noción de tiempo fuera de la misma consideración de la creación (aunque Quinn en su segunda definición de creación sí la había incorporado). Por ello, Craig propone que la creación exige un inicio temporal y de alguna manera en su misma comprensión se puede exigir a los científicos a aceptar esta necesidad. Para ello introduce algunas nociones heredadas de las teorías de tipo atomistas medievales, conjugadas con una teoría cuántica del tiempo. En este sentido, nos parece más bien que Craig realiza una tesis no solo *temeraria* sino también reduccionista de la creación a una perspectiva física, coloca a Dios dentro del tiempo, lo cual implica, en buena metafísica, ponerlo también dentro del mundo físico. Esto al final del recorrido epistemológico termina por dejarnos no solo sin un Dios trascendente, sino también sin metafísica y sin teología.¹⁷

5. La creación en la Teología Filosófica de Tomás de Aquino

A continuación, la propuesta que presentamos en este artículo apunta a mostrar como el diálogo entre la teología filosófica y la física a veces cae en la trampa de las formas del discurso que encuentra en su formulación, y es justamente esto lo que necesita ser clarificado. El lenguaje y las expresiones sobre la noción de causalidad están cargados de la perspectiva física. Lo que intentaré de mostrar es cómo la idea de creación está muy cargada de las formulaciones físicas de causalidad, y esto está detrás a veces del conflicto que se genera al hablar y distinguir los diversos modos de acción divina. Por eso como ha sido

sostienen que no hay tiempo antes del big bang por lo que no hay lugar para un creador. Luego, no podemos hablar de creación antes del Big Bang. S. Hawking y L. Mlodinow, *El gran diseño*, p. 154.

¹⁷ En un artículo posterior Quinn parece haber reaccionado a esta crítica de Craig, y entiende que la distinción entre las formulaciones físicas y las metafísicas, es decir la distinción entre la teología y la física como campos distintos de trabajo, implicaría el perder autoridad de la teología en la discusión pública. Esto excede la tesis que pretendo defender. Pero justamente entiendo que es esta intención de los autores los que generan el problema, cuando la teología y la metafísica pierden de foco su racionalidad propia para ponerse en diálogo con el resto de las ciencias, justamente quedan fuera del debate, al no poder aportar nada realmente interesante, sino pretender indicarle al físico cual sería la forma de trabajar en su disciplina.

destacado, parte del problema en esto está en que se ha utilizado una noción unívoca de causalidad al momento de pensar la idea de creación en estos debates y esto necesita ser revisado.¹⁸

Según se mostró P. Quinn y W. L. Craig hacen una presentación de la doctrina tomista de la creación en las propuestas que dan para el diálogo con la cosmología contemporánea, aunque la misma se realiza para poder distanciarse de las visiones más metafísicas. La siguiente parte del artículo se centrará en mostrar lo que consideramos sería una interpretación correcta de la noción de creación en Tomás de Aquino. El interés de esta presentación no está motivado por una mayor fidelidad histórica, sino porque en ella se encuentran elementos valiosos para el diálogo con la ciencia contemporánea. En parte, entiendo que la crítica de Craig y Quinn a la noción tomista de creación no es solo un tema de interpretación de textos, sino que está motivada por una perspectiva distinta en el diálogo entre ciencia y religión. Por ello a continuación se hará una presentación sistemática de los elementos que podrán servir para clarificar cual es la presentación de Tomás de Aquino no solo en la noción de creación, sino también el paradigma desde el cual parte en la relación entre ciencia y religión. En este sentido, mostraré que lo que fue denominado por Craig como una actitud “temerosa” en la concepción de la creación no es tal, sino más bien una actitud científica –en el sentido clásico del término- respecto de la teología.

6. ¿De qué habla la filosofía primera?

Como advertimos, el interés de este artículo es focalizarse en la propuesta de Tomás a la consideración de la idea de creación, y cómo realiza el desarrollo dentro de su metafísica. En este sentido es importante advertir la perspectiva de racionalidad de la filosofía y especialmente de la metafísica.

Entendemos que Tomás de Aquino, siguiendo la tradición aristotélica, mantiene el camino jerárquico de las ciencias, de las prácticas a las teóricas y ordenándolas según la separación que

¹⁸ Silva, "A cause among causes?".

su objeto tenga de la materia. Por ello, la reflexión filosófica encuentra su mayor expresión en la formulación metafísica. Así, la metafísica se presenta como el estudio del *ens qua ens*, es decir, el estudio del ente en cuanto ente. Dentro de la filosofía teórica es la ciencia más perfecta, dado que alcanza un nivel de máxima comprensión y máxima extensión. Por otro lado, el desarrollo de la metafísica tendrá un desarrollo que la divide en tres:

Aún cuando el sujeto de esta ciencia sea el ente en común, sin embargo, se dice [que versa] toda [ella] acerca de aquello que está separado de la materia según el ser y según la razón. Porque se dice que está separados según el ser y la razón no solamente aquellos que nunca pueden ser en la materia, como Dios y las sustancias intelectuales, sino también aquellos que pueden ser sin la materia como el ente en común. Sin embargo, esto no ocurriría si dependiesen de la materia según el ser.¹⁹

De esta manera, esta especificación sobre el objeto de la metafísica y el modo en el cual debe ser comprendido resulta de vital importancia. La aclaración de que la consideración del ente común tiene que ver no con el ente en cuanto separado de la materia, sino en cuanto que en su misma definición no es necesario considerar su materialidad. El Aquinate está siguiendo aquí una larga tradición, que le permite de algún modo entender la triple perspectiva dentro de la metafísica, el estudio del *ens qua ens* (ontología), el estudio de las causas (etiología), y finalmente el estudio de la causa primera (teología filosófica).

Estos elementos son importantes al momento de realizar el desarrollo de la noción tomista de creación. La misma se encuentra en sentido estricto dentro de la teología filosófica, y presupone su ontología y la consideración sobre las causas; por ello se presentará en primer lugar algunos elementos de la etiología tomista considerando asimismo su ontología. Para luego

¹⁹ Tomás de Aquino, *In Metaphysicorum*, Proemio. Aquí tomamos la traducción de Luis S. Ferro, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*. 2 ed. (Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2011), tomo I, p. 32. Sobre esta sección también recomendamos: John Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas* (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2000), pp. 23ss.

pasar a la consideración de la creación dentro de la teología filosófica.

7. Elementos de la idea de causa agente

La formulación de la teoría de la causalidad parte de la perspectiva aristotélica, en este sentido, Tomás de Aquino en su *Comentario a la Metafísica* comienza hablando de las cuatro causas del ente material (material, formal, final y eficiente).²⁰ Al referirse a la causalidad como material, lo hace especialmente para hablar de aquello desde lo cual una cosa comienza a ser, en este sentido es algo intrínseco, porque es algo que existe en la cosa producida.

Otra forma de hablar de causalidad es cuando se refiere a la especie o el ejemplar de la cosa. Esta es la causa formal, y hace referencia a lo causado desde dos perspectivas, a) En primer lugar como la forma intrínseca de la cosa y, en este sentido, se identifica con el principio formal del ente; b) En segundo lugar es algo extrínseco al efecto, pero a partir del cual, y en cuya semejanza la cosa es hecha, por ello es conocida como la causa ejemplar. La razón por la cual la forma es denominada causa es porque en ella se encuentra la expresión inteligible de la esencia de la cosa.

Un tercer modo para hablar de causalidad es aquello en función a lo cual algo se hace, es decir el fin. Es lo último en ser realizado, pero es aquello a lo que se apunta y guía la acción del agente.

Finalmente, el cuarto sentido en el cual hablamos de causalidad es en la moviente o eficiente y con ella se quiere significar aquello desde donde surge el principio de cambio o reposo. Este modo de hablar de la causalidad es una de las principales nociones que sufre una modificación en el pasaje de la perspectiva física a la metafísica, y en el pasaje de las metafísicas clásicas griegas a las monoteístas.

Un elemento importante en la consideración de las causas es el carácter analógico que encierra ya en esta división tripartita la noción de causalidad, porque cada una de ellas habla de un modo

²⁰ Para esta sección sigo especialmente: Tomás de Aquino, *In V Metaphysicorum*, l.2, nn.763-771.

de referirnos a la relación que se produce entre algunos elementos y los efectos de los mismos.

Entre las cuatro causas, parece ser que, desde la perspectiva experimental, la moviente-eficiente es la que da sentido al resto de las causas. Es importante entender que no es solo un modo de hablar conforme a nuestra consideración, sino que justamente manifiestan las formas en las que podemos hablar de un mismo término como aquello que implica “cierto influjo en el ser de la cosa causada”.²¹ Este influjo en el ente tiene su fuente en la actualidad de la causa, lo cual es explicado con el principio fundamental de que “todo agente actúa en tanto que está en acto”²²; porque es desde la actualidad del agente que es posible hablar de sus actos.

Así pareciera ser que la actualidad de la casualidad eficiente es la causa principal entre las otras causas, en cuanto que es la forma de hablar de causalidad más cercana a la actividad propia de la causalidad, el flujo de ser hacia el efecto. En este sentido, parece ser la noción más cercana a la idea misma de creación. Parece oportuno detenerse en algunos aspectos y distinciones que se presentan en la comprensión de la causalidad eficiente, para así clarificar la idea de creación.

8. Causalidad agente y la semejanza entre causa y efecto

Partiendo de la relación entre la causa y el efecto, cabe destacar la idea de que todo agente obra en tanto que está en acto, y considerar de qué modo se dice que la causa contiene el efecto. Esto tiene que ver con la semejanza que se da entre la causa y el efecto.

Tomás de Aquino plantea que esta semejanza se da conforme a tres formas de agencia.²³ La semejanza entre causa y efecto abre a la distinción entre causalidad *unívoca*, *equivoca* y *análoga*. La causalidad unívoca es aquella donde el efecto coincide en

²¹ Tomás de Aquino, *In V Metaphysicorum* lect. 1 n. 751. “Hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati”.

²² Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, II, 22. Omne agens agit inquantum actu est.

²³ Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sent.* d.8 q. 1 a. 2 co; *QQDD De potentia*, q.7, a. 5.

naturaleza y la razón con la causa. Estos casos son por ejemplo los de la generación natural, donde la causa imprime su especie en el efecto, coincidiendo causa y efecto en la especie (el hombre genera al hombre). Se habla de la causalidad *equivoca* cuando el efecto no se adecua al agente, ni por la naturaleza ni por la razón, en este sentido se refiere de un modo en el que el efecto no contiene ningún signo de lo referido. Una tercera forma de hablar sobre el agente es hablar de éste de un modo *análogo* en la semejanza, la semejanza no es perfecta, pero se da una semejanza según un más y un menos.

Pero hace falta profundizar un poco más en esta distinción y en los modos en los que se produce la relación causa y efecto considerando específicamente la cuestión de la presencia del efecto en la causa. En *De Veritate* (27.7) el Aquinate aborda la cuestión desde una perspectiva más amplia. La pregunta del artículo es acerca de cómo está presente la gracia en los sacramentos. Para dar una respuesta, realiza una distinción sobre la forma en la cual el efecto está presente en la causa, esta es una doble distinción:

- 1) “según que la causa tiene dominio sobre el efecto, como cuando se dice que nuestros actos están en nosotros; y así ningún efecto está en la causa instrumental, que no mueve si no es movida”.²⁴
- 2) La segunda manera de hablar del efecto en la causa, es por medio de cierta semejanza del efecto en comparación con la causa. Y esto pasa de cuatro modos:
 - a. Cuando la semejanza del efecto con la causa es tanto según la naturaleza como según la razón, esto es lo que Tomás denominará como una causalidad *unívoca*. Aquí podemos pensar en el hombre que genera otro hombre, o también el calor del aire que está en el fuego que calienta.
 - b. Cuando la semejanza del efecto es según la naturaleza, pero no según la misma razón,

²⁴ Cf. Tomás de Aquino, *De veritate*, 27, 7, co.

esta es la razón de los efectos equívocos. En este sentido el calor del aire está en el sol, porque comparten la naturaleza, pero no es la razón de ello.

- c. Cuando la semejanza del efecto está en la causa no según su ser natural sino espiritualmente, y quieto, como la semejanza de las cosas artificiales están en la mente del artista. En este sentido, la forma de la casa no es la naturaleza del arquitecto, o la virtud calefactora en el Sol o el calor en el fuego; sino esta semejanza descansa en cierta intención inteligible que descansa en el alma.
- d. Cuando la semejanza del efecto está en la causa, no según la misma razón, ni como una determinada naturaleza, ni como aquello que reposa, sino al modo de un cierto fluir; como las semejanzas de los efectos están en los instrumentos, mediante los cuales se deslizan las formas desde las causas principales hacia los efectos.²⁵

Esta presentación abre una perspectiva más amplia en la consideración de la relación entre causa y efecto. La primera tiene que ver con la mayor perfección en la semejanza dentro del orden predicamental, donde la relación entre causa y efecto implica el dominio y de alguna manera la inmanencia del efecto a la causa, no se dice que la mano se mueve, sino que es el hombre quien efectivamente está escribiendo, en ese sentido la presencia de la causa en el efecto hace que en él mismo se vea solamente al efecto. La semejanza del efecto está por encima de la acción misma, identificándose propiamente con el todo.

Pero la consideración de 2) ya nos abre a la idea de una transcendencia entre la causa y el efecto, por la que la semejanza es entre dos cosas distintas, que mantienen una distancia y pueden ser consideradas bajo esa distancia. Por ello, las otras formas de la semejanza no se producen por un dominio sobre el

²⁵ Ibid.

efecto, sino simplemente por manifestarse cierta semejanza en el efecto.

Podemos encontrar en alguna de ellas los paralelos de este texto con los antes referidos. En este sentido algunos paralelos son obvios como a) refiere al agente *unívoco*, b) remite al agente *equivoco* aunque explicita un modo de consideración más específico de lo que encontramos antes. El caso de c) está presentando de algún modo la presencia de la causa ejemplar en el agente; en este sentido el efecto no está presente en la misma agencia del agente sino en la especie inteligible que es el ejemplar en función del cual actúa. El concepto que parece más complejo de explicar y quizás de encontrar es d), pareciera ser de lo contrario al caso 1), donde se afirmaba que el efecto no está en el instrumento, mientras que aquí se afirma explícitamente que este tipo de semejanza tiene que ver con aquella que se manifiesta en los instrumentos. Ahora bien, si bien en una primera instancia pareciera ser un modo contradictorio con 1), debemos entender que 2b) es un modo distinto de enfrentar la consideración de la semejanza, en la que el instrumento manifiesta y es medio de la causa principal. En este sentido, 1) habla de un influjo en el cual no hay distinción real entre la causa y el efecto, mientras que en 2b) se revela una distancia entre la causa y el efecto, por la cual la misma acción de la causa encierra en sí la manifestación de la semejanza. De esta manera, no podemos entender en este caso que haya una semejanza directa en el orden de la razón o de la naturaleza, sin embargo, hay un reconocimiento del flujo entitativo, y eso implica una semejanza que podríamos identificar con el agente analógico.

De esta manera desde una perspectiva filosófica natural lo que intenta es reconocer la dependencia real en el ser del efecto, pero distinguir el modo en el cual ese influjo entitativo se realiza. En la causalidad unívoca, el influjo se manifiesta de manera plena en la formación de una naturaleza igual y la misma. Mientras que en la causalidad equivoca en sentido estricto no hay un influjo del ser reconocible ni en la forma ni en el nombre, tan solo se reconoce cierta semejanza.

9. *Causa fiendi y causa essendi*

Luego de haber considerado los modos de la semejanza entre causa y efecto, consideremos ahora la casualidad eficiente en tanto que se considera el influjo y la dependencia del efecto respecto de la causa. Podemos hablar de dos modos de causalidad, el primero, que es considerado por Tomás como un modo inferior de causalidad, es la causa del hacerse (*causa fiendi*; *cf*). Este tipo de causas educa una forma de la potencialidad de la materia, y lo realiza por medio de un movimiento. Como ejemplo, Tomás pone al cuchillero (o herrero) que forja el cuchillo, así, si se quita el cuchillero, la producción del cuchillo se acaba, pero no su existencia. La existencia del cuchillo es independiente de su causa, la dependencia del cuchillo en esta causa está en el *hacerse*, y no en su ser.

El segundo es el de las causas del ser (*causa essendi*; *ce*); en este caso, la existencia de la cosa depende esencialmente de la causa. Tomás ejemplifica con la existencia de la luz en el aire la cual depende esencialmente del sol. Si se quita la causa, desaparece la misma existencia de su efecto.²⁶

Se podría identificar esta distinción con la distinción entre una concepción más bien física de la causalidad eficiente que sería la *cf*; ésta exige y presupone esencialmente la conjunción de las otras causas (las intrínsecas), y la existencia del efecto es independiente de su acción, es decir, el efecto depende de la *cf* para alcanzar su perfección pero no para mantenerla. Mientras que la *ce*, si se la considera desde una manera absoluta y metafísica se presenta como la única causa posible de lo real, el efecto no solo depende de la causa para alcanzar su perfección sino también para su conservación. Sin embargo, claramente con el ejemplo de la luz, Tomás entiende que esta distinción no debe ser entendida de un modo absoluto, sino que más bien como

²⁶ Tomás de Aquino, *De veritate*, q5, 8, ad8. El Aquinate está siguiendo aquí la distinción aviceniana. Para estudiar la propuesta aviceniana sobre la *causa essendi* ver F. O'Reilly, "La causa essendi como verdadera causa metafísica en el Avicenna Latinus" *Patristica et Medievalia* (2011), pp. 87-98.

formas en las que la causa eficiente actual sobre la realización del efecto, y el modo de dependencia de la causa respecto del agente.

Resulta importante considerar que la *ce* la presenta Tomás como algo a lo que se accede desde la experiencia, de alguna manera por inducción; además de que permite entender que la dependencia en el ser respecto de la causa nos habla de la dignidad y jerarquía de causas y efectos.

En cuanto que la acción del agente manifiesta la potencia y un aspecto de su acto de ser, podemos decir que la *ce* tendrá de alguna manera una mayor injerencia en el efecto, y en ese sentido un ser más propio en cuanto agente, al comunicar la totalidad del ser del efecto, y de allí la mayor dependencia del efecto respecto de su causa. Por otro lado, la *cf*, en tanto que es la causa del hacerse, está más cercana al mundo y es un elemento más que explica el ser del efecto. Si bien podríamos afirmar que la *ce* está fundada en una experiencia natural, podemos de manera deductiva suponer que ésta será la forma en por la cual se podrá explicar cualquier causalidad en la que la totalidad del ser del efecto dependa de ella, y no haya necesidad de presuponer ningún ser aparte del producido por la *ce*. Con esta distinción sin duda que estamos resumiendo de un modo rápido algunos de los elementos que hay detrás de las vías de Tomás, la sola configuración de una jerarquización de la causalidad hace pensar en ello, pero no nos detendremos en ello ahora porque nos aleja del objetivo del artículo.

Veamos ahora cómo se da en la propuesta de Tomás de Aquino la idea de creación, y como se asumen estos elementos de la idea de causalidad que hemos presentado hasta aquí.

10. Deducción de la idea de creación

Luego de un desarrollo de la idea de causalidad, la metafísica tomista indica el camino a la justificación de la existencia de un primer principio. A partir de la afirmación de la existencia de un primer principio del ser, la reflexión queda dentro de una teología

filosófica.²⁷ Es por ello que los elementos y principios desarrollados en la noción de causalidad son el punto de partida para el análisis de la acción divina, especialmente la creación ¿Es la creación un modo de causalidad?, ¿Cómo se accede a esa noción? ¿Tenemos alguna experiencia de la acción divina? ¿Es la creación un modo de causalidad?

Como mencionamos antes, parte del debate contemporáneo está marcado por un intento de evitar toda teoría que pueda ser considerada ocasionalista. Las teorías ocasionalistas, en su raíz medieval acentuaron el rol primordial de la creación, y reducían toda acción a la causalidad divina, no hay nadie que opere, sino que todo ocurre con ocasión de Dios. Por otro lado, en algunas de las referencias a las concepciones contemporáneas de causalidad divina, encontramos una excesiva concepción “naturalista” de la acción divina, en la cual se cosifica los efectos en la misma concepción de la causalidad. En este sentido creemos que es importante hacer un desarrollo sobre la misma idea de creación y las características propias que encontramos. En primer lugar, abordemos la distinción y la problemática de la explicación naturalista de la acción divina. Una de las citas frecuentes para la distinción la encontramos en el siguiente pasaje:

La creación no es cambio, sino solamente según un modo de entender. Pues pertenece a la razón de cambio el que algo idéntico se encuentre de modo diverso ahora y antes. ... Pero en la creación, por la cual se produce toda la substancia de las cosas, no se puede asumir algo idéntico que se encuentre diversamente ahora y antes, sino solamente según la intelección, como si se entendiese alguna realidad que con anterioridad no fuese totalmente, y después [lo] fuese. Pero como la acción y la pasión convienen en la substancia del movimiento, y difieren solamente según diversas referencias, como se dice en el III libro De los Físicos, es preciso que,

²⁷ Si bien desarrollamos de manera extensa la idea de causalidad, y en particular la idea y características de la causalidad eficiente, consideramos innecesario en este lugar el realizar el proceso de demostración presentado por Tomás en sus vías.

quitado el movimiento, no queden sino las diversas referencias en quien crea y en lo creado.²⁸

Asumiendo la noción de causalidad eficiente, vemos que la creación no debe ser entendida como un modo de cambio, no es una acción sobre algo, no hay una relación de acción-pasión, no hay un sujeto en el cual sucede la misma acción. Es por ello que la creación no podría ser entendida como un modo de hacer (*causa fiendi*) sino que hay una dependencia absoluta entre la causa y lo causado, es por ello que podemos decir que la creación propiamente es un tipo de causalidad en el ser (*causa essendi*). Ahora bien, cuando presentamos la noción de *causa essendi* inicialmente la entendimos como una dependencia fuerte entre causa y efecto, pero es una acción respecto de un efecto accidental (calor, luz), se presume algo en su misma concepción.²⁹ Mientras que estas nociones aparecen desde nuestra experiencia, y son presentadas desde un modo inductivo, la idea de creación que Tomás presenta, si bien parte de la experiencia, realiza un cambio desde una deducción intelectual por parte de la identificación de la contingencia del ente finito, contingencia que permitió ascender en una consideración jerárquica del ser, para alcanzar un fundamento último de lo real.

La fragilidad de lo real termina presentando que la idea de creación es una deducción por la consideración de la contingencia del ente finito, y la dependencia del ser del mismo en una causa que debe tener el ser por sí.

Pero, ¿de qué tipo de causalidad estamos hablando? La creación aparece como una *causa essendi* radical, la cual debe ser considerada como la singular causa del ser, que responde a todo ser existente. Si *Omne agens agit in quantum est actu*,³⁰ el creador

²⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 2, ad 2. Quien a presentado una defensa de la teoría de la creación de Tomás fortaleciendo esta expresión es William Carroll en varios de sus textos. Por ejemplo, puede verse: William E. Carroll, "Creation and Science in the Middle Ages", *Blackfriars* 88,1018 (2007), pp. 678-689.

²⁹ Resulta interesante, a fin de advertir la peculiaridad del cambio de racionalidad, que el cambio de la perspectiva física a la metafísica hace que lo que en una disciplina es un modo débil de causalidad, en la otra resulta el modo más fuerte de la misma.

³⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, II, c. 47.

debe ser identificado como aquél que es el acto absoluto, fundamento de todo acto.

Es decir, la deducción de la idea de creación parte, por un lado, de la noción de causalidad eficiente y, por otro, de la constitución del ente finito, la cual exige un fundamento trascendente y absoluto. Es por ello que no hay experiencia ni inducción de la idea de creación. No se alcanza por un razonamiento desde el ente físico sino desde la consideración metafísica de la constitución del ente.

El Aquinate es consciente de este giro, y por ello advierte que si bien nuestra primera experiencia de la idea de causalidad es hija de la experiencia es importante advertir que estamos ya explicando la realidad desde otra perspectiva de racionalidad. Esto lo advierte claramente en el siguiente texto:

Lo que procede según la emanación particular no se presupone a la emanación, como, si se genera un hombre, no hubo hombre con anterioridad, sino que el hombre se hace del no-hombre, y lo blanco de lo no blanco. De donde, se considera la emanación de todo ente universal desde el primer principio, es imposible que se presuponga algún ente a esta emanación...así como la generación del hombre es desde el no-ente que es no-hombre, así la creación que es emanación de todo ser, es desde el no-ente que es nada.³¹

De este modo encontramos dos puntos importantes en la noción de creación que la distinguen de la experiencia de toda causalidad moviente-eficiente experimentada; ambas tienen que ver con la radicalidad de la *causa del ser*. La primera es que el creador es el único fundamento de lo creado, en este sentido no hay presunción alguna de algo distinto del creador, la creación no tiene presupuesto, si el no-hombre es el antecedente del hombre, el no-ente, ie. la nada, es el antecedente de lo creado. Y es en este sentido en el cual Tomás entiende que debe ser entendido, filosóficamente, la idea de creación desde la nada. Por otro lado, la creación excluye movimiento, justamente como consecuencia de la misma noción de creación, no hay posibilidad de identificar algo en medio, entre el ser y el no ser, no hay proceso, no hay un

³¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 1.c.

hacerse, así es que excluye todo movimiento, la creación es inmediata.

11. Conclusión: sobre el modo de significación de la creación

A modo de conclusión, esta perspectiva de la idea de la creación puede poner en relieve la equivocidad que se produce en algunos autores contemporáneos. La singularidad de la creación es advertida por santo Tomás no solo por su deducción, sino que entiende que tiene un lastre en su modo de comprenderlo que debe ser resuelto, por ello en muchos lugares advierte que la creación es comprendida como un modo de cambio, pero esto solo sucede según un modo de entender.³² La creación debe abandonar su significación apegada a los modos de la experiencia del cambio. Pero la referencialidad del lenguaje a las formas naturales de cambio hace a veces caer en el error, por ello, en uno de los textos más ricos al respecto expresa este problema con ocasión de la cuestión de la ausencia de cualquier presupuesto a lo creado.

En la creación no hay nada común respecto de alguno de los mencionados modos. Pues no hay un sujeto común existente en acto, ni en potencia. Además, el tiempo no es el mismo si hablamos de la creación del universo, pues antes del mundo no había tiempo. Pero se observa que hay un sujeto común según la sola imaginación, a saber, en cuanto imaginamos un tiempo común mientras que el mundo no era y después de haber sido producido en el ser. Así como fuera del universo no hay ninguna magnitud real, pero podemos imaginarla, así también antes del principio del mundo no hubo ningún tiempo, aunque sea posible imaginarlo. Y en cuanto a esto, la creación según la verdad, propiamente hablando, no tiene razón de cambio, sino solamente según cierta imaginación, no propiamente, sino por semejanza.³³

Al enfrentar las dificultades propias para hablar de la creación en su sentido más propio, debemos considerar cuál sería el modo en el que podemos hablar de una semejanza entre la causalidad

³² Como ya vimos en la afirmación del texto arriba citado, pero también puede leerse en Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II 18, *De potentia* q3, a 2. C.

³³ Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q. 3 a.2, c.

natural y la creación. Si consideramos las advertencias que hemos referido hasta aquí, pareciera ser que la noción propia de causalidad sería totalmente distinta a la idea de creación. Sin embargo, es importante entender que existe una unidad entre la idea de creación y la de causalidad, no se puede negar que la creación resulta un modo peculiar de causalidad eficiente, de la que no tenemos experiencia.

Santo Tomás advierte que la creación puede ser considerada de manera activa o pasiva. Activamente designa la acción de Dios que es su esencia, con relación a la criatura.³⁴ Pero en la consideración de la creación como pasivo, no puede decirse que haya un paciente en la creación. En todo verdadero cambio y movimiento encontramos un doble proceso. Uno como el ya referido pasaje entre dos términos, el otro corresponde al pasaje del agente al paciente. En ambos casos hay dos términos que se presuponen un pasaje o proceso. Así resulta que:

La creación, como se ha dicho, no puede asumirse como un ser movido, lo cual está antes del término del movimiento, sino que se asume como ya hecho; de donde en la misma creación no se incluye un acceso al ser, ni transmutación por quien crea, sino solamente comienzo de ser, y relación al creador de quien tiene el ser; y así la creación no es realmente otra cosa que cierta relación a Dios con la novedad del ser.³⁵

Así la perspectiva vista desde el efecto, ya no es como una pasividad de algo, porque la creación presupone una *novitate essendi*, es decir, una novedad total del ser. Algunos autores, como vimos, entienden esto en una perspectiva temporal, es decir que la creación sucede siempre y cuando tengamos un $t=0$, sin embargo, esta novedad del ser no tiene que ver con la temporalidad del mismo, sino con la novedad intrínseca del ente en su mismo ser. Como se planteó antes, la novedad del ser se manifiesta en la consideración del constitutivo del ente, en la no contingencia del ente finito en cuya consideración se devela esa novedad del ser.

³⁴ Es interesante como esta relación desde la perspectiva de Dios no resulta una relación real, sino solo según la razón. Aunque sí resulta una relación real desde la perspectiva de la criatura. Nuevamente se destaca aquí la doble perspectiva en la consideración de estas realidades.

³⁵ Tomás de Aquino, *De potentia* q. 3, a. 3, c.

Por eso, Dios no solo es causa de la existencia del ente sino también de su esencia.³⁶

Referencias

Aquino, Tomás de. 2000. *Opera Omnia*. Edición revisada y anotada por Enrique Alarcón. Pamplona: Universitatis Studiorum Navarrensis. <http://www.corpusthomicum.org>.

Carroll, William E. 2007. "Creation and Science in the Middle Ages." *Blackfriars* 88 (1018): 678–689.

Copan, Paul, y William Lane Craig. 2004. *Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*. Grand Rapids: Baker Academic.

Craig, William Lane. 1998. "Creation and Conservation Once More." *Religious Studies* 34 (2): 177–188.

Echavarría, Agustín, y Francisco O'Reilly. 2023. "Teología analítica." En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. http://dia.austral.edu.ar/Teología_analítica (acceso 11 de diciembre de 2023).

Ferro, Luis Santiago. 2015. *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Tomás de Aquino*. 2.ª ed. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Freddoso, Alfred J. 1988. "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature." En *Divine and Human Action*, editado por Thomas V. Morris, 74–118. Ithaca: Cornell University Press.

Grünbaum, Adolf. 1989. "The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology." *Philosophy of Science* 56: 373–394.

Kvanvig, Jonathan L., y Hugh L. McCann. 1988. "Divine Conservation and the Persistence of the World." En *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, editado por Thomas V. Morris, 13–49. Ithaca: Cornell University Press.

³⁶ Los pasajes tradicionales para esta cuestión son: Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a.5; *De potentia* q. 3, a. 1. ad 17 y q. 3, a. 5 ad2.

Kvanvig, Jonathan L., y David Vander Laan. 2014. "Creation and Conservation." En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editado por Edward N. Zalta. Ed. invierno 2014.

<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/creation-conservation/> (acceso 11 de diciembre de 2023).

McCann, Hugh J., y Jonathan L. Kvanvig. 1991. "The Occasionalist Proselytizer: A Modified Catechism." *Philosophical Perspectives* 5: 587–615.

Quinn, Philip L. 1983. "Divine Conservation, Continuous Creation and Human Action." En *The Existence and Nature of God*, editado por Alfred J. Freddoso, 55–79. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Quinn, Philip L. 1985. "In the Search of the Foundations of Theism." *Faith and Philosophy* 2 (4): 469–486.

Quinn, Philip L. 1988. "Divine Conservation, Secondary Causes, and Occasionalism." En *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, editado por Thomas V. Morris, 50–73. Ithaca: Cornell University Press.

Quinn, Philip L. 1993. "Creation, Conservation and the Big Bang." En *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds*, editado por John Earman, Allen I. Janis, Gerald J. Massey y Nicholas Rescher, 589–612. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Quinn, Philip L. 2003. "Cosmological Contingency and Theistic Explanation." *Faith and Philosophy* 20 (5): 581–600.

Silva, Ignacio. 2015. "A Cause among Causes? God Acting in the Natural World." *European Journal for Philosophy of Religion* 7 (4): 99–114.

Wippel, John F. 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.

El autor es Licenciado en filosofía por la UNSTA y Doctor en filosofía por la Universidad de Navarra. Es decano de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Montevideo, donde es también docente de grado y posgrado. Asimismo, es nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores (ANII- Uruguay). Ha realizado estancias de investigación en Brasil, EE.UU. e Inglaterra. Investiga en filosofía medieval, filosofía de la religión y cuestiones de teoría de la virtud.



Conocimiento estético en Santo Tomás

Aesthetic Knowledge in Saint Thomas

Tomás Salazar Steiger

Universidad Católica San Pablo (Perú)

tesalazar@ucsp.edu.pe

Resumen

El pensamiento de Santo Tomás de Aquino sobre la belleza aborda también aspectos fundamentales relacionados con el conocimiento estético. Su doctrina ha sido interpretada de diversos modos, incluso contradictorios. El presente artículo busca presentar todos los textos relevantes de la obra de Santo Tomás sobre el conocimiento estético, para considerar su aporte y su grado de desarrollo propios. A partir de este material se puede distinguir con mayor claridad lo dicho por Santo Tomás respecto de los aportes de sus intérpretes, así como sugerir futuras rutas de investigación.

Palabras clave: *Estética, Belleza, Conocimiento, Epistemología.*

Abstract

Saint Thomas Aquinas's thought on beauty also addresses fundamental aspects related to aesthetic knowledge. His doctrine has been interpreted in various, even contradictory, ways. This article seeks to present all the relevant texts of the work of Saint Thomas on aesthetic knowledge, to consider their contribution and their degree of development. From this material it is possible to distinguish more clearly between what Saint Thomas said and the contributions of his interpreters, as well as to suggest future research routes.

Keywords: *Aesthetics, Beauty, Knowledge, Epistemology.*

1. Introducción

Cuando entramos en contacto con la belleza, cuando tenemos una experiencia estética, ¿qué es precisamente lo que sucede en nosotros? Somos conscientes de que percibimos y conocemos la belleza de algún modo, pero ¿de qué tipo de conocimiento se trata? O, para plantearlo de modo quizás polémico: ¿es lo mismo conocer la verdad de un objeto que conocer su belleza? Y si no es así, ¿en qué se distingue el conocimiento verdadero del conocimiento estético? Establecer esta diferencia nos permitiría comprender mejor la naturaleza propia del conocimiento estético.

Para acotar el problema, dirigimos la pregunta no a la experiencia estética propia del proceso creativo de un artista, sino más bien a la experiencia de orden receptivo, del conocimiento de un objeto bello ya existente que se pone en nuestro ámbito de percepción.

A modo de ilustración, ponemos un ejemplo tomado de la experiencia musical. En la percepción estética de una obra de música, nos encontramos ante un objeto sonoro en acto, una pieza musical que se está ejecutando y que está siendo percibida. El oyente va escuchando la música y, de pronto, sucede un momento especial en que goza de un modo particular con lo que está oyendo. Este momento podría describirse como una especie de clímax, tanto del conocimiento mismo, puesto que la obra se percibe con una nitidez y profundidad particulares, como del placer de lo que se está conociendo, pues la experiencia viene acompañada de un gozo intenso.

La pieza musical estuvo primero en una forma mental, y brota del interior de un músico, haciéndose actual, en la medida en que las notas se ejecutan en un instrumento y el sonido se actualiza, surgiendo de la actividad de un músico sobre un instrumento que emite vibraciones, las cuales se dirigen hacia un oyente capaz de percibirlas. Tomemos, por ejemplo, una Sonata de Beethoven. Hay pasos previos que considerar: Beethoven es conocido por un intenso trabajo en los motivos, la estructura y en la búsqueda intensa hasta encontrar la forma perfecta. Una vez terminado el proceso de composición, el artista transcribe la obra a una partitura, la cual contiene la forma musical en signos, esperando

ser ejecutada. Pero para llegar a la experiencia estética musical plena, no basta la partitura, es necesario actualizar dicha música, volverla sonido en acto.

El conocimiento y placer propios de la escucha musical se constituyen en el contacto del sonido mismo en acto, con un oyente que siente y experimenta la música con sus sentidos, pero también con su inteligencia. Si se tratara de un conocimiento «verdadero» de la partitura, quizás bastaría con el análisis musical: estudiar la obra, conocer su estructura, la organización de sus temas, la configuración de los acordes, etc. En ese sentido, un conocimiento de este tipo podría considerarse un conocimiento universal: vale para todas las diferentes versiones o ejecuciones de esa pieza. Quien domine el análisis musical de una Sonata de Beethoven, conoce esa sonata sea interpretada por Richter, Barenboim, Trifonov u otro pianista, en cualquiera de sus instancias individuales, y podrá también reconocer un error en cualquier interpretación. Pero ese tipo de conocimiento no es el mismo que el conocimiento de aquel que experimenta la belleza de esa sonata en uno de esos eventos particulares. Es más, alguien que escucha la Sonata puede gozar profundamente de ella, sin tener la más mínima idea del conocimiento que el análisis musical le podría ofrecer. En ese sentido, el conocimiento estético es el conocimiento de un singular. La belleza se conoce experimentándola en la cosa bella. Entonces, surge la pregunta: ¿Qué tipo de conocimiento es esta experiencia de la cosa bella?

2. Intérpretes de Santo Tomás sobre el conocimiento estético

A principios del siglo XX, surgió un renovado interés por la doctrina de la belleza de Santo Tomás de Aquino. Dos autores importantes atendieron dicha doctrina y presentaron sus interpretaciones de la misma en cuanto al conocimiento estético. Curiosamente, dichas interpretaciones siguieron direcciones opuestas. En 1920, el filósofo francés Jacques Maritain publicó *Arte y Escolástica*, donde presentó el conocimiento estético principalmente como una intuición:

Santo Tomás, que tenía tanta simplicidad como sabiduría, definía lo bello como lo que agrada a la vista, *id quod visum*

placet.¹ Estas cuatro palabras dicen todo lo necesario: una visión, es decir un *conocimiento intuitivo*, y un *goce*. Lo bello es lo que da gozo, no cualquier gozo, sino el gozo en el conocer; no el gozo propio del acto de conocer, sino un gozo que sobrealunda y desborda de este acto a causa del objeto conocido. Si una cosa exalta y deleita al alma por el solo hecho de darse a su intuición, esa cosa es buena para aprehenderla, es bella.²

La inteligencia entonces, apartada de todo esfuerzo de abstracción, goza sin trabajo y sin discurso. [...] Fijada en la intuición del sentido, es irradiada por una luz inteligible que le es dada de *golpe*, en el sensible mismo en que resplandece, y que ella no capta *sub ratione veri*, sino más bien *sub ratione delectabilis*, por la gozosa actividad que le procura y por el goce que se sigue en el apetito, que se arroja como a su objeto propio a todo bien del alma. Solo después analizará más o menos bien las causas de este goce, mediante la reflexión.³

Umberto Eco, por su parte, publicó en 1956 *El problema estético en Tomás de Aquino*, resultado de su investigación doctoral. En este texto, Eco criticó la interpretación de Maritain, aduciendo que, según la epistemología tomista, no había lugar para la intuición que este describía y que, en cambio, dado que la verdad se da en la segunda operación del intelecto, el conocimiento estético necesariamente se debe dar en esta operación. Por lo tanto, describió el conocimiento estético como un conocimiento exhaustivo del objeto contemplado en el ámbito de esta segunda operación:

¹ Nota en el original: «*Sum. theol.*, I, q. 5, a. 4 ad 1. Santo Tomás no pretende, por otra parte, dar aquí otra cosa que una definición *por el efecto*. Sólo cuando señala los tres elementos de lo Bello da de este una definición *esencial*». Cabe indicar que Maritain cita de memoria y su referencia no es exacta.

² Jacques Maritain, *Arte y Escolástica*, (Buenos Aires: La Espiga de Oro, 1945), 31. Aquí hace referencia en una nota a la siguiente cita de Santo Tomás: “Pertenece a la esencia de lo bello que con su vista o conocimiento se aquiete el apetito” (*Sum. Theol.* I-II, q. 27, a. 1, ad 3).

³ Jacques Maritain, *Arte y Escolástica*, 34.

La visión estética no ocurre antes del acto de la abstracción, ni durante el acto, ni justo después de él. Ocurre al final de la segunda operación del intelecto, esto es, en *el juicio*.⁴

La *visio* estética surge como la culminación y compleción de un conocimiento intelectual en su nivel más complejo.⁵

Ver estéticamente un objeto significa mirar su estructura física y metafísica tan exhaustivamente como sea posible, en todos sus significados e implicaciones, y en sus relaciones proporcionales a su propia naturaleza y a sus circunstancias accidentales. Significa un tipo de *razonamiento sobre* el objeto, escrutándolo en detalle y en profundidad. Solo entonces se lo puede apreciar en su armonía y estructura formal.⁶

Ante semejante panorama, resulta fundamental preguntarse: ¿qué enseñó realmente Santo Tomás sobre el conocimiento estético? Conviene precisarlo y distinguir entre lo que el Aquinate escribió y lo que sus intérpretes desarrollaron a partir de sus propios esquemas de pensamiento. Dicho esto, queda establecido el objetivo de este escrito: presentar lo que se podría denominar la doctrina de Santo Tomás acerca del conocimiento estético.

3. Santo Tomás y el conocimiento estético

Es importante advertir que Santo Tomás no abordó el tema estético de modo sistemático, sino que su pensamiento acerca de la belleza es preciso recogerlo de distintos pasajes de su obra en los que, con ocasión de otro tema, trae a colación la belleza para ilustrar o profundizar algún aspecto de lo tratado. Por lo tanto, lo

⁴ “We are thus compelled to come to the following conclusion. Aesthetic seeing does not occur before the act of abstraction, nor in the act, nor just after it. It occurs instead at the end of the second operation of the intellect -that is, *in the judgment*”. Umberto Eco, *The Aesthetics of Aquinas* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 196.

⁵ “The aesthetic *visio* comes to birth as a culmination and completion of intellectual knowledge at its most complex level”. Umberto Eco, *The Aesthetics of Aquinas*, 201.

⁶ “Looking at an object aesthetically means looking at its structure, physical and metaphysical, as exhaustively as possible, in all its meanings and implications, and in its proportionate relations to its own nature and to its accidental circumstances. It means, that is, a kind of *reasoning about* the object, scrutinizing it in detail and in depth. Only then can it be appreciated in its harmony and its formal structure”, *Ibid.*, p. 196.

que se expone a continuación es una sistematización de dichos pasajes, en cuanto tienen relación con el conocimiento de la belleza. Corresponderá al final de esta exposición hacer una valoración de dicha enseñanza.

a) La distinción entre bien y belleza

Iniciamos este recorrido considerando que la referencia al conocimiento como aspecto esencial para comprender la belleza es parte integral de un desarrollo muy importante en la reflexión de Santo Tomás sobre la distinción entre bien y belleza.

Santo Tomás de Aquino recibió las lecciones de San Alberto Magno, quien comentaba la obra del Pseudo-Dionisio, *Los nombres divinos*⁷. Dionisio aborda la belleza como un nombre divino, en cuanto Dios es causa de la *claritas* y la consonancia de todo. Al presentar dicho nombre, Dionisio utiliza cuatro términos: bello, belleza, amor y amado. Esto revela el estrecho vínculo entre lo bello y lo bueno, aunque el propio Dionisio no establece distinciones al respecto.

En su comentario, San Alberto Magno sí aborda explícitamente la distinción entre lo bello y lo amable, y lo bello y lo *honestum*.⁸ En la cuestión disputada en que trata esta última distinción, San Alberto propone la *cuasi* diferencia específica que distingue lo bello de lo *honestum*. Mientras el bien en general atrae, el bien *honestum* atrae por sí mismo, y la belleza, atrayendo también por sí misma, se diferencia del bien *honestum* en cuanto que es esplendor de la forma sobre las partes proporcionadas y determinadas de la materia. Recogemos esta definición, en la que se verá la intención de San Alberto de expresar lo propio de lo bello en la cosa en sí misma:

lo bello en su *ratio* contiene tres cosas: el esplendor de la forma sustancial o accidental sobre las partes

⁷ Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras Completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007).

⁸ No existe una traducción adecuada del término *honestum* al castellano, por lo que será preferible mantenerlo en el latín original, indicando brevemente que hace referencia al bien que atrae por sí mismo, en contraste con el bien útil y el bien deleitable.

proporcionadas y determinadas de la materia, como cuando se dice bello al cuerpo por el resplandor de su aspecto sobre los miembros proporcionados. Y esto es como la diferencia específica⁹ que realiza plenamente la *ratio* de lo bello; segundo, es que atrae hacia sí el deseo, y esto lo tiene en cuanto es un bien y un fin; tercero, que congrega todas las cosas, y esto lo tiene de parte de la forma, cuyo resplandor hace lo bello.¹⁰

Esta es la reflexión estética que recibió Santo Tomás mientras era estudiante de San Alberto. Cuando el joven Aquinate escribe su primera obra sistemática, el *Comentario a las Sentencias*, aborda por primera vez la distinción entre el bien y la belleza. Aquí, parece seguir a San Alberto, pues propone de modo breve que:

la belleza no tiene *ratio* de apetecible sino en cuanto está incluida en la *ratio* de bien: así también es apetecible lo verdadero. Pero según su propia *ratio* tiene *claritas* y las cosas dichas, que tienen semejanza con lo propio del Hijo.¹¹

«Las cosas dichas» son la proporción y la *magnitudo*, las cuales, junto a la *claritas*, son los rasgos del Hijo que permiten que se le llame Belleza. Proporción, magnitud y *claritas* serían, en esta primera formulación, los aspectos formales propios de la belleza, que permitirían distinguirla del bien.

La segunda vez que Santo Tomás distingue bien y belleza, en su obra *De veritate*, explica que apetecer el bien, la paz y la belleza no implica apetecer cosas distintas. Todo ama lo bello por ser *modificatum* y *specificatum*. Sin embargo, Santo Tomás precisa que esto pertenece también a la esencia de lo bueno. La distinción entre bien y belleza en este pasaje proviene del bien, ya que el bien añade un orden de lo perfectivo a otro: “*ordinem perfectivi ad alia*”.¹² No se dice más sobre esta distinción en este pasaje.

⁹ «et hoc est quasi differentia specifica complens rationem pulchri», dice San Alberto.

¹⁰ Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co. Traducción propia.

¹¹ Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, ad 4. Todas las obras de Santo Tomás están recuperadas de <https://www.corpusthomicum.org/> y la traducción es propia.

¹² Cf. Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 12.

La tercera vez que Santo Tomás plantea esta distinción, en su propio *Comentario a los Nombres divinos*, establece un hito definitorio en su reflexión:

Aunque lo bello y lo bueno sean lo mismo en el sujeto, porque tanto la *claritas* como la consonancia se contienen bajo la *ratio* de lo bueno, difieren según la *ratio*: pues lo bello añade a lo bueno el orden a la potencia cognoscitiva.¹³

Este pasaje es fundamental debido al cambio que presenta sobre la *ratio* de la belleza tanto respecto de San Alberto como de sus propios textos anteriores. Se trata de una toma de postura nueva, con dos afirmaciones cruciales. Primero, que la consonancia y la *claritas* también pertenecen a la *ratio* de lo bueno. Ratifica esto al afirmar que la conmensuración pertenece al bien, y que la salud y la belleza son conmensuraciones.¹⁴ Por eso, lo bello y lo bueno son lo mismo en el sujeto. Con esta afirmación, la belleza perdería la exclusividad respecto de la *claritas* y la proporción. Por lo tanto, estas características por sí solas ya no pueden indicar la *ratio* propia de la belleza, como lo afirmaba explícitamente San Alberto. Santo Tomás ya había expresado el vínculo del bien con la consonancia y con la *claritas* en otros pasajes.¹⁵ Por lo tanto, este pasaje muestra que Santo Tomás ya expresa de modo explícito que la *claritas* y la proporción son también propias de la *ratio* del bien. Se distancia así de San Alberto, quien atribuía a ellas la *ratio* propia de lo bello, y, por lo tanto, la diferencia específica con lo bueno.

La segunda afirmación plantea una solución para la distinción entre el bien y la belleza: lo propio de la *ratio* de la belleza es su ordenación a la potencia cognoscitiva. Si bien la *claritas* y la proporción son fundamentales para la belleza, no son suficientes para definir su *ratio*. Se requiere un elemento adicional para terminar de perfilar dicha *ratio*: el orden a la potencia cognoscitiva. Se podría afirmar que la belleza es la *claritas* y la consonancia

¹³ Santo Tomás de Aquino, *In De div. nom.*, n. 356.

¹⁴ Cf. *Allí mismo*, n. 589.

¹⁵ Por ejemplo, aquí vincula la *claritas* al bien: «quia in creaturis quae suum ordinem servaverunt, et divina bonitas clarius resplendet, et decoris ornatus immutatus non est» Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 2, pr.

ordenada al conocimiento, reconociendo así en la referencia al conocimiento un elemento constitutivo de la belleza. Este pasaje representa un momento muy importante en la categorización de la belleza en Santo Tomás. Andereggen afirma categóricamente que este punto solo basta para “confirmar la originalidad de la captación de la belleza en la *Expositio*”.¹⁶ Según Menéndez y Pelayo, esta distinción es fundamental en la historia de la estética occidental.¹⁷

El siguiente hito en la reflexión de Santo Tomás es la *Suma Teológica*. Dos pasajes son importantes, los cuales, en cierto sentido, desarrollan y explican lo que fue solo enunciado en el *Comentario a los Nombres divinos*. En un primer pasaje, Santo Tomás trata nuevamente la cuestión de la relación entre bien y belleza al preguntarse si el bien es solo causa final o quizás también causa formal.¹⁸ Allí afirma nuevamente que bien y belleza se identifican en el sujeto, y que la diferencia entre el bien y lo bello radica en la referencia de cada uno a diferentes potencias: el bien a la potencia apetitiva y la belleza a la cognoscitiva. El bien, referido al apetito, es causa final, y la belleza, referida al conocimiento, es causa formal.

¹⁶ «Para confirmar la *originalidad* de la captación de la belleza en la *Expositio* —a pesar de lo que sostienen algunos— expliquemos brevemente un pasaje decisivo en ese sentido: [cita el texto] Dionisio, como el mundo griego en general, prácticamente considera sin una distinción neta el bien y la belleza. Su tratamiento explícito y largo del tema, sin embargo, supone ya en su concepción una especificidad que será desarrollada por el Aquinate, quien presenta en este pasaje su distinción última, no fundada en el sujeto en el que coinciden, como por otra parte las otras propiedades últimas del ser (uno, algo, verdad...), sino en “razones” distintas», Ignacio Andereggen, *La metafísica de santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*, (Buenos Aires: Educa, 1989), 161.

¹⁷ «La confusión, visible en el Areopagita, entre los conceptos de hermosura y de bien, ya identificados o no bien discernidos muchas veces por los platónicos, desaparece o se va aclarando en la escolástica de la Edad Media, principalmente en Santo Tomás. Con declarar que el bien y la belleza, aunque sean una misma cosa en el sujeto, se distinguen racionalmente quedaba de hecho consolidada la independencia de la estética como ciencia distinta de la ética. Increíble parece que algunos modernos [...] hayan mostrado tanto empeño en [...] confundir lo bello con lo amable, y a atribuir a la voluntad lo que el gran maestro dominico atribuye tan claramente a la potencia cognoscitiva», Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, (Madrid: Colección de Escritores Castellanos, 1909) Tomo I, 242-3.

¹⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I*, q. 5, a. 4, arg. 1.

Santo Tomás verifica este aspecto propio de la belleza recurriendo a la célebre definición nominal: “*pulchra enim dicuntur, quae visa placent*”,¹⁹ y luego la fundamenta, elaborándola: después de indicar que la proporción es un elemento esencial de la belleza, señala que dicha proporción se verifica en el placer que produce la belleza en los sentidos.²⁰ La proporción de la belleza no es solo la de las propias partes del objeto bello, sino también la que se produce entre el conocedor y lo conocido. Para finalizar la argumentación, señala Santo Tomás que la semejanza corresponde a la forma y, por ende, lo bello corresponde propiamente a la *ratio* de causa formal. Es decir, el placer que proviene de la proporción está relacionado a la unidad entre el conocedor y la forma conocida: la asimilación entre lo conocido y el conocedor, debido a la semejanza entre ambos.

El segundo pasaje fundamental de la *Suma Teológica* está en el texto en que Santo Tomás se pregunta si el amor es solo del bien, y parece que no, pues también se ama la belleza.²¹ Al explicar el amor, confirma Santo Tomás una vez más la presencia de la proporción en el bien, pues para cada uno es bueno lo que le es connatural o proporcionado.²² Al exponer la relación entre bien y belleza, afirma que son idénticos en el sujeto, pero difieren según la *ratio*. Bien y belleza comparten la capacidad de aquietar el apetito. Mientras que el bien aquietta el apetito en general, a la *ratio* de lo bello corresponde a aquello en cuyo aspecto o cognición se aquietta el apetito. Esto parece afirmar que la belleza pertenece al género común del bien (lo que aquietta el apetito) pero tiene como propio ser aquello en cuyo aspecto o cognición se aquietta el apetito. Esto se puede confirmar en la afirmación de que lo bello añade a lo bueno cierto orden a la potencia cognoscitiva: el bien se dice *simpliciter*, que complace el apetito; lo bello se dice de

¹⁹ «Las cosas bellas son aquellas que, al ser vistas, causan placer». Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I*, q. 5, a. 4, ad 1.

²⁰ La relevancia de este uso de la proporción hizo que Eco considerase que la belleza consistía principalmente en esta proporción, desarrollando la idea de que la belleza se constituía en el conocimiento de la misma.

²¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 27, a. 1, arg. 3.

²² Cf. *Ibid.*, I-II, q. 27, a. 1, co.

aquello cuya aprehensión place.²³ Este pasaje aporta también una reflexión sobre los sentidos que participan en la percepción estética. Santo Tomás sostiene que no decimos que los olores o sabores son bellos, sino que nos parecen bellos los objetos que percibimos por el oído y la vista, puesto que estos sentidos son los «más cognoscitivos» y los que «más sirven a la razón».²⁴ Aunque se pueda cuestionar esta categorización de los sentidos que perciben la belleza, queda claro, por la argumentación, que la belleza es particularmente afín a la inteligencia.

Hasta aquí los pasajes en los que Santo Tomás distingue el bien y la belleza. Se puede percibir cómo se consolida la esencial orientación de la belleza al conocimiento, y particularmente a la inteligencia, puesto que, entre los cinco sentidos, son solo los más «inteligenciados» los que son apropiados para la percepción estética.

En el tratamiento que Santo Tomás da al amor por la belleza, se constata lo recientemente dicho. En este tratamiento, se va perfilando que el conocimiento, en particular la visión, es fundamental para dicho amor. Lo afirma en el *Sent. Ethic.*: “ser placentero a los ojos de otros pertenece a la *ratio* de la belleza”.²⁵ También expresa un deseo propio del sentido: “si los ojos pudiesen pedir, desearían ver bellos colores, y los oídos, sonidos dulces”.²⁶ Pero quizás el pasaje más relevante para indicar esto sea un texto del *Comentario a los Salmos*, donde Santo Tomás expone con mayor hondura el deseo de lo bello, íntimamente ligado al deseo de conocer.

Desde la confianza de la oración brota la exposición de lo más íntimo del orante: el deseo de habitar la morada divina para «ver el deleite», según la expresión bíblica, que Santo Tomás interpreta como el deseo de ver la belleza de Dios. Este deseo es uno, por la perfección de la causa, afirma Santo Tomás. El amor divino hace que todo el ser humano tienda a Dios sin vacilación. A esto añade Santo Tomás la intensidad del amor, la cual presenta como un

²³ Cf. *Ibid.*, q. 27, a. 1, ad 3.

²⁴ «maxime cognoscitivi» y «rationi deservientes», son las expresiones originales.

²⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 1, l. 13, n. 10.

²⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Ps.*, 36, n. 3. Es un texto original de Orígenes.

aguijón y un fuego. Y luego, la intención: para ver. Santo Tomás procede a describir lo que se desea ver, y propone tres elementos, entre los cuales el primero es la belleza.²⁷ Santo Tomás centra su definición de belleza en la formalidad divina: “La suma belleza está en Dios mismo, pues la belleza *consistit in la formositas*, y Dios es la forma misma que informa todo”.²⁸ El rol de la forma en este texto es capital: el hombre desea ver la forma de las cosas, y principalmente la forma que informa todo. Así, Santo Tomás expresa con máxima radicalidad el deseo íntimo de la belleza que tiene el ser humano, orientado a las formas de las cosas, pero principalmente a la causa de toda belleza y la belleza suprema, Dios.

Las otras dos cosas que desea el ser humano son: las cosas deleitables, es decir, la bondad de Dios en la cual se halla el sumo deleite, y la disposición de las cosas, por lo cual es muy deleitable tener la ciencia de todas las cosas del mundo. Este texto parece presentar una primacía de la belleza sobre el bien y el orden (y la ciencia), que podría tener mucho fruto elaborar, pero que Santo Tomás no desarrolla aquí. El núcleo de lo dicho en este texto está ratificado por otros: es imposible ver a Dios y no amarlo, porque todos aman la belleza, y la belleza máxima es Dios.²⁹ La visión de la belleza de Dios enciende totalmente el afecto para el amor divino. De la perfecta visión se sigue el perfecto amor. Esta visión es un tipo de unión con Dios, que Santo Tomás describe en otro pasaje como la «*gloria fruitionis*», unión por la gloria de la fruición³⁰ y alegría de los elegidos.³¹

En los pasajes reseñados podemos constatar que, al explorar el deseo del conocimiento del ser humano inscrito en la estructura misma del conocimiento sensorial, pero particularmente en el ámbito intelectual, se percibe como rasgo radical del deseo propio del conocimiento su fundamental orientación hacia la belleza.

²⁷ Las otras dos cosas deseadas son: segundo, el bien; y tercero, la disposición de las cosas.

²⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Ps.*, 26, n. 3.

²⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.

³⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Rom.*, cap. 1, l. 1.

³¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comp. th.*, lib. 1, cap. 241, co.

b) Textos dedicados al conocimiento de la belleza

A continuación, presentamos otros textos en los que Santo Tomás trata explícitamente la relación entre el conocimiento y la belleza. Santo Tomás se expresó en términos del conocimiento sensorial y racional, por lo que conviene sistematizar lo que nuestro autor expresó respecto de ambas dimensiones.

• *Belleza y conocimiento sensorial*

Santo Tomás retoma la idea aristotélica de que, a mayor belleza en el objeto, más perfecta la visión, la cual tiene una referencia al conocimiento sensorial, al sentido de la vista. La primera vez que se refiere a este texto aristotélico, explica que la aprehensión puede ser causa de deleite de dos modos. El primero, cuando existe correspondencia entre la cosa aprehendida y el sujeto que aprehende. Sin embargo, en este modo también puede surgir tristeza si no existe correspondencia con el bien del sujeto, como cuando uno ve al enemigo que está a punto de atacarnos. El segundo modo se da por la aprehensión misma: uno se deleita no por la correspondencia entre el sujeto y lo aprehendido, sino por la aprehensión misma. La aprehensión *per se* no produce tristeza alguna.³² Por lo tanto, la aprehensión *per se* solo produce delectación, y esta puede variar en intensidad dependiendo de si la aprehensión es más perfecta y más acorde con aquello que nos causa placer. De esta manera, la visión perfectísima y, por lo tanto, más placentera, es aquella que está óptimamente dispuesta a percibir lo más bello que puede ser visto.³³ Con esta afirmación suprime el subjetivismo estético, ya que la belleza está en el objeto, y su belleza es la causa de la perfección de la visión. La operación perfectísima del sentido se encuentra óptimamente dispuesta a lo más bello posible. Este texto es importante porque indica un deleite propio del conocimiento *per se*, que se vincula específicamente a la belleza.³⁴

³² «Apprehensio autem, per se loquendo, nullo modo potest tristitiam facere», Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 3, a. 3, qc. 2, co.

³³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 3, a. 3, qc. 2, co. Cf. también: *Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 2.

³⁴ Podría ser de la verdad también, pero en este texto, Santo Tomás refiere solo a la belleza.

En el *De veritate*, Santo Tomás distingue, como hará en la *Suma Teológica*, entre el apetito natural (sin aprehensión, como una roca tiende hacia abajo), el apetito sensual y el apetito racional (voluntad). El objeto del apetito sensual es la cosa en cuanto conveniente o deleitable, mientras que el de la voluntad es el bien absolutamente. La voluntad y la sensualidad son apetitos distintos, pues uno desea el bien mismo, mientras que el otro desea una cosa buena. En ese pasaje explica Santo Tomás que el objeto propio de la sensualidad es lo bueno o conveniente para el que siente en dos sentidos: primero, la comida y la bebida es buena para el *esse* mismo del que siente; segundo, un color bello es conveniente a la vista para ver, y un sonido moderado al oído para oír.³⁵ Este texto establece una relación entre la proporción del objeto y la capacidad de proporción del sentido.

Santo Tomás niega que los animales sean capaces de aprehender la belleza,³⁶ lo que vincula este ejemplo con la relación entre el conocimiento sensorial y el intelectual, aunque no se desarrolla completamente. Los sentidos de los hombres difieren de los de los animales, pues en el ser humano, los sentidos se deleitan en aquello en lo que se deleita su inteligencia. Sin embargo, por otro lado, la conveniencia entre los propios sentidos y la belleza está muy explícitamente planteada aquí: la belleza visible es conveniente a la vista, y la belleza audible al oído.

En el *Comentario al De anima*, Santo Tomás aborda la ruptura de la proporción entre el sentido y el objeto sensible. Ilustra esta relación de proporción con un ejemplo del ámbito musical: al pulsar muy fuerte las cuerdas, se destruye la armonía y el tono del instrumento, que se basa en una proporción. Del mismo modo, exponer el sentido a un objeto que excede su ámbito de percepción del sentido resulta en la destrucción de la proporción del sentido, corrompiéndolo.³⁷ Esta proporción del conocimiento en general está ejemplificada aquí con la proporción propia de la belleza musical.

³⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 25, a. 1, co.

³⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I*, q. 91, a. 3, ad 3. También en: *ST II-II*, q. 141, a. 4, ad 3.

³⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Sent. De anima*, lib. 2, l. 24, n. 6.

En la *Suma Teológica*, como hemos observado, la referencia al conocimiento sensorial es fundamental para definir la belleza en su orientación a la potencia cognoscitiva.³⁸ En el pasaje referido, Santo Tomás define la proporción de la belleza como la relación proporcional entre el sentido y la cosa, haciendo referencia al conocimiento sensorial en general: el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí. Esto es muy importante, ya que destaca el placer propio de la belleza: el placer de la potencia cognoscitiva que encuentra en la proporción del objeto conocido algo semejante a sí misma. Luego, partiendo del sentido, Santo Tomás generaliza este principio a todo conocimiento: “*Nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva*”. Así, señala una característica propia de todo conocimiento, aplicada específicamente al conocimiento de la belleza: la proporción entre la potencia cognoscitiva y lo conocido, y el conocimiento como la asimilación de la forma.

Según Eco, este pasaje marca un hito en el pensamiento de Santo Tomás, al evitar una supuesta objetivización excesiva de la belleza. Sin embargo, la interpretación de Eco, al traducir “*consistit in*” de manera particular,³⁹ imprime una carga que parece excesiva: para él, la belleza está principalmente en la proporción entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Sin embargo, este énfasis no corresponde a la manera de entender la proporción en la belleza en toda la doctrina de Santo Tomás.

Como hemos examinado en el pasaje anterior de la *Suma Teológica* en el que Santo Tomás aborda este problema, desarrolla

³⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.

³⁹ «At this point we should be able to give a sharper reading of the sentence “*pulchra sunt quae visa placent*” (“those things are beautiful which please when they are seen”). It is no accident that it should appear as something novel, disconcerting, and unusual in the context of Scholastic language; it can undoubtedly be seen as a bold attempt to counter an excessively objectivist conception of beauty which obscured its true nature. But the fact remains that in solving one problem this expression created others. Aquinas relegated it to a *responsio* (*ST*, I, 5, 4 ad 1), throwing it out casually as if it were totally plausible and a foregone conclusion (“*pulchra enim dicuntur quae visa placent*”; emphasis added). But it can come to seem imprecise or profoundly allusive, or cleverly elliptical. We may even be inclined to the view that Aquinas himself gave no great weight to it and threw the remark out lightly. But even if this were so, it would acquire importance in the context of his system as a whole», Eco, *The Aesthetics of Aquinas*, 55.

lo dicho anteriormente, indicando que lo propio de lo bello es ser aquello en cuyo aspecto o conocimiento se aquieta el apetito. En este núcleo de la distinción se incluye también la saciedad, con una expresión muy semejante a "*quae visa placent*": "*pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*".⁴⁰ El término "*ipsa*" aquí hace referencia a lo mismo que fue planteado en la aprehensión "*per se*" expuesta en el *Comentario a las Sentencias*. Como vimos, una vez expresada la *ratio* propia de la belleza, Santo Tomás desarrolla lo dicho con referencia a los sentidos, indicando el lugar especial que la vista y el oído tienen en la percepción de la belleza.⁴¹ Santo Tomás no desarrolla por qué la vista y el oído serían máximamente cognoscentes, ni particularmente al servicio de la razón. Por otro lado, no ilustra la manera cómo en el conocimiento estético se da el paso de los sentidos a la razón y/o inteligencia.

La continuidad entre sentidos e intelecto respecto de la belleza se expresa en distintos pasajes, como hemos observado: los ojos desean bellos olores y los oídos dulces sonidos.⁴² Ya sea en el amor hacia una mujer o en la amistad, el placer que provoca a la vista la belleza del otro es fundamental.⁴³ Por eso la belleza corporal se convierte en un añadido a la felicidad, ya que te hace agradable a los ojos de los demás, lo cual corresponde a la *ratio* de la belleza.⁴⁴ Sin embargo, este tema preciso del papel de los sentidos en el conocimiento de la belleza, que ha sido identificado como intelectual, no está descrito en la obra de Santo Tomás.⁴⁵

⁴⁰ Santo Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 27, a. 1, ad 3.

⁴¹ Aristóteles también afirmaba que la vista era el sentido más amado porque más cantidad de información (conocimiento) ofrecía, y verificaba en el amor a la vista la verdad de que naturalmente nos gusta conocer.

⁴² Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Ps.*, 36, n. 3.

⁴³ Cf. *Sent. Ethic.*, lib. 9, l. 14, n. 1.

⁴⁴ Cf. *Allí mismo*, lib. 1, l. 13, n. 10.

⁴⁵ Maritain insiste en esto: «Este problema de la percepción de lo bello por la inteligencia que usa de los sentidos como de instrumentos merecería un análisis más profundo, que muy raras veces, a nuestro parecer, ha tentado la sutileza de los filósofos», Maritain, *Arte y Escolástica*, 163, nota 56.

- **Belleza y conocimiento racional/intelectual**

En tres pasajes, Santo Tomás señala que la belleza es algo que se conoce mediante el intelecto, y, además, afirma que es por esta razón que los animales no pueden aprehender la belleza, a diferencia del ser humano. Con esto se indica que el conocimiento sensorial por sí mismo no percibe la belleza, aunque se haya expresado de ese modo. En el caso del ser humano, queda claro que es a través del conocimiento sensorial que la inteligencia percibe la belleza.

En dos pasajes, y explícitamente comparando al hombre con los animales, Santo Tomás sostiene la exclusividad del ser humano en cuanto al conocimiento estético, por ser un conocimiento intelectual y, además, gratuito. En el primero, al reflexionar sobre la postura erguida del hombre, resalta su estatus único. La cabeza erguida y la concentración de los sentidos en ella muestran que está principalmente dispuesta para conocer lo inteligible y llegar a la verdad. En los animales los sentidos son para deleitarse en torno al alimento y lo sexual. En el ser humano, en cambio, son también para el puro conocimiento. Solo él se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Esto supone el conocimiento intelectual: el hombre conoce las cosas celestes y terrestres para, a partir de todo lo inteligido, alcanzar la verdad.⁴⁶ Además, siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás define la vista como el más sutil de los sentidos, que muestra muchas diferencias. Esto es relevante pues afirma que los sentidos humanos son cualitativamente distintos a los de los animales, siendo su distintivo, el conocimiento de la verdad.

En otro pasaje, al hablar de la templanza, señala Santo Tomás que los animales se deleitan en cosas destinadas a conservar su naturaleza. Sin embargo, los seres humanos se deleitan también en cosas que van más allá de eso, como el sonido bien armonizado.⁴⁷

⁴⁶ Cf. «solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam», Santo Tomás de Aquino, *ST I*, q. 91, a. 3, ad 3.

⁴⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 141, a. 4, ad 3.

En un tercer pasaje, Santo Tomás indica de manera menos explícita, pero con consideraciones valiosas su afirmación sobre la percepción estética a través del intelecto. En este contexto discute cómo abordar la percepción sensorial cuando algo es percibido como dulce por algunos y amargo por otros. La respuesta es que se debe tomar la percepción de los sanos por medida. La parte relevante de este pasaje, en relación con la belleza, es que luego transfiere este criterio del conocimiento sensorial a lo percibido por el intelecto, dentro de lo cual sitúa la belleza: lo que es evidente en la cognición de los sentidos, se dice similarmente del bien y del mal, de lo bello y feo, y de modo semejante de todas las cosas que son conocidas por el intelecto.⁴⁸ Aunque el ejemplo que presenta es explícito en relación con el bien, puede aplicar igualmente a la belleza: si alguien percibe intelectualmente algo como bello y otros como feo, debe prevalecer el juicio de aquellos en que no hay alguna corrupción según el intelecto, ya sea por una costumbre, una afección perversa u otro factor semejante. Es decir, también la percepción estética de un individuo puede estar distorsionada, y el hecho de que algo le parezca bello, no necesariamente significa que lo sea. La afirmación explícita de que la belleza se percibe por el intelecto contrasta con las percepciones puramente sensoriales.

Este pasaje también descarta una interpretación subjetivista de la percepción estética. El «*quae visa placent*» no es subjetivista por hacer referencia a los efectos en un sujeto cognoscente, sino que está referido a una «*recta ratio*» y una «*recta perceptio*», tal como se indicada aquí. El sentido mismo tiene una «*debita proportio*» consigo mismo indicada por el sentido sano. Este pasaje, además, tiene un valor adicional: contiene en germen una reflexión sobre la formación del gusto estético. Lo dicho aquí se confirma en otro pasaje en el que Santo Tomás presenta la necesidad de cierta disposición moral para el conocimiento de la belleza. Al menos la belleza de Dios, no se puede ver sin un corazón puro.⁴⁹ Si no limpias el cristal de tu intelecto por medio de las obras, la deseada belleza no aparece.

⁴⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *In Metaph.*, lib. 11, l. 6, n. 6-7.

⁴⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Catena in Lc.*, cap. 24, l. 2.

El conocimiento intelectual de la belleza se ratifica en la afirmación de la percepción de la belleza propia de la honestas, que es una belleza espiritual: la percepción de la proporción de los actos y palabras según la recta ratio de la razón es una percepción intelectual de una proporción inmaterial.⁵⁰

En las afirmaciones sobre el fin último del ser humano, que para Santo Tomás es la visión divina, es mucho más explícita la percepción intelectual de la belleza incorpórea. Santo Tomás recurre con frecuencia a un pasaje bíblico para ilustrar esta visión: «verán al rey en su belleza», que se refiere a la visión de la gloria de Dios.⁵¹ Los santos verán la gloria de la naturaleza divina. Santo Tomás desarrolla esto de modo más preciso en el pasaje referido anteriormente del *Comentario a los Salmos*: lo primero que uno desea en la visión de Dios es la belleza,⁵² por su *formositas* eminente. Además, se desean dos cosas: la bondad de Dios y la disposición de las cosas. En este punto, queda reafirmado el carácter de causa formal de la belleza. El conocimiento está radicalmente orientado hacia la forma, y el conocimiento supremo se ordena a la forma suprema que informa todas las cosas. Aquí, forma y belleza se identifican en la expresión *formositas*. Dado que a más bello es el objeto, más perfecta es la visión, no hay acto más perfecto que la contemplación del ser más bello: Dios. Esta visión además está intrínsecamente ligada al amor: es imposible ver a Dios y no amarlo,⁵³ pues todo lo bello es amado.

El conocimiento de lo bello es bello en sí mismo: la visión corporal más bella es la que se orienta al objeto más bello posible.⁵⁴ Por eso, afirma Santo Tomás que la máxima belleza de la naturaleza humana se sustenta en el esplendor de la ciencia: "*maxima pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae*".⁵⁵ Es decir, el ser humano alcanza su máxima belleza en la visión del objeto más bello posible, que es Dios. En esto consiste para el

⁵⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 145, a. 2, ad 1.

⁵¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Io.*, cap. 17, l. 6.

⁵² Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Ps.*, 26, n. 3.

⁵³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.

⁵⁴ «sicut et pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu iacentium», Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 18, a. 1, co.

⁵⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *De malo*, q. 4, a. 2, arg. 17.

hombre su manera propia de «imitación de la belleza divina», que, según Santo Tomás, es el motivo por el cual todo fue creado. Esta idea también se expresa de otro modo: la belleza está esencialmente y *per se* en la vida contemplativa, pues es un acto de la razón, a la cual le corresponde de modo esencial la luz manifestadora (*claritas*) y el ordenar las cosas según la debida proporción.⁵⁶ Si el conocimiento es una asimilación de lo semejante, es en el conocimiento de la belleza donde la razón esencialmente se reconoce a sí misma. Es por eso que lo que más desea el ser humano es conocer la belleza divina: la razón infinita que es luz y orden infinitos.

Santo Tomás aborda la naturaleza propiamente intelectual del conocimiento estético en los pasajes en los que reflexiona sobre el conocimiento angélico de la belleza. En particular, al examinar la palabra “querubín”,⁵⁷ que indica cierta sobreabundancia de ciencia, él la describe como “plenitud de ciencia”. Esta plenitud consiste en la perfecta visión de Dios, la recepción plena de la *claritas* divina, y la contemplación, en el mismo Dios, de la belleza del orden de las cosas que derivan de Él.⁵⁸ La riqueza de una consideración así es enorme, aunque no existe desarrollo en este pasaje o en otros. Aquí la visión es de la *claritas* divina, pero dicha *claritas* está íntimamente ligada al orden de las cosas que derivan de ella. Además, se emplea el término “contemplar”, que podría indicar un elemento propio del conocimiento estético,⁵⁹ aunque no se explore en este pasaje.

Queda claro que la vocación última del ser humano apunta hacia una visión semejante. Otros dos pasajes relacionados al

⁵⁶ «La belleza, como ya dijimos, se sustenta cierta claritas y la debida proporción. Pero ambas se hallan radicalmente en la razón, a la cual pertenece la luz que manifiesta y ordenar la proporción debida en los otros. Por eso en la vida contemplativa, que se sustenta un acto de la razón, se halla la belleza *per se* y esencialmente», Santo Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 180, a. 2, ad 3.

⁵⁷ Ya había indicado que «serafín» significa sobreabundancia de caridad, y su nombre significa «ardor» o «incendio». Se le aplican las cualidades del fuego.

⁵⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I*, q. 108 a. 5, ad 5.

⁵⁹ «Contemplar» es el acto de la vida contemplativa, que es el fin del hombre. En otro pasaje está vinculado a la verdad. Aquí está presentado el problema de la relación entre belleza y verdad. «Quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis», Santo Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 180, a. 2, co.

conocimiento angélico de la belleza se refieren al conocimiento de su propia belleza y tienen un carácter moral, pues abordan la causa del primer pecado. El primer pecado del ángel fue por la consideración de su propia belleza.⁶⁰ En el tratado *De malo*, Santo Tomás señala que hay tres modos de inducir al pecado: el diablo que persuade, el mundo y la carne que atraen. El demonio no fue persuadido por otro, ni atraído por la carne (que no posee), ni por las cosas sensibles del mundo (que no necesita). Fue atraído por la belleza de su propia naturaleza. Se expresa así el tremendo poder atractivo que tiene la belleza para el conocimiento y la voluntad.⁶¹

La diferencia entre el conocimiento angélico y el humano reside en la participación de los sentidos y el discurso racional. Sin embargo, el conocimiento angélico sirve como un paradigma del conocimiento intelectual humano, en cuanto que comparte el carácter de sujeto cognoscente intelectual creado. Además, la visión beatífica del ser humano y el conocimiento angélico están íntimamente emparentados. Sin embargo, Santo Tomás no desarrolla a fondo la semejanza y diferencia entre el conocimiento angélico y humano de la belleza.

Por último, para completar la doctrina de Santo Tomás sobre el conocimiento de la belleza, es crucial abordar cómo Dios conoce su propia belleza y la del mundo, según el Aquinate. Para Santo Tomás, Dios significa ver.⁶² Este ve su propia esencia, que es bella: Él es la esencia misma de la belleza y la bondad.⁶³ Su misma esencia divina es belleza en sí misma y su belleza se manifiesta como *claritas*, verdad, pureza y simplicidad, y perfección.⁶⁴

⁶⁰ «quia ex consideratione propriae pulchritudinis in peccatum ruit», Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 2, d. 5, q. 1, a. 3, co.

⁶¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *De malo*, q. 16, a. 2, ad 13.

⁶² «Nam Theos, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a theasthe, quod est considerare vel videre», Santo Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, lib. 1, cap. 44, n. 10.

⁶³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.

⁶⁴ Cf. «ipsa essentia eius est decor», *Super Iob*, cap. 40.

Además, la belleza de Dios es luz⁶⁵ y es la máxima *formositas*.⁶⁶ Allí está descrito el máximo conocimiento de la mayor belleza posible, pues solo Dios conoce perfectamente su propia esencia bella.

Por otro lado, en el ámbito trinitario, el Hijo es la imagen (engendrada, no creada) de su propia visión, y por eso es *splendor* de luz, y en ese sentido, visión de sí mismo. La primera afirmación sistemática de Santo Tomás sobre la belleza deriva de la consideración de la belleza del Hijo, el cual es la belleza perfectísima. Para explicarla, indica que el *splendor* del Hijo expresa su verdad, pues la verdad tiene *ratio* de *splendor*.⁶⁷ Es importante que relacione la belleza a la verdad, pues desde la tradición de Dionisio la identidad de la belleza ha sido desarrollada más con el bien. Esto puede deberse a que la tradición doctrinal relaciona al Hijo con la *species*. El Bien está relacionado al Espíritu Santo, por eso, la belleza en el Hijo está relacionada a la *claritas* que corresponde a la Palabra. Y, por otro lado, la *claritas* misma está ligada a la verdad.⁶⁸

Este *splendor* que representa el Hijo también constituye el arte del Padre.⁶⁹ tiene las *rationes* de todas las cosas.⁷⁰ En palabras de

⁶⁵ Cf. «Secundo quantum ad pulchritudinem, et sic Deus dicitur lux» Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 3, expos.

⁶⁶ «Summa pulchritudo est in ipso Deo, quia pulchritudo in formositate consistit, Deus autem est ipsa forma informans omnia», Santo Tomás de Aquino, *Super Ps.*, 26, n. 3.

⁶⁷ Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 1, d. 3, q. 2, a. 3, expos.

⁶⁸ «The emphasis on the cognitive aspect leads to a shift of the place of beauty, namely, in the direction of “truth”. Its closer connection with the true is reinforced by two factors. The first of these is the doctrinal tradition which, together with pseudo-Dionysius, conditioned Thomas’s discussion of the beautiful, that is, the appropriation of species or beauty to the second Person of the Trinity in Hilary of Poitiers. This appropriation suggested the closeness of beauty and truth, for the property “truth” is attributed to the Son by medieval thinkers [...]. When Thomas deals with the appropriation of species to the Son he adduces as an objection the fact that, according to Dionysius, the beautiful and the good include one another. [...] The notion of *claritas* is the second factor that reinforces the connection of the beautiful to the true, for “clarity” is identified by Thomas with “truth” and the knowability of things. It is described as “light”. The mark of light, both physical and spiritual, is that it makes things visible. It has the property of clarification (*manifestation*)», Jan Aertsen, *Medieval Philosophy*, (Leiden: E.J. Brill, 1996), 357.

⁶⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I*, q. 39, a. 8, co.

⁷⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.

Boecio: “en su mente bella está todo el mundo bello”.⁷¹ Como afirma Santo Tomás en el *De veritate*, Dios es la verdad de todo, ya que es su artífice.⁷² El Hijo encarna también la sabiduría; en Él reside la sabiduría que se expresa en la belleza del mundo.⁷³ Su sabiduría ordena todo armónicamente⁷⁴ y obra por amor a sí mismo, poseyendo la belleza perfecta y actuando para comunicar su semejanza.⁷⁵ Pues, según Santo Tomás, nadie crea algo que no sea bello, y todo ha sido creado para imitar la belleza divina.

En Él, que es el intelecto perfecto, se encuentra lo propio de la razón: manifestar la luz y ordenar proporcionadamente.⁷⁶ Por la tanto, Él es la causa de la consonancia y *claritas* de todo. Dios, como causa de toda *claritas* y *proportio*, obra con el propósito de entregar por participación aquello que posee perfectamente. Esta última parte expresa más el conocimiento de la belleza de Dios en cuanto artista, un tema que hemos excluido de nuestra consideración. No obstante, lo anterior es suficiente para consolidar la profundidad, sustentada en la naturaleza de Dios mismo, de la dimensión intelectual del conocimiento de lo bello.

4. Consideraciones finales

A partir de lo expuesto, podemos realizar las siguientes consideraciones:

- 1) Santo Tomás ha precisado aspectos fundamentales en la relación entre la belleza y el conocimiento que constituyen un aporte notable. Entre estos aspectos se incluye la orientación radical de la belleza hacia el

⁷¹ Cf. *Allí mismo*, lib. 2, pr.

⁷² Cf. «res naturales [...] sunt mensurate ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificata in intellectu artificis», Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, co. Lo confirma en la *ST I*, q. 27, a. 1, ad 3: «Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificata».

⁷³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Io.*, cap. 1, l. 4.

⁷⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *In De div. nom.*, n. 59. También: «Tertio, ponit ea quae pertinent ad sapientiam; et dicit quod ex Deo est *omnis sapientia*. Et quia sapientis est ordinare, subiungit: et *omnis ordo* et *omnis harmonia*, quae est convenientia ordinis». n. 650.

⁷⁵ Cf. *Allí mismo*, n. 352.

⁷⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 180, a. 2, ad 3.

conocimiento, con lo que se consolida su carácter formal. Además, se destaca el placer que la belleza otorga a los sentidos y a la inteligencia, así como su función perfeccionadora de las potencias intelectuales. También afirma la objetividad de la experiencia estética, considerando tanto los rasgos esenciales de la belleza en el objeto como los efectos en las potencias cognoscitivas y afectivas del hombre. La belleza se reserva de manera exclusiva para aquellos que son capaces de conocer intelectualmente, y la naturaleza humana está radicalmente orientada al conocimiento de la belleza. Esta orientación se manifiesta a través de una profunda «sed» de formas, siendo el deseo más profundo del ser humano dirigido particularmente hacia la forma más perfecta de todas, la divina. Estas afirmaciones constituyen un marco fundamental en el ámbito del conocimiento estético.

- 2) Sin embargo, aún queda pendiente un tratamiento más sistemático y detallado del estatus propio del conocimiento estético, que lo diferencia del conocimiento de la verdad. Resulta necesario explicitar epistemológicamente en qué consiste este conocimiento estético, estableciendo con precisión lo propio del conocimiento de la belleza. Santo Tomás abordó la necesidad de distinguir bien y belleza, pero no exploró la distinción entre verdad y belleza, distinción fundamental si lo propio de la belleza es orientarse a la *vis cognoscitiva*.
- 3) La afirmación del Aquinate sobre el carácter propiamente intelectual del conocimiento de la belleza es de suma importancia. Sin embargo, queda aún pendiente el desarrollo del rol de los sentidos (en el conocimiento sensorial en general, y específicamente en la vista y el oído) así como de las operaciones de la razón y el intelecto en el conocimiento de la belleza.
- 4) Frente a estos asuntos pendientes, desde mi punto de vista, quedan dos caminos a recorrer. En primer lugar, el

desarrollo de la relación entre la epistemología general de Santo Tomás y la doctrina del conocimiento estético. En segundo lugar, aportar elementos nuevos para un desarrollo que vaya más allá de lo propuesto por Santo Tomás. Ambas vías constituyen terreno nuevo, y es posible que la falta de desarrollo por parte de Santo Tomás en estos aspectos sea la causa de que las interpretaciones de Maritain y Eco tuviesen resultados contradictorios. Parece que Eco intenta transitar el primer camino al señalar que Santo Tomás no postula una intuición en los términos descritos por Maritain. Por otro lado, Maritain opta por el segundo camino y su enfoque parece ofrecer una mejor comprensión de la experiencia estética, en contraste con la propuesta de Eco. Sin embargo, un análisis más detallado de ambas propuestas excede el alcance de este escrito.

- 5) También queda pendiente desarrollar la cuestión sobre el conocimiento estético del singular. Una doctrina del conocimiento de la belleza podría resaltar el *actus essendi* de una manera especial, pues el placer propio de la «visión» de la belleza sucede en el acto mismo del conocimiento del singular. El valor existencial del conocimiento de la belleza es significativo, y se podría destacar mediante un estudio de lo que sucede en dicha experiencia estética, distinguiéndolo del juicio estético, que parece ser un proceso racional posterior. La doctrina del conocimiento del singular tiene sus peculiaridades en Santo Tomás, y sería valioso explorar cómo se aplica al conocimiento de la belleza.
- 6) Una línea de investigación podría centrarse en la doctrina de la visión beatífica⁷⁷ en Santo Tomás, teniendo en cuenta su distinción entre *ratio* e *intellectus*,⁷⁸ y tratar de establecer relaciones con la experiencia estética. La visión beatífica, siendo el fin último del ser humano, constituye una visión intelectual inmediata que causa

⁷⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, lib. 3, caps. 51-63.

⁷⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I*. q. 79, a 8, co.

placer. Este evidente parentesco con la experiencia estética, sucintamente descrita como «*quae visa placent*», ofrece rutas atractivas para la exploración.

- 7) ¿Qué es lo que sucede específicamente cuando conocemos lo bello? A pesar de todo lo aportado por Santo Tomás, la pregunta continúa interpelándonos.

Referencias

Aertsen, Jan A. 1996. *Medieval Philosophy*. Leiden: E. J. Brill.

Alarcón, Enrique, ed. 2019. *Corpus Thomisticum. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita*. Pamplona: Universitatis Studiorum Navarrensis. <https://www.corpusthomisticum.org/>.

Anderegg, Ignacio. 1989. *La metafísica de santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*. Buenos Aires: Educa.

Eco, Umberto. 1988. *The Aesthetics of Aquinas*. Cambridge: Harvard University Press.

Maritain, Jacques. 1945. *Arte y escolástica*. Buenos Aires: La Espiga de Oro.

Menéndez y Pelayo, Marcelino. 1909. *Historia de las ideas estéticas en España*. Madrid: Colección de Escritores Castellanos.

Pseudo Dionisio Areopagita. 2007. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Simon, Paulus, ed. 1972. *Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum, Super Dionysium de Divinis Nominibus*. Colonia: Aschendorff.

El autor es Doctor en Filosofía, Magíster en Teología y en Filosofía y teólogo por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es profesor a tiempo completo de la Universidad Católica San Pablo, y desde 2019, director del Departamento de Humanidades de la misma casa de estudios.



Reseña

Raúl Sacristán López, *Movidos por el amor. Estudio del dinamismo afectivo*, Madrid, Ediciones Universidad de San Dámaso, 2020, 204 pp.

 **María Soledad Paladino**

Universidad Austral (Argentina)

spaladino@austral.edu.ar

El afecto es una dimensión ineludible de la persona. Sin embargo, las coordenadas en que actualmente se lo comprende –sea en el ámbito de la filosofía o de la psicología moderna– dificultan una inteligencia adecuada que haga justicia a esta realidad antropológica. En esta obra, sobre las huellas del pensamiento clásico y de modo particular de Santo Tomás, el autor se propone mostrar que la dinámica afectiva es una clave antropológica esencial con capacidad para integrar la compleja realidad humana. El libro tiene dos partes. En la primera se presenta un estudio histórico y terminológico del afecto, y en la segunda, un análisis sistemático del mismo.

El estudio histórico del afecto comprende los principales planteamientos de la antropología filosófica y de la psicología moderna. Aunque con diferentes bemoles, el pensamiento clásico sentó las bases para la comprensión de la afectividad como un modo peculiar de conocimiento. Sin embargo, la ruptura sensibilidad-entendimiento por un lado, y la comprensión de la libertad como indiferencia de las pasiones por otro, dieron entrada a los planteamientos filosóficos modernos los cuales no logran integrar la dimensión afectiva en la acción humana. En efecto, mientras que el racionalismo omite el afecto en la construcción del acto humano, el emotivismo concede relevancia excesiva a los sentimientos convirtiéndolos en regla de la moralidad. La psicología moderna intentó colmar las lagunas dejadas por la filosofía en lo que concierne la reflexión acerca de la felicidad y de

las pasiones. La sucinta presentación del conductismo y el cognitivismo, la teoría de Kohlberg, de la inteligencia emocional y de la psicología positiva permiten concluir que, a pesar de los aciertos, resultan paradigmas insuficientes para colmar tales lagunas.

Resulta de interés el análisis de la cuestión terminológica del afecto y de sus consecuencias. La categoría *pathos-passio* ha sufrido una reducción semántica a las diversas expresiones del amor hombre-mujer perdiendo así las tres dimensiones ligadas a dicha categoría: trascendencia, comunión y unión. Por su parte, la psicología moderna emplea los términos *motivación*, *sentimiento* y *emoción* para desarrollar el discurso que antiguamente correspondía a *passio*. Sin duda, uno de los principales problemas del empleo de *emoción* es el trasfondo darwiniano a partir del cual alcanzó carta de ciudadanía en la psicología actual, el cual concibe la emoción en términos fisiológicos dejando de lado el fondo metafísico que la *passio* conlleva. El vocablo *sentimiento* tampoco está exento de dificultades puesto que designa un estado cuya referencia es el sujeto portador del mismo excluyendo así las tres dimensiones centrales ligadas a la *passio*. El autor concluye que el término *affectus* puede ser considerado una traducción autorizada de *passio* debido a que mantiene sus dimensiones centrales. En efecto, *ad-factum* significa aquello que es hecho junto con otro y que tiene origen fuera del sujeto: el sujeto se ve afectado y se dirige a la unión con ello.

El centro de gravedad del análisis sistemático del afecto desarrollado en la segunda parte del libro es su comprensión como unión. La *unio affectus* consiste en la posesión intencional del amado por el amante que reclama en sí misma una comunión plena. Esta unión es la que pone en movimiento el deseo para lograr el bien que se ha prometido en la comunión interpersonal. La unión afectiva comporta por tanto un modo de ser nuevo, referencial e intencional que se constituye en motor de las acciones para alcanzar la unión real con el amado.

El punto de partida del dinamismo afectivo es la posibilidad de ser afectados, posibilidad que el autor designa *vulnerabilidad afectiva*. Una tesis central del libro es concebir la pasión como un proceso apetitivo que comienza con el amor. En efecto, un cambio significativo que va a operar Santo Tomás es reservar el uso de

amor al de principio del movimiento pasional del concupiscible (*amor – desiderium – gaudium*), y distinguir entre dos modos de unión en tal movimiento: uno inicial (*unio affectus*) y otro final (*unio realis*), coincidentes respectivamente con el *amor* y el *gaudium*. En el estudio de las pasiones el Aquinate se centra en el amor como pasión por excelencia en el que es posible descubrir un dinamismo interior (*dinamismo afectivo*) articulado en la tríada *immutatio, coaptatio y complacentia*.

El dinamismo afectivo explica por qué en el hombre el ser amado precede al amar. En efecto, la presencia intencional del otro en el sujeto impacta de tal modo que despierta la capacidad de responder al amor primero. El inicio de esta respuesta, suscitada por la unión afectiva, es el *deseo*. Basta la experiencia para mostrar que de lo que primero se tiene conciencia no es del afecto que se padece sino del deseo que suscita dicho afecto. La grandeza del deseo radica en que, respondiendo a la presencia intencional del amado, pone en movimiento para alcanzar la comunión plena con el bien descubierto cuya plenitud es el gozo en la comunión.

De particular interés resulta el apartado dedicado al conocimiento afectivo el cual se caracteriza por la connaturalidad y la conveniencia: el sujeto conoce siendo atraído por el objeto conocido, y esta atracción es fruto del amor. A diferencia del conocimiento intelectual, el conocimiento afectivo es un conocimiento amoroso, personal, intuitivo y experiencial. Una tesis importante es reconocer que la dimensión afectiva tiene un papel relevante en la conducta moral. De aquí la necesidad, como propone el autor, de pasar del “analfabetismo afectivo” a “la gramática y sintaxis del afecto”.

A modo de cierre del estudio sistemático se ofrece una reflexión sobre algunos aspectos centrales para una comprensión adecuada del afecto, entre ellos, la dinámica del don, la virtud, la *communio personarum* como *ergon* del hombre, la definición de persona y la relación del afecto y Dios. Para el autor una comprensión adecuada del afecto requiere una concepción de Dios como Bien Supremo cual clave integradora de la afectividad. Esta perspectiva abre la puerta hacia una investigación que descubra cómo el afecto puede ser reconocido como el camino de relación por excelencia entre Dios y el hombre.

Como corolario el autor avanza la tesis de considerar el afecto como clave integradora de la realidad humana. Recapitulando los puntos salientes de su obra, sintetiza la relevancia de la dinámica afectiva en la construcción de una antropología que haga justicia a la rica y compleja realidad humana. En efecto, la atención al afecto sirve como camino para reconocer al hombre como un ser dual irreducible tanto a la dimensión material como espiritual. Este presupuesto antropológico permite comprender que la acción humana no puede construirse al margen de la realidad afectiva cuya dinámica evidencia cuán arraigada está en el hombre la apertura a la relación interpersonal como aquello que le es más connatural y conveniente. Sobre estos elementos, el autor sostiene que es posible construir una teoría social en la que juega un papel fundamental la familia, al tiempo que es posible también evidenciar la relación con el Amor Originario.

El libro de Sacristán López resulta de interés no solo para la antropología filosófica sino también para la Ética, de modo particular, para la comprensión de la razón práctica la cual presupone el dinamismo afectivo. Más que un desarrollo exhaustivo la obra ofrece una visión sintética de la temática haciéndose accesible también para un público no especializado.

La autora es Licenciada en Enfermería por la Universidad Austral y Doctora en Teología por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma, Italia). Es Profesora Adjunta en la Facultad de Ciencias Biomédicas de la Universidad Austral donde se desempeña además como Investigadora asociada del Instituto de Filosofía. Su campo de investigación es la Ética, el Transhumanismo y la Inteligencia Artificial. Posee publicaciones en el extranjero.