

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXIX

FASCÍCULO 253

enero - junio

A. D. 2023

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo, oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

sapientia@uca.edu.ar - <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán
Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente
(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez
(Universidad Santo Tomás, Chile)

Yves Floucat
(Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Héctor Delbosco
(Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino)

Jorge Martínez Barrera
(Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Carlos Ignacio Massini Correas
(Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Vittorio Possenti
(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguinetti
(Universidad Austral)

Jörgen Vijgen
(Tilburg University)

por la Sociedad Tomista Argentina

Ignacio Andereggen
(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan Pablo Roldán *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

Artículos

ANDRÉS BUDEGUER

Universidad Nacional de Tucumán

Tucumán – Argentina

Correo electrónico: andresbudeguer96@gmail.com

La concepción agustiniana del tiempo en *Confesiones XI*

Resumen: En *Confesiones XI* hallamos uno de los tratamientos más discutidos y desarrollados acerca de la naturaleza del tiempo en toda la literatura filosófica occidental. La relación de los tres últimos libros de *Confesiones* con el resto de la obra ha generado debates que aun hoy continúan vivos. El propósito del presente artículo es discutir y comentar de manera exhaustiva algunos de los pasajes del Libro XI de *Confesiones* en relación con la naturaleza del tiempo. Nuestras pretensiones se centran en seguir el desarrollo argumentativo agustiniano desde el pasaje XI. XIV. 17 en adelante, poniendo especial atención en la concepción agustiniana del tiempo como *distentio animi*. A tal fin, pues, tendremos en consideración las sucesivas refutaciones a las que va arribando el Doctor de la Gracia, hasta formular en términos positivos su concepción del tiempo. El artículo se cierra con algunas consideraciones de carácter terminológico en relación con los problemáticos términos *distentio*, *intentio* y *extensio* en *Conf.* XI. XXIX. 39, siguiendo alguna de las directrices propuestas por S. Magnavacca.

Palabras clave: San Agustín, tiempo, distensión, movimiento, espíritu.

The Augustinian Conception of Time in Confessions XI

Abstract: In *Confessions XI*, we find one of the most debated and developed treatments regarding the nature of time in all of western philosophical literature. The relationship between the last three books of *Confessions* and the rest of the work has sparked debates that still continue today. The purpose of this article is to thoroughly discuss and comment on some passages from Book XI of *Confessions* in relation to the nature of time. Our intentions are focused on tracing Augustine's argumentative development from passage XI. XIV. 17 onwards, with

particular attention to Augustine's conception of time as "distentio animi". To this end, we will take into consideration the successive refutations that the Doctor of Grace arrives at, ultimately formulating his conception of time in positive terms. The article concludes with some terminological considerations regarding the problematic terms "distentio," "intentio," and "extensio" in Conf. XI. XXIX. 39, following some of the guidelines proposed by S. Magnavacca.

Keywords: St. Augustine, time, distention, movement, spirit.

Contexto de *Confesiones XI*

En *Confesiones XI* nos encontramos con uno de los tratamientos clásicos del tiempo en Occidente. En los primeros nueve libros de esta misma obra, Agustín narra su itinerario vital e intelectual: su encuentro con el *Hortensius* de Cicerón, su paso por el maniqueísmo, su relación con Ambrosio, el distanciamiento de la Iglesia maniquea, etc. Empero, tal y como ha sido notado por diversos especialistas, a partir del Libro X se produce un quiebre en esta estructura (Magnavacca, "Estudio preliminar", 15 y ss.; O'Donnell, *Augustine Confessions III*, 250). El autor no refiere ya en estos últimos libros a su vida pasada, con lo que no podemos afirmar que en ellos continúe con la *narración* de su itinerario:¹ "La voz que habla y aquello de lo que se habla se vuelven ahora inequívocamente *presentes*" (O'Donnell, *Augustine Confessions III*, 250). Este giro en la estructura de la obra obliga también a abordar el texto de una manera diferente al momento de interpretarlo.

¹ Subrayamos la expresión con ánimos de evitar cualquier interpretación que sugiera una comprensión de la arquitectura y el sentido de estos libros en términos de la autobiografía o el diario íntimo de la época moderna. Acerca de esta polémica sobre los primeros nueve libros de *Confesiones*, cf. Magnavacca, "Estudio preliminar", 33.

El objetivo de este trabajo es poner de manifiesto, sucintamente, los diversos argumentos que hallamos en el notable Libro XI de *Confesiones* en relación a la naturaleza del tiempo. Sobre la estructura o forma de este libro se ha discutido extensamente,² aunque consideramos que el esquema proporcionado por O'Donnell (*Augustine Confessions III*, 253) en su clásico comentario resulta muy útil para una primera aproximación. El mentado autor considera que la reflexión agustiniana acerca del tiempo se concentra en los pasajes XI. XIV. 17 a XI. XXVIII. 38. Atendiendo a esta primera caracterización, serán estos los pasajes objeto de nuestro estudio.

Excede por completo los límites y pretensiones de este trabajo la determinación de las fuentes e influencias que convergieron para dar lugar a las reflexiones agustinianas. Haremos mención de ellas tan solo cuando lo consideremos indispensable para una correcta comprensión de la descripción y argumentación de nuestro autor en relación a la naturaleza del tiempo. Brevemente, hemos de afirmar que, a nuestro parecer, no resulta del todo justo pretender reducir los desarrollos agustinianos a reflexiones que pueden ya encontrarse, por ejemplo, en la *Física* aristotélica o en los pensadores estoicos. Si bien hallamos un sustrato de ideas compartidos y comunes (Knuutila, “Time and Creation...”, 111), algunas soluciones resultan verdaderamente originales y no pueden ser reducidas a expresiones anteriores del pensamiento (Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 29). Concordamos, entonces,

² Para considerar otras posibilidades interpretativas en relación a la forma o división interna del Libro XI pueden verse los comentarios de Magnavacca (“Estudio preliminar”, 350), Piemonte (Agustín *Confesiones* ed. Colihue), Quinn (“Tiempo”, 1264) y Bettetini (“Measuring...”, 34) al respecto.

con Ramasco (“Aporías...”, 324) cuando afirma que “La concepción agustiniana del tiempo como ‘*distentio animi*’ no equivale a la suma de sus fuentes, ni tampoco a una ecléctica conjunción de las mismas”.

De acuerdo a lo afirmado *in supra*, y, atendiendo a las divisiones internas del Libro XI propuestas por O’Donnell, consideramos que es en los ya mencionados pasajes de *Confesiones* donde la visión del Doctor de la Gracia acerca de la problemática del tiempo aparece desarrollada con mayor claridad. De esta manera, en *Conf.* XI. XIV. 17³ Agustín da inicio a su tratamiento del tiempo de manera célebre: “¿Qué es, entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”⁴. A partir de este interrogante, Agustín plantea una serie de paradojas, *lato sensu*, que proceden a mostrar, en primer término, la imposibilidad de definir el término. Diríamos, en una interpretación contemporánea, que Agustín niega el *definicionismo* y aboga por un *intuicionismo metafísico* en este punto.⁵

Ahora bien, antes de considerar las paradojas mencionadas, una breve referencia al estado de perplejidad percibido en nuestro autor resulta relevante. Esta perplejidad manifiesta, tal y como ha sido notado por

³ Citamos la obra de acuerdo a la edición de Magnavacca. La obra aparece citada en bibliografía como Agustín de Hipona. Resulta de mucho interés el Estudio Preliminar de la autora. Para el texto latino hemos utilizado la edición de Verheijen con algunas notas críticas de Skutella.

⁴ Agustín de Hipona, *Conf.* XI.14.17, 331: “Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare uelim, nescio”.

⁵ Esta misma opinión es la expresada por O’Daly (“Time as *distentio*”, 265 y ss.). Para el autor, cuando Agustín caracteriza al tiempo como *distentio animi* no pretende de ninguna manera otorgar una *definición* del mismo.

Ramasco (“Aporías...” 318), no se resuelve recurriendo a las afirmaciones de los filósofos, procedimiento clásico hallado, verbigracia, en Plotino o Cicerón. El punto de partida agustiniano corresponde a un saber del que se está seguro. Es por esto que, inmediatamente a continuación de esta declaración manifiesta de ignorancia e incertidumbre, nos encontramos con una afirmación taxativa acerca de la naturaleza del tiempo: “Con todo, confiadamente afirmo saber que, si nada pasara, no habría tiempo pasado; si nada adviniera, no habría tiempo futuro; si nada hubiera, no habría tiempo presente”.⁶

Este es el punto de partida de nuestro autor, la certeza con la cual comienza su indagación. Agreguemos, además, que esta es la *única* certeza que posee: “Observemos que el argumento del flujo del tiempo, no posee la función de desestimar el ser del tiempo, sino de establecer una certeza sobre su ser: si no hubiera flujo del tiempo, entonces no habría tiempo” (Ramasco “Aporías...”, 319). Si el tiempo es comprendido como una categoría correspondiente al mundo de las sustancias y reducible a un conjunto de características físicas, entonces, efectivamente, como nuestro autor señala más adelante, “[...] no podemos decir verdaderamente que el tiempo existe sino en cuanto tiende a no existir”.⁷ Pero su análisis va más allá de estas categorías. Esta primera determinación del fluir del tiempo como certeza inicial es la misma que da pie a las reflexiones

⁶ Agustín de Hipona, *Conf.* XI.14.17, 331: “fidentir tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adueniret, non eset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus”.

⁷ *Conf.* XI. XIV, 17: “[...] ut scilicet non uere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse”

posteriores de nuestro autor. Consideremos, con lo dicho, estas meditaciones.

Condición ontológica del pasado y del futuro

Al analizar esta primer incógnita, el autor da paso a una serie de razonamientos que dan cuenta de un análisis puramente cosmológico, exterior al alma, de la cuestión del tiempo.⁸ El sentido común nos obliga a hablar de tiempo pasado, presente y futuro; ahora bien, pasado y futuro parecen desvanecerse en el aire: “Pero entonces, esos dos tiempos, el pasado y el futuro, ¿cómo existen, si el pasado ya no es y el futuro todavía no es?”⁹ No puede tener existencia aquello que ya no existe y lo que no existe aún, y, dado que el pasado ya no existe y el futuro no existe aún, es lícito concluir que pasado y futuro no existen. Pasado y futuro, hemos concluido hasta este punto, no tienen existencia alguna si son considerados como “cosas” del mundo exterior, dotadas de una dimensión ontológica determinada.

Una primera investigación rudimentaria y absolutamente fugaz parecería indicar que pasado y futuro no existen en verdad. Ahora bien, en el párrafo siguiente, Agustín termina por rehabilitar la condición ontológica de estos tiempos. Si consideramos la cuestión desde la óptica del sentido común, sería realmente muy difícil afirmar que el pasado no existe simplemente porque *ya pasó*, sin caer en una evidente incompatibilidad, magistralmente señalada por nuestro

⁸ Magnavacca (“Estudio preliminar”, 350).

⁹ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XIV. 17, 331: “Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est?”.

autor. Del mismo modo, muy pocos se atreverían a afirmar que el futuro no existe porque él *aún no es*. Es el hecho de que pasado y futuro son de hecho cognoscibles lo que permite al gran pensador africano salvaguardar estas contradicciones aparentes.

Para clarificar el asunto y poner a prueba su conclusión parcial, Agustín vuelca su mirada a la cuestión de la *duración en el tiempo* (*Conf.* XI. XV, 18): referimos al pasado y al futuro y realizamos mediciones en estos tiempos, hablando de este modo de un largo pasado o de un largo futuro. Pero esta evidencia del sentido común es incompatible con lo afirmado anteriormente, a saber, que pasado y futuro no existen. Y es que de hecho el pasado ya no existe y el futuro no existe aún: “No digamos, entonces, del pasado 'es largo' sino 'fue largo' y, del futuro, 'será largo'”.¹⁰ Sin embargo, ante esto, nos encontramos con un dilema: no podemos afirmar tampoco que el pasado 'fue largo', pues: a) o bien 'fue largo' cuando ya era pretérito, b) o bien 'fue largo' cuando todavía era presente. Ambos casos nos llevan a un callejón sin salida.

“Entonces, cuando existía para prolongarse, podía ser largo; una vez pasado, dejó de ser largo, porque dejó de existir: tampoco podía ser largo lo que de ninguna manera era”.¹¹ No podemos aceptar el primer cuerno de nuestra situación dilemática, pues, en ese caso, estaríamos explícitamente cayendo en una incompatibilidad al afirmar la existencia ontológica del tiempo pretérito. Parecería,

¹⁰ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XV. 18, 332: “Non itaque dicamus: 'Longum est', sed dicamus de praeterito: 'Longum fuit', et de futuro: 'Longum erit'”.

¹¹ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XV. 18: 332: “Tunc enim poterat esse longum, quando erat, quod esset longum: praeteritum uero iam non erat; unde nec longum esse poterat, quod omnino non erat”.

entonces, que podemos aceptar b) sin problemas, pues ninguna restricción ha impuesto todavía el análisis del doctor africano para afirmar esta solución. Sin embargo, como comprobaremos a continuación, esta tampoco parece ser una opción viable. El análisis de nuestro autor deja por ahora de lado la cuestión del pasado y el futuro para concentrarse en la porción del tiempo en la cual se pondrá la mayor tensión: a saber, el *presente*.

Condición ontológica del tiempo presente

“Veamos, entonces, alma humana, si el presente puede ser largo, ya que te ha sido dado sentir la lentitud y medirla”.¹² De esta manera, en XI. XV, 19 – 20, el tiempo presente será sometido al riguroso análisis del pensador cristiano. Para esto, Agustín lanza un interrogante: ¿pueden cien años ser realmente *presentes*? La respuesta es, como podemos intuir, negativa:

Si enim primus eorum annus agitur, ipse praesens est, nonaginta uero et nouem futuri sunt, et ideo nondum sunt: si autem secundus annus agitur, iam unus est praeteritus, alter praesens, ceteri futuri. Atque ita mediorum quemlibet centenarii huius numeri annum praesentem posuerimus: ante illum praeteriti erunt, post illum futuri. Quocirca centum anni praesentes esse non poterunt (*Conf.* XI. XV, 19).

Pues, si es el primero de ellos el que está en curso, ése es el que está presente, pues noventa y nueve son futuros y,

¹² Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XV. 19, 332: “Videamus ergo, anima humana utrum praesens tempus possit esse longum: datum tibi est sentire moras atque metiri”. Magnavacca anota aquí la aparición de un verbo que otorga indicios acerca de la solución definitiva que va a proponernos nuestro autor: “sentir” (*sentire moras atque metiri*, “sentir la lentitud y medirla”).

por tanto, no son; si el que está en curso es el segundo, uno ya es pretérito; otro, presente; los demás, futuros. Y así sucede con cualquier año intermedio de esos cien que tomemos como presente: antes de él, habrá años pasados; después de él, futuros. Por todo lo cual, *cien años no podrán estar presentes* (*Conf. XI. XV. 19*).

Este mismo razonamiento puede ser aplicado a unidades de medida menores: si consideramos el curso de un solo año y lo dividimos en meses, hemos de afirmar que tan solo uno de esos meses está verdaderamente presente, mientras que los demás son pasados o futuros. Sin importar la unidad que utilicemos (meses, semanas, días, horas, etc.), salta a la vista que tan solo una porción puede estar presente. Es por esto que Agustín no duda en afirmar que “[...] ni siquiera el año en curso está íntegramente presente”,¹³ y lo mismo será sucesivamente afirmado para los meses y para los días. Este argumento puede ser hallado en diversos pensadores antiguos como, por ejemplo, en Sexto Empírico (Ramasco “Aporías...”, 322).

Partiendo de estos supuestos, Agustín concluye que el presente es *inextenso*: “Si se concibe algo de tiempo que no se pueda dividir en partes, por diminutas que ésas fueren, eso es lo único que se podría llamar ‘presente’. Sin embargo, tan rápidamente vuela del futuro al pasado que no tiene duración alguna”.¹⁴ A causa de la infinita divisibilidad del tiempo presente, comprobada por Agustín en XI. XV, 19 – 20 tal y como hemos consignado *in supra*, afirmamos que

¹³ Agustín de Hipona, *Conf. XI. XV. 19*, 332: “[...] nec annus, qui agitur, totus est praesens”.

¹⁴ Agustín de Hipona, *Conf. XI. XV. 20*, 333: “Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam uel minutissimas momentorum partes diuidi possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transuolat, ut nulla morula extendatur”.

el carece por completo de extensión. Resulta necesario destacar sobremanera la *fugacidad* con la cual Agustín caracteriza al mentado presente inextenso.

Si retomamos el dilema que había surgido al final de § 2, comprendemos ahora con mayor claridad la paradoja a la que nos enfrentamos: no podemos afirmar que un tiempo pretérito 'fue largo' cuando todavía era presente, pues estaríamos contradiciendo explícitamente la segunda conclusión parcial que hemos alcanzado en este punto; a saber, el carácter inextenso del presente. Magnavacca hace notar, muy acertadamente, que Agustín se ve obligado a recurrir, al momento de analizar el tiempo presente, a la analogía espacial, y es por esto que introduce la categoría de *extensión temporal*, o refiere a la duración como longitud en XI. XV, 18.¹⁵

El problema fundamental con el cual se enfrenta Agustín en XI. XV, 19 – 20 es, en definitiva, la cuestión de la *medición* del tiempo, ya sea este pasado, presente o futuro. Hasta ahora hemos afirmado la imposibilidad aparente de efectuar la mentada medición, pues no podemos medir pasado o futuro (§ 2), ni tampoco el presente, como hemos comprobado. Este momento de la argumentación es expresado por Ramasco (“Aporías...”, 323) del siguiente modo:

Pues no podría ni ser ni denominarse presente a nada que no fuera indivisible, pues mientras éste pudiera descomponerse en partes, incluso pequeñísimas, no podríamos sino decir que estas partes pequeñísimas serían pasadas o futuras. Pero, por otra parte, solo si se detuviese podría dividirse en partes pretéritas y partes futuras; pero

¹⁵ Magnavacca, “Estudio preliminar”, 350 – 351.

el presente vuela tan raudamente del futuro al pasado, que no podemos pensar que se detenga ni un instante.

Con lo dicho hasta ahora, parecería que el tiempo se nos ha desvanecido. Sin embargo, Agustín recurre, nuevamente, a una *certeza*. Al comienzo de su reflexión, en XI. XIV. 17, nuestro pensador tenía por cierto el flujo del tiempo; ese fue el horizonte a partir de cual construyó paulatinamente sus meditaciones. Ahora bien, a fin de salvar la aparente paradoja generada por la infinita divisibilidad del presente, el doctor africano deberá recurrir a una segunda *certeza*: “Agustín considera explícitamente la paradoja de las partes del tiempo y le da su más elocuente y llamativa exposición” (Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 29).

Persistencia del pasado y del futuro

Hasta ahora hemos podido establecer dos resultados provisionales: pasado y futuro no tienen existencia como cosas del mundo exterior (§ 2), y el presente carece por completo de extensión temporal (§ 3). Agustín procede ahora a lanzar la primer gran objeción contra estos resultados: *medimos los tiempos* y hablamos del pasado y del futuro como si los conociéramos; “¿O acaso alguien osará decir que se puede medir lo que no existe?”¹⁶ Existe, entonces, un hecho de la experiencia que es incompatible con lo dicho hasta ahora por el doctor africano: no podemos afirmar por completo y sin matices que pasado y futuro no

¹⁶ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVI. 21, 333: “[...] nisi forte audebit quis dicere metiri posse quid non est?”.

existen, pues, si ello así fuera, nadie hablaría de ellos, por cuanto no se puede hablar de aquello que no existe.

Et tamen, domine, sentimus interualla temporum ete comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breuiora. metimur etiam, quanto sit longius aut breuius illud tempus quam illud et respondemus duplum ese hoc uel triplum, illud autem simplum aut tantum hoc esse quantum illud. Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur (*Conf.* XI. XVI. 21).

Y, no obstante, Señor, sentimos los intervalos de los tiempos y los comparamos entre sí, y decimos que unos son más largos y otros más breves. Medimos también cuánto más largo o más breve es este tiempo que aquel otro, y responde que éste es el doble o el triple de aquél que es simple, o que ambos son iguales. Medimos los tiempos cuando ellos pasan, y *los medimos al sentirlos* (*Conf.* XI, XVI, 21).

Pero este hecho de la experiencia, la posibilidad del ser humano de practicar mediciones temporales en lo cotidiano, no es una mera experiencia personal, reducible al capricho de unos cuantos individuos. Si dirigimos nuestra atención a XI. XVI, 21 podemos entrever la propuesta de resolución de nuestro autor: “Y, no obstante, Señor, *sentimos* los intervalos de los tiempos”.¹⁷ Si comparamos este pasaje con XI. XV, 19 podemos ver como la medición de los tiempos es una facultad del alma¹⁸. Es por esto que Agustín puede afirmar la medición de los tiempos como segunda certeza. De cierto modo, esta es una realidad que se nos impone, y es esta imposición la que permite salvar las

¹⁷ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVI. 21, 333: “Et tamen, domine, sentimus interualla temporum”. Las cursivas son nuestras.

¹⁸ El término “facultad” no ha de interpretarse en un sentido substancialista u ontológico.

incompatibilidades que hasta ahora hemos podido observar. El alma *siente* los intervalos de los tiempos, y es esta evidencia la que obliga a nuestro autor a limitar las conclusiones alcanzadas hasta este momento en su indagación.

Se vuelve necesario, entonces, reformular de alguna manera el resultado provisional al que hemos llegado en § 2. Al iniciar el capítulo XI. XVII, 22 nos encontramos con la primera gran división del texto aquí analizado: Agustín admite que no podemos dar cuenta del tiempo si hacemos de él un análisis puramente intelectual, que es, de hecho, lo que hasta ahora hemos podido observar. Es por esto que nuestro autor va a ir alterando, paulatinamente, el enfoque con el que prosigue la investigación.¹⁹ Si pasado y futuro no existiesen de ningún modo, no podrían hablar de ellos los que relatan profecías o prevén el futuro:

Nam ubi ea uiderunt qui futura cecinerunt, si nondum sunt? Neque enim potest uideri id quod non est, et qui narrant praeterita, non utique uera narrant, si animo illa non cernerent: quae si nulla essent, cerni omnino non possent. Sunt ergo et futura et praeterita (*Conf.* XI. XVII, 22).

Pues, ¿dónde han visto las cosas futuras quienes las han vaticinado, si todavía no son? Porque no se puede ver lo que no existe. Y los que narran el pasado, no narrarían cosas verdaderas, si no las discernieran en su espíritu, ya que, si nada fuera, no podrían absolutamente ser discernidas. Existen, pues, cosas futuras y cosas pasadas (*Conf.* XI. XVII, 22).

¹⁹ Magnavacca, “Estudio preliminar”, 351. De esta manera, siguiendo a Magnavacca, Agustín hace referencia ahora a las narraciones del pasado y el futuro que acontecen en el *yo anímico*, no ya en la realidad material o física.

De alguna manera, entonces, pasado y futuro persisten: “La historia y la profecía, además, presuponen que pasado y futuro tienen algún ser” (Teske, *Paradoxes...*, 25). Contrariamente a lo que podría parecer, esto no es del todo incompatible con los resultados alcanzados en § 2. Anteriormente, Agustín refería a la existencia del pasado y futuro en la realidad, es decir, como afirmamos, como “cosas” del mundo exterior. Ahora bien este pasado y futuro al que ahora referimos no se encuentran en la realidad, sino que pertenecen al terreno de la memoria y expectación del hombre –tema al que nos referiremos en detalle más adelante.²⁰ Siguiendo a Isler Soto: “Respecto de que ni presente ni pasado existen realmente, San Agustín no se retractará. Sin embargo, es necesario reconocerles algún modo de existencia a fin de salvar los fenómenos” (“El tiempo en las Confesiones de San Agustín”, 190). Es lícito hablar, entonces, de una existencia fenoménica de pasado y futuro.

Conf. XI. XVIII, 23-24 y la cuestión anímica

Ya ha sido lanzada, entonces, la próxima gran pregunta del Doctor de la Gracia: “¿dónde han visto las cosas futuras quienes las han vaticinado, si todavía no son?”. A partir de este párrafo, todo el movimiento argumentativo del autor va a desarrollarse en el interior del alma: “Permíteme, Señor, avanzar en mi búsqueda; esperanza mía, que no se perturbe

²⁰ La conclusión alcanzada en XI. XVII, 22 no es que existe el pasado y el futuro (lo que implicaría, de alguna manera, contradecir lo afirmado en § 2). Se concluye, más bien, que existen *cosas futuras* y *cosas pasadas*.

mi atención (*intentio*)”.²¹ Siguiendo a Magnavacca (“Estudio preliminar”, 351), podemos afirmar que inicia en este punto la *pars construens* del texto, donde Agustín va tejiendo gradualmente soluciones a las aparentes contradicciones que han ido apareciendo hasta este punto.

Pasado y futuro deben encontrarse, de acuerdo a lo dicho hasta ahora, en algún lugar. Sin embargo, donde fuera que ellos se encuentran, Agustín reconoce que tienen que hallarse como *presentes*: no pueden presentarse como pasado ni como futuro, dado que aún sigue siendo cierto lo afirmado en § 2, es decir, que pasado y futuro no tienen condición ontológica alguna. De esta manera, nuestro autor anota lo siguiente:

Si enim sunt futura et praeterita, uolo scire, ubi sint. Quod si nondum ualeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura ese aut praeterita, sed praesentia. Nam si et ibi futura sunt, nondum ibi sunt, si et ibi praeterita sunt, iam non ibi sunt. Ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia (*Conf. XI. XVIII, 23*).

Si existen, en efecto, las cosas futuras y las pasadas, quiero saber dónde están. Si todavía no puedo saber esto, sé al menos que dondequiera que estén, no están allí como futuras ni como pasadas sino como presentes. Pues, si están en ese lugar como futuras, todavía no existen allí; si están en ese lugar como pretéritas, ya no existen allí. Así pues, dondequiera que esté, cualquier cosa que exista no existe sino como presente (*Conf. XI. XVIII, 23*).

Las cosas pasadas, en sí mismas, ya han dejado de existir; cuando evoco una narración pasada no refiero a *las*

²¹ Agustín de Hipona, *Conf. XI. XVIII, 23*: “Sine me, domine, amplius quaerere, spes mea; non conturbetur intentio mea”.

cosas mismas, sino a imágenes que han permanecido en mi espíritu de esos hechos pasados: “[...] cuando se narran con verdad las realidades pasadas, se sacan de la memoria, pero no ellas mismas, sino las palabras concebidas a partir de sus imágenes, las cuales esas cosas, al pasar por los sentidos, *fijaron en el espíritu como vestigios*”.²² Tan solo en el presente del espíritu se vuelve posible la narración de sucesos pasados. Cuando narro mi infancia, afirma el autor, “[...] la contemplo en tempo presente, porque está todavía en mi memoria”.²³

Ahora bien, hemos podido identificar la narración del pasado con la evocación de ciertas huellas que los acontecimientos producen en mi memoria; es a partir de estos vestigios que uno logra evocar aquello que ya ha finalizado desde el punto de vista cronológico. Pero todavía queda un segundo gran interrogante: ¿Y el futuro? ¿cómo es posible referirnos a aquello que aún no ha ocurrido en absoluto? Como a la mayor parte de los lectores contemporáneos, a Agustín esta cuestión le resulta bastante más oscura: “Confieso, Dios mío, que no sé si es también semejante la causa de las predicciones del futuro, es decir, si se presienten imágenes ya existentes de cosas que todavía no son”.²⁴

²² Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVIII. 23, 334: “Quamquam praeterita cum uera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed uerba concepta ex imaginibus earum, quae in animo uellet uestigia per sensus praetereundo fixerunt”. Las cursivas son nuestras.

²³ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVIII. 23, 334: “[...] in praesenti tempora intueor, quia est adhuc in memoria mea”.

²⁴ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVIII. 23, 334: “Vtrum similis sit causa etiam praedicendorum futurorum, ut rerum, quae nondum sunt, iam existentes praesentiantur imagines, confiteor, deus meus, nescio”.

La predicción del futuro es absolutamente necesaria para desarrollar nuestras acciones cotidianas: para explicarla, Agustín propone que no vemos cosas futuras en sí mismas, acontecimientos que no ocurrieron todavía. Percibimos, por el contrario, causas o signos de que ellas existen. Cuando anuncio, por ejemplo, que va a salir el sol, “Lo que contemplo está presente, *lo que anuncio es futuro*”.²⁵ Lo que se sigue manteniendo firme, a pesar de lo dicho, es el principio que afirma que tan solo el presente existe como tal. Al percibir el pasado o el futuro no percibimos aquellos tiempos como tales, sino más bien vestigios en el primer caso e indicios en el segundo. Agustín ha podido solucionar, al menos provisionalmente, la inexistencia ontológica del pasado y el futuro y la capacidad que tiene el ser humano de referir a ellos. Siguiendo a Hausheer “Las tres dimensiones que distinguimos ordinariamente, entonces, se reducen a una, el presente, en el que el pasado sobrevive como memoria y el futuro preexiste de alguna manera como una forma de anticipación” (“St. Augustine’s conception of time”, 504).

Antes de continuar, realicemos algunas precisiones adicionales acerca de lo afirmado en la sección presente. Sería natural pensar que, por lo afirmado por nuestro autor, pasado y futuro no tienen conexión alguna en el espíritu. Es decir, los vestigios o huellas que se forman en el alma de acontecimientos pasados, nada tienen que ver con los indicios de cosas futuras. Pero sería mucho más ajustado a la realidad afirmar lo contrario: entre el pasado y el futuro anímicos existe una estrecha interrelación. Decimos estrecha porque es precisamente por el hecho de haber

²⁵ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVIII. 24, 335: “Quid intueor, praesens est, quod praenuntio, futurum”. Las cursivas son nuestras.

percibido un acontecimiento “p” en el espíritu que tenemos luego la capacidad de recordar aquellas imágenes y predecir los indicios de este mismo acontecimiento.

Así, por ejemplo, ocurre con la salida del sol: “No obstante, *si no imaginara* en mi espíritu también la misma salida, como lo hago cuando hablo de ella, no podría predecirla”.²⁶ La vinculación del pasado y el futuro es patente, por cuanto Agustín ha visto anteriormente salidas de sol (“como cuando hablo de ella”), y es gracias a ese pasado que se hace presente, que aparecen en el espíritu causas o signos de cosas futuras. El análisis agustiniano ha tomado en cuenta primero el pasado y luego el futuro no porque ellos de hecho se encuentren enteramente divididos, sino en pos de alcanzar una mayor claridad en el análisis. Siguiendo a Magnavacca, podemos afirmar que las imágenes pasadas y futuras se unen “en un presente anímico que garantiza la unidad de la experiencia” (“Estudio preliminar”, 351). Habiendo determinado *cómo es que podemos referir al pasado y al futuro*, prosigamos con las meditaciones de Agustín.

El movimiento y la medición del tiempo

Por las conclusiones alcanzadas en § 5, Agustín afirma que no es correcto hablar de tres tiempos (pasado, presente y futuro). Sería propio decir “Hay tres tiempos, presente de lo pasado, presente de lo presente, y presente de lo futuro”.²⁷ En el alma, el presente de lo pasado es la *memoria*; el

²⁶ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XVIII. 24, 335: “[...] tamen etiam ortum ipsum nisi animo imaginarer, sicut modo cum id loquor, non eum possem praedicere”. Las cursivas son nuestras.

²⁷ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XX. 26, 335: “[...] tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris”.

presente de lo presente la *atención*; y, el presente de lo futuro, la *expectación*. Esta conclusión se sigue de lo afirmado en XI. XVIII, 23 – 24. Si bien hemos concluido que todos los tiempos son, en verdad, tiempos presentes, pues esta es la manera en la cual los percibimos en el alma, el doctor africano afirma no oponerse al modo corriente de hablar, a saber, que existe el pasado, el presente y el futuro, pues “De pocas cosas hablamos con propiedad”.²⁸

Nuestro autor pasa ahora a ocuparse de la cuestión de la *medición del tiempo*: ya en § 2 hemos constatado que realizamos mediciones del futuro y el pasado. Pasado y futuro no tienen existencia en la realidad, y el presente carece por entero de extensión, entonces, ¿cómo es posible que midamos pasado, presente y futuro, si ellos no existen en verdad? Agustín ha negado repetidamente la existencia ontológica, exterior al alma, del pasado y el futuro, pero también ha admitido la evidencia de que, a pesar de esto, medimos los tiempos mientras ellos pasan (Magnavacca, 2021: 352). Una vez más, hemos de replantear nuestras categorías de análisis a fin de encontrar respuesta para estos aparentes callejones sin salida: “[...] ¿qué medimos sino el tiempo en algún espacio?”²⁹ No podemos medir el futuro, pues este no existe aún; tampoco el presente, pues carece de extensión; el pasado ya no es, y aquello que no existe, no lo medimos.

Para responder a esta interrogante, Agustín ha de ocuparse de la relación entre el tiempo y el movimiento: “Escuché decir a un hombre docto que los movimientos del sol, la luna y las estrellas constituían los tiempos mismos,

²⁸ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XX. 26, 336: “Pauca sunt enim, quae proprie loquimur”.

²⁹ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XXI. 27, 336: “Quid autem metimur nisi tempus in aliquo spatio?”

pero no estuve de acuerdo con ello”.³⁰ El tiempo, de acuerdo a esta antigua doctrina, se identifica con el movimiento de los cuerpos celestes. Pero Agustín no tarda en rechazar esto, por medio de una refutación muy perspicaz:

Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? An uero, si cessarent caeli lumina et moueretur rota figuli, non esset tempus, quo metiremur eos gyros et diceremus aut aequalibus morulis agi, aut si alias tardius, alias uelocius moueretur, alios magis diuturnos esse, alios minus? Aut cum haec diceremus, non et nos in tempore loqueremur aut essent in uerbis nostris aliae longae syllabae, aliae breues, nisi quia illae longiore tempore sonuissent, istae breuiore? (*Conf. XI. XXIII. 29*).

Pues, ¿por qué los tiempos no han de ser más bien el movimiento de todos los cuerpos? Si se detuviesen las luminarias del cielo y siguiera girando la rueda del alfarero, ¿acaso no habría tiempo con el que medir esas vueltas y decir o que son de la misma duración o que, si unas giran más lentamente y otras más rápido, unas se prolongan más y otras menos? Y, mientras decimos estas cosas, ¿no hablamos también nosotros en el tiempo? ¿No habría en nuestras palabras sílabas más largas y más breves por el hecho de que aquéllas sonaron durante más tiempo y éstas durante menos tiempo? (*Conf. XI, XXIII, 29*)

Aunque los mismos cuerpos celestes llegaran a detenerse, algo que puede parecernos tan baladí como la rueda de un alfarero podría indicar la medición de los

³⁰ Agustín de Hipona, *Conf. XI. XXIII. 29*, 337: “Audiui a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui”. Magnavacca (“Estudio preliminar”, 353) anota importantes antecedentes de esta tesis en diversos autores: Platón (*Timeo*, 38b y ss.), Plotino (*En. III, 7, 7* y ss.), Filón de Alejandría (*Aet. Mundi* 52), entre otros. Se trata ahora de analizar el tránsito del tiempo, no su mismo ser, y comprobar su relación con el movimiento celeste.

tiempos. Incluso, continúa el autor, el mismo hecho de verbalizar este problema implica sonidos, sílabas, algunas breves (ocupan *menos tiempos*) y otras, largas (ocupan *más tiempos*). El tiempo, entonces, resulta independiente de los movimientos celestes. Tampoco podemos igualar el tiempo, continúa nuestro autor, al movimiento de rotación del sol:³¹ “[...] un sol que concebiblemente viajara veinticuatro veces más deprisa haría que una hora fuese equivalente a un día” (Quinn, “Tiempo”, 1265). Si, por ejemplo, el sol dejara de moverse mientras ocurre una batalla entre dos bandos,³² el tiempo todavía continuaría, con lo que podríamos afirmar que el combate ha ocurrido en un intervalo de tiempo determinado.

En la tercera parte de esta refutación,³³ Agustín procede a demostrar que el tiempo tampoco puede equipararse al movimiento de algún cuerpo: “[...] no hay cuerpo que se mueva fuera del tiempo, y cuando un cuerpo se mueve, medimos la duración de su movimiento con el tiempo” (Suter, “El concepto del tiempo...”, 103). Es, nuevamente, el movimiento del cuerpo el que es medido por el tiempo, y no al revés: “Pues, cuando se mueve un cuerpo, mido por el tiempo cuánto dura su movimiento, desde que empieza a moverse hasta que termina”.³⁴ Por medio de comparaciones y, luego de haber observado varios cuerpos en movimiento, podemos afirmar que tal o cual cuerpo se ha movido el doble o el triple que este o aquel.

³¹ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XXIII, 30.

³² Cf. Josué 10, 12 y ss.

³³ *Conf.* XI. XXIV, 31.

³⁴ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XXIV. 31, 338: “Cum enim mouetur corpus, tempore metior, quandiu moueatur, ex quo moueri incipit, donec desinat”.

Lo que hemos logrado determinar por medio de esta paulatina refutación es que el tiempo: a) no puede ser identificado con el movimiento de los astros, pues ellos podrían detenerse y el tiempo seguiría existiendo; b) no puede igualarse a la rotación solar, pues en realidad el tiempo es el que mide el movimiento del sol, y no al revés; c) y, finalmente, tampoco podemos afirmar que el tiempo equivale al movimiento de los cuerpos concretos. Con esto, logramos excluir que cualquier clase de movimiento físico sea la clave para determinar la naturaleza del tiempo (Quinn, “Tiempo”, 1265). La argumentación llevada a cabo por nuestro autor en XI. XXIII. 29 – XI. XXIV, 31, entonces, ha mostrado que el tiempo es medida del movimiento y del reposo, y no al revés. Con todo, tal y como el Doctor de la Gracia reconoce en XI. XXV, 32, aún no ha podido formular en términos positivos qué es el tiempo: “Pero te confieso, Señor, que yo ignoro todavía qué es el tiempo”.³⁵ En este punto, comienza lo que Magnavacca ha denominado muy correctamente la *pars construens* de la argumentación.

El tiempo como *distentio animi*

Pero haber determinado aquello que el tiempo no es, por la vía negativa, no es lo mismo que conocer su naturaleza. Es por esto que nuestro autor vuelve a preguntarse de qué manera medimos el tiempo: “¿Acaso mi alma no te confiesa con confesión verídica que mido los tiempos? Sí, Señor, Dios mío, los mido y no sé qué es lo que mido. Mido el movimiento de un cuerpo por el tiempo. ¿No mido acaso el

³⁵ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XXV. 32, 339: “Et confiteor tibi, domine, ignorare me adhuc, quid sit tempus”

tiempo mismo?”³⁶ Medimos el tiempo realizando divisiones y particiones: decimos, por ejemplo, que una sílaba larga ocupa el doble de una sílaba breve. Pero esto no nos da la seguridad requerida al momento de medir el tiempo en sí mismo: “[...] toda vez que puede suceder que un verso más breve, si se lo recita más lentamente, suene durante un espacio de tiempo más extenso que el que abarca otro más largo, si se lo pronuncia con mayor rapidez”.³⁷

Resulta necesario insistir en lo siguiente: por medio del análisis consignado en el párrafo precedente Agustín comprueba nuevamente que el tiempo no puede ser si no medida. Una vez más se señala la irreductibilidad de los tiempos a términos sustanciales. Es por esto que el pensador africano no puede evitar preguntarse: “¿Qué mido, entonces?”³⁸ Cuando en § 6 explicitamos *in extenso* las diferentes comparaciones y categorías de análisis establecidas por Agustín no estábamos si no llevando a cabo la refutación de los tiempos considerados como entes: en el pasaje XI. XXVI. 33 se termina por comprobar que, al no ser estas mediciones parámetros posibles, el tiempo no puede ser si no una distensión del espíritu.

Así, Agustín arriba a una importante conclusión: “Por lo cual me ha parecido a mí que el tiempo no es otra cosa que una distensión”.³⁹ Medir el tiempo implica medirlo mientras pasa, pues: “¿Qué mido, entonces? ¿Acaso los tiempos que

³⁶ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XXVI. 33, 339: “Nonne tibi confitetur anima mea confessione uerdica metiri me tempora? Itane, deus meus, metior et quid metiar nescio. Metior motum corporis tempore. Item ipsum tempus nonne metior?”.

³⁷ Agustín de Hipona, *Conf.* XI. XXVI. 33, 340: “quandoquidem fieri potest, it ampliore spatio temporis personet uersus breuior, [...]”.

³⁸ *Conf.* XI. XXVI. 33, 340: “Quid ergo metior?”.

³⁹ *Conf.* XI, XXVI, 33, 340: “Inde mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem”.

pasan, no los pasados? Así lo he dicho”⁴⁰ No podríamos medir el pasado, porque este ya no es; no podríamos tampoco medir el presente, pues él carece por entero de extensión; tampoco podríamos, finalmente, medir el futuro, porque todavía no es. Con todo, la realidad de la medición del tiempo se nos impone, y resulta necesario hallar una solución a esta contradicción aparente: “No medimos, pues, ni los tiempos futuros, ni los pretéritos, ni los presentes, ni los que están transitando. Y, sin embargo, medimos los tiempos”.⁴¹

La constatación y reafirmación de que el tiempo es medida se realiza, a nuestro entender, por medio del argumento que hallamos en XI. XXVII. 34. Allí, Agustín afirma:

Ecce puta uox corporis incipit sonare et sonat et adhuc sonat et ecce desinit, iamque silentium est, et uox illa praeterita est et non est iam uox. Futura erat, antequam sonaret, et non poterat metiri, quia nondum erat, et nunc non potest, quia iam non est. tunc ergo poterat, cum sonabat, quia tunc erat, quae metiri posset. Sed et tunc non stabat; ibat enim et praeteribat [...] quo pacto igitur metiri poterit? (*Conf.* XI. XXVII. 34).

He aquí, por ejemplo, que una voz física empieza a sonar, siena, sigue sonando y, finalmente, cesa. Ya hay silencio, esa voz ha pasado, ya no hay voz. Era futura antes de que sonara, y no se podía medir, porque aún no existía; ahora no se puede, porque ya no existe. Podría haber sido medida cuando sonaba, porque entonces existía y se podía medir. Sin embargo, tampoco entonces permanecía, pues venía y

⁴⁰ *Conf.* XI. XXVI. 33, 340: “Quid ergo metior? An praetereuntia tempora, non praeterita? Sic enim dixeram”.

⁴¹ *Conf.* XI. XXVII. 34, 341: Nec futura ergo nec praeterita nec praesentia nec praetereuntia tempora metimur et metimur tamen tempora.

transitaba [...] ¿Cómo podrá entonces ser medida? (*Conf.* XI. XXVII. 34).

Con esto, parecería imposible la medición temporal: no podemos medir una voz que ha pasado, pues ya es pretérita; pero tampoco podemos medirla mientras pasa, pues es justamente una vez que ha finalizado que podemos realizar la comparación entre el extremo inicial y el extremo final. Aquello que Agustín debe explicar es “cómo se ha de medir el tiempo, si no podemos medir el futuro, el pasado, el presente, o el tiempo que pasa, el cual todavía no ha cesado de existir” (Suter, “El concepto del tiempo...”, 104). La constatación de que el tiempo es medida (conclusión que se ve reforzada en XI. XXVII. 35) lleva a Agustín a afirmar su respuesta al problema, a saber: “En ti, espíritu mío, mido los tiempos”.⁴² Analicemos esta proposición.

Luego de haber alcanzado algunos resultados provisionales (la inextensión del presente, la presencia fenoménica del pasado y el futuro, nuestra capacidad de medir los tiempos), Agustín arriba finalmente a una formulación positiva acerca de la naturaleza del tiempo. Si mido dos sílabas, la primera breve y la segunda larga, ambas deben de haber acabado para que yo pueda realizar una comparación entre ellas. Ambas se han desvanecido y han dejado de existir y, sin embargo, puedo medirlas: “Por tanto, no son ellas mismas, que ya no existen, lo que mudo, *sino algo en memoria*, algo que permanece fijo en ella”.⁴³ Siguiendo a Quinn (“Tiempo”, 1265), son tres las

⁴² *Conf.* XI. XXVII. 36, 341: “In te, anime meus, tempora metior”.

⁴³ *Conf.* XI. XXVII. 35, 341: “Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet”. Las cursivas son nuestras.

inducciones que permiten verificar al tiempo como distensión del alma:

- α) Al realizar un análisis métrico de *Deus creator omnium* (primer versículo del himno ambrosiano), Agustín entiende que podemos mantener en nuestra memoria en existencia sílabas que ya han pasado. Los tiempos que medimos no son sino impresiones de cosas que ya han ocurrido en el mundo de los hechos. No medimos, de hecho, las sílabas mismas, sino *algo en mi memoria* (XI. XXVII. 35). Este es el primer argumento, ya mencionado brevemente, da inicio a la conclusión agustiniana.
- β) Pero un argumento similar podemos aplicar a la medición de los silencios (XI. XXVII. 36): podemos afirmar que tal o cual silencio duró lo mismo que determinada voz, e incluso podemos recitar poemas “y toda clase de discursos”, aunque sin la necesidad de hablar: “[...] ¿no concentramos el pensamiento en medir la voz, como si sonara, para poder referir algo sobre los intervalos de silencio en la extensión temporal?”⁴⁴ Como el tiempo es una distensión de nuestro espíritu, entonces podemos adjudicar una longitud temporal de sonido a las pausas y los silencios.
- γ) Si combinamos los dos razonamientos anteriores, comprendemos que, en ocasiones, el silencio viene antes de la acción de hablar: practicamos en nuestra mente una pieza antes de recitarla. La duración de un sonido que va a ser exteriorizado puede ser

⁴⁴ *Conf.* XI. XXVII. 36, 342: “[...] nonne cogitationem tendimus ad mensuram uocis, quasi sonaret, ut aliquid de interuallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus?”.

medida por una *distensión interior* en silencio: “Porque, silenciosa la boca y callada la voz, recitamos a veces poemas, versos y toda clase de discursos, de cualesquiera dimensiones, y nos damos cuenta de los espacios de los tiempos y de la cantidad de aquél respecto de éste, exactamente como si tales cosas las dijéramos en voz alta”.⁴⁵

La caracterización del tiempo como una distensión del alma y su posterior aclaración con las inducciones comentadas *in supra*, permite a Agustín resolver el problema de la coexistencia de tiempo diferentes en el plano físico: por medio de actos anímicos, determinadas facultades del espíritu, estos tres tiempos pueden extenderse y ser vistos como continuos. El espíritu posee, entonces, ciertas facultades que le permiten retener el pasado e imaginar el futuro, preverlo de alguna manera. Es por medio de las mentadas facultades que podemos trasladar el futuro al pasado (XI. XXVII. 36) y, de esta manera, posicionar una sílaba larga sobre una breve que ya ha sido pronunciada. Lo que nosotros hemos llamado hasta este momento *facultades* es caracterizado con precisión por Agustín. En XI. XXVIII. 37 leemos:

Quis igitur negat futura nondum esse? ed tamen iam est in animo expectatio futurorum. Et quis negat praeterita iam non esse? Sed tamen adhuc est in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carece spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat

⁴⁵ *Conf.* XI. XXVII. 36, 342: “Nam et uoce atque ore cessante peragimus cogitando carmina et uersus et quemque sermonem motionumque dimensiones quaslibet et de spatiis temporum, quantum illud ad illud sit, renuntiamus non aliter, ac si ea sonando diceremus”.

attentio, per quam pergat abesse quid aderit (*Conf.* XI. XXVIII. 37).

[...] ¿Quién niega que las cosas futuras todavía no existen? Sin embargo, existe ya en el espíritu la *expectación* de lo futuro. Y ¿quién niega que las cosas pasadas ya no existen? Sin embargo, todavía existe en el espíritu la *memoria* de lo pasado. Y ¿quién niega que el tiempo presente carece de extensión, dado que pasa en un punto? Sin embargo, perdura la *atención*, por lo cual corre hacia su desaparición lo que ante ella aparece (*Conf.* XI. XXVIII, 37).

Memoria, para el pasado; atención, para el presente; expectación, para el futuro; estas son las tres potestades por medio de las cuales el tiempo se hace presente en el espíritu. Así pueden resolverse las diversas paradojas suscitadas a lo largo de los pasajes analizados y, además, dar cuenta de nuestra capacidad para medir los tiempos (XI. XXVIII. 37). Seguimos a Ramasco (“Aporías...”, 188) en su caracterización del pasaje XI. XXVII. 36:

A partir de la afirmación de *Confesiones*, XI, 27, 36: *In te, anime meus, tempora metior* [En ti, espíritu mío, mido los tiempos], el libro XI de *Confesiones* de Agustín de Hipona efectúa el tránsito de una exposición problemática sobre el tiempo a una formulación teórica positiva. Este umbral se corresponde con el paso de la *interrogatio* a la *oratio perpetua* o *dicere*, procedimiento habitual en el ejercicio de la palabra retórica, cuya conjunción en el discurso indicaba la distinción y la continuidad estructural entre el momento dialéctico que pautaba la discusión correcta y el momento retórico que regulaba la corrección del discurso continuo.

En XI. XXVIII. 38, ya hacia el final del Libro XI, Agustín propone una situación imaginaria, a fin de ejemplificar lo afirmado hasta ahora: “Me dispongo a

recitar un cántico que conozco. Antes de comenzar, mi expectación se extiende hacia él en su totalidad”.⁴⁶ Existe ya en el *espíritu*, en pleno silencio, antes siquiera de haber dicho una sola palabra, expectación de aquello que será dicho. Una vez que he comenzado a recitarlo todo aquello que se encontraba entonces como expectación transita ahora hacia la *memoria*. Acerca del *presente*, el Doctor de la Gracia afirma que “[...] está ahí presente mi atención, por la cual lo que era futuro se traslada para que se haga pasado”.⁴⁷ Esta *línea de tiempo* (Quinn, “Tiempo”, 1266) comienza como expectación, luego, se manifiesta conjuntamente como futuro y pasado en la fugacidad de aquello que nosotros llamamos *presente*, para pasar luego a integrar por entero la *memoria*.

Hacia el final del pasaje comentado, Agustín señala que lo mismo ocurre “en toda la vida del hombre, cuyas partes son todas las acciones de ese hombre”. Pero, más aún, “Eso mismo sucede en toda la historia de los hijos de los hombres”. El esquema ejemplificado *in supra* no tan solo abarca el hecho puntual de recitar un cántico, sino también la agregación de toda y cada una de las acciones de un hombre particular, y hasta el conjunto de acciones de la humanidad –lo que comúnmente denominamos “historia”.

⁴⁶ *Conf.* XI. XXVIII. 38, 343: “Dicturus sum canticum, quod noui: antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur”.

⁴⁷ *Conf.* XI. XXVIII. 38, 343: “[...] praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum”.

Distentio, intentio y extensio en *Conf.* XI.XXIX.39

Aquí ha finalizado la exposición de nuestro autor acerca de la cuestión del tiempo, tal y como consignamos al comienzo de § 1. Sin embargo, el párrafo siguiente, XI. XXIX. 39, ha sido objeto de múltiples consideraciones por parte de los estudiosos, por cuanto se ha considerado que en él se encuentra la clave para interpretar la estructura toda de *Confesiones*.⁴⁸ En esta sección pretendemos tan solo poner de manifiesto de qué modo en este pasaje confluyen tres términos fundamentales que han ido apareciendo a lo largo del texto considerado; a saber: *distentio*, *intentio* y *extensio*. Seguimos, para nuestra tarea, los esquemas explicativos propuestos por Magnavacca (“El pasaje...”; *Léxico*; “Estudio preliminar”). Transcribimos completo el pasaje mencionado *in supra*:

Sed quoniam melior est misericordia tua super uitas, ecce distentio est uita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum adprehendam, in qui et adprehensus sum, et a ueteribus diebus coligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt nonn distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum uocationis, ubi audiam uocem laudis et contempler delectationem tuam nec uenientem nec praetereuntem. Nunc uero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis uarietatibus dilaniantur cogitationes

⁴⁸ Así lo piensa, por ejemplo, Magnavacca (“Estudio preliminar”, 18 – 30).

meae, intima uiscera animae meae, donec in te confluum porgatus et liquidus igne amoris tui (*Conf. XI. XXIX. 39*). Pero, como Tu misericordia es mejor que las vidas, he aquí que mi vida es dispersión. Mas tu diestra me ha sostenido en mi Señor, el Hijo del Hombre, mediador entre Tú, uno, y nosotros que somos muchos y cada uno dividido en muchas partes por múltiples cosas, para que por Él alcance aquello en lo que he sido alcanzado. Así, olvidando lo pasado, y no distraído en lo que es futuro y transitorio, sino protendiendo hacia lo que existe antes de todas las cosas, y no según dispersión, sino según intención, yo vaya tras la palma de la vocación suprema. Allí oiré la voz de alabanza y contemplaré tus delicias, que no vienen ni pasan. Pero ahora mis años transcurren en gemidos y Tú, mi consuelo, Señor, Padre Mío, eres eterno, en tanto que yo me deshice en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos, íntimas entrañas de mi alma, se desgarran en tumultuosas variedades, hasta que, purificado y disuelto en el fuego de tu amor, yo confluya en Ti (*Conf. XI. XXIX. 39*).

Todo el párrafo se desarrolla dentro de categorías comparativas: el tiempo del ser humano (“nosotros que somos muchos”) es puesto al lado de la eternidad divina (“contemplaré tus delicias, que no vienen ni pasan”). Antes de proseguir con nuestro análisis temático del fragmento, huelga resaltar que el pasaje se encuentra plagado de referencias a diversos pasajes bíblicos, como es costumbre en el pensador africano. Así, por ejemplo, el comienzo del párrafo (“Sed 'quoniam melior est misericordia tua super vitas'”) recuerda a *Ps. 62, 4*; en la oración siguiente (“et me

'suscepit dextera tua"') resuena Ps. 17, 36; entre otras referencias.⁴⁹

Tal y como sugerimos brevemente, nos encontramos a lo largo del párrafo citado *in supra* con tres términos centrales: *distentio*, *extensio* e *intentio*. Consideremos ahora de manera más o menos breve la dimensión semántica de los tres vocablos. De modo aproximado, ellos refieren en este contexto a cierto *movimiento* del espíritu:

- α) La palabra *distentio* ya ha aparecido, por ejemplo, en XI. XXVI. 33 (“Por lo cual me ha parecido a mí que el tiempo no es otra cosa que una *distensión*”), tal y como lo consignamos en § 7. Ahora bien, la connotación del mismo término en otro contexto parece ser diferente: en el caso mencionado, refiere a una distensión o extensión en un sentido neutro, con una clara referencia espacial (*Léxico*, 223); en el pasaje citado *in supra*, en cambio, el término adquiere ahora un matiz negativo: “[...] he aquí que mi vida es *dispersión (distentio)*”. El término señala ahora la dirección del alma cuando la atención profunda (*intentio*) es atraída por deseos múltiples y contingentes (“nosotros que somos muchos y cada uno dividido en muchas partes por múltiples cosas”).
- β) La *intentio* alude, de alguna manera, a lo contrario a lo referenciado por la *distentio*. Magnavacca traduce el término, en el contexto de XI. XXIX. 39 por *intención*: “[...] no distraído en lo que es futuro y transitorio, sino protendiendo hacia lo que existe

⁴⁹ Todas las referencias a los libros bíblicos pueden ser halladas en la edición bilingüe de Ángel C. Vega, 499. Para un estudio y comentario pormenorizado puede consultarse la obra de O'Donnell (*Augustine Confessions III*, 295).

antes de todas las cosas, y no según dispersión, sino según *intención*”, sugiriendo así que la *intentio* implica una especie de reunión anímica. La *intentio* “le posibilita al alma encontrar el principio de su propia identidad” (“El pasaje...”, 277). El alma vuelve a sí misma luego de haberse alejado en la *distentio*. Queda, aun, un tercer movimiento.

- γ) En la *distentio* el alma se había dispersado y extendido en aquello que era externo a ella; en la *intentio*, contrariamente, había logrado volver hacia lo más íntimo de sí. En la *extensio* se produce un movimiento claro de trascendencia: “La *extensio* alude, pues, a una *expectatio* en general, pero, sobre todo, a la tensión espiritual mediante la cual el alma se proyecta a una unidad suprema y, a la vez, es unificada por ella” (“El pasaje...”, 278). Sin este tercer movimiento, todo el proyecto y la conclusión agustiniana definida en estos pasajes no sería si no un repliegue del hombre sobre sí mismo, sin posibilidad alguna de trascendencia. Tratándose de un autor cristiano, este pasaje se realiza recurriendo al auxilio divino (“Estudio preliminar”, 27).

Por medio de estas precisiones pretendemos sugerir que todos los movimientos agustinianos desembocan en la capacidad que tiene el ser humano de trascenderse a sí mismo. Por nuestra temporalidad, nuestra capacidad de captar lo eterno, es que Agustín puede afirmar el movimiento de la *extensio*. Un análisis más pormenorizado de estas cuestiones, empero, requeriría una gran digresión de nuestro objetivo en el presente estudio.

Balance final

Habiendo llegado al final de esta labor, pensamos que hemos logrado cumplir con nuestro cometido principal: explicitar los diferentes movimientos argumentativos que hallamos en el Libro XI de *Confesiones* en relación a la naturaleza del tiempo. Por la dificultad del tema tratado hemos optado por un análisis pormenorizado que permite seguir la sucesión lógica por la cual Agustín va arribando paulatinamente a conclusiones parciales que permiten, finalmente, afirmar al tiempo como *distentio animi*. Hemos buscado claridad al momento de presentar la exposición, evitando discusiones excesivas acerca de las fuentes o esquemas comparativos con autores cercanos al Doctor de la Gracia. Creemos que, habiendo cumplido esta tarea, proporcionamos herramientas útiles que pueden ser aprovechadas en investigaciones posteriores.

Hacia el final del texto, en § 8, decidimos incluir algunas consideraciones breves acerca de tres términos que hemos considerado superlativos. Ellos han ido apareciendo a lo largo de todo el fragmento analizado, con lo que un análisis contextual de sus apariciones y su valor semántico en tales contextos es aún una tarea por realizar. Lo mismo podemos predicar de las mentadas cuestiones comparativas: no sería una labor menor comparar los resultados agustinianos en relación a la naturaleza del tiempo con las conclusiones alcanzadas por Platón, Aristóteles, Plotino, Gregorio de Nisa, entre muchos otros. Esperamos haber cumplido con nuestros propósitos y socorrer al lector que desee acercarse al Libro XI de *Confesiones*.

Bibliografía consultada

10.1. Fuentes clásicas

Augustinus Hipponensis. *Confessionum Libri XIII*. Ed. Verheijen, L. Turnhout: Brepols, 1981 (CCSL 27)

Augustinus Hipponensis. *Confessionum Libri XIII*. Ed. Skutella, M. Berlín: De Gruyter (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1986

10.2. Traducciones

Agustín de Hipona. *Confesiones*. Trad. Custodio Vega, A. Madrid: BAC, 1977

Agustín de Hipona. *Confesiones*. Trad. Piemonte, G. A. Buenos Aires: Colihue, 2014

Agustín de Hipona. *Confesiones*. Trad. Magnavacca, S. Buenos Aires: Losada, 2021

10.3. Bibliografía complementaria

Bettetini, M.T. “Measuring in accordance with 'dimensiones certae': Augustine of Hippo and the question of time”. En: P. Porro (Ed.). *The Medieval concept of time. Studies on the Scholastic debate and its perceptions in early modern philosophy*. Leiden: Brill, 2001, 33 – 53

Hausheer, H. “St. Augustine's Conception of Time”, *The Philosophical Review*, 46.5, 1937, 503 – 512

Isler Soto, C. “El Tiempo en las Confesiones de San Agustín”, *Revista de Humanidades*, Vol. 17 – 18, 2008, 187 – 199

Knuuttila, S. “Time and Creation in Augustine”. En: Stump y Kretzmann (Eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 103 – 115

- Magnavacca, S. “El pasaje de XI, 29, 39 en la estructura de las *Confesiones*”, *Teología y Vida*, Vol. 43, Núm. 3, 2002, 269 – 289
- Magnavacca, S. *Léxico técnico de filosofía medieval*. 2º Ed. ampliada. España: Miño y Dávila Editorial, 2014
- Magnavacca, S. “Estudio preliminar”. En Agustín de Hipona *Confesiones* (Buenos Aires: Losada, 2021), 7-41
- O’Daly, G.J.P. “Time as *distentio* and St. Augustine’s Exegesis of Philippians 3, 12 –14”, *Revue des Études Augustiniennes*, XXIII, 3 – 4, 1977, 265 – 271
- O’Donnell, J. *Augustine Confessions III. Commentary on Books 8 – 13. Indexes*. Clarendon Press. New York: Oxford University Press, 1992
- Quinn, J.M. “Tiempo”. En: A.D. Fitzgerald (Dir.). *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2006, 1264 – 1272
- Ramasco, R. “El ser del tiempo”, *Studium*, Núm. 32, 2013, 315 – 324
- Ramasco, R. “Aporías de la enunciación y del tiempo en Confesiones, XI”, *Studium*, Núm. 36 – 37, 2016, 187 – 198
- Sorabji, R. *Time, creation and the continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth, 1984
- Suter, R. “El concepto del tiempo según San Agustín, con algunos comentarios críticos de Wittgenstein”, *Convivium*, Núm. 19, 1965, 97 – 111
- Teske, R.J. *Paradoxes of time in Saint Augustine*. Wisconsin: Marquette University Press, 1996

SANTIAGO DÍAS LOURENCO

Universidad Austral
Buenos Aires – Argentina
sdiaslou@gmail.com

La incomunicabilidad en el debate medieval: Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino y Duns Escoto

Resumen: El trabajo se propone esbozar una línea histórica, a partir de la definición greco-romana de la persona, a la noción de incomunicabilidad (*incomunicabilitas existentia*). Dentro del contexto medieval latino, Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino y Duns Escoto, elaboraron una vía alternativa a la definición de persona, propuesta por Boecio, centrada en la noción de sustancia.

Palabras clave: persona – incomunicabilidad – Ricardo de San Víctor – Tomás de Aquino – Duns Escoto

Incommunicability in medieval debate: Richard of Saint Victor, Thomas Aquinas and Duns Scotus

Abstract: The paper aims to outline a historical line from the Greco-Roman definition of person to the notion of incommunicability (*incomunicabilitas existentia*). Within the context of medieval Latin thought, Richard of St. Victor, Thomas Aquinas, and Duns Scotus developed an alternative approach to the definition of person, proposed by Boethius, focused on the concept of substance.

Keywords: person – incommunicability – Ricardo de San Víctor – Tomás de Aquino – Duns Escoto

Introducción

El tema de la persona es, sin dudas, una de las grandes cuestiones de la *philosophia perennis*. Por ello, intentaremos delimitarlo a partir de un esbozo tentativo, no exhaustivo, desde la noción de la “incomunicabilidad”.

Dentro del contexto de la filosofía occidental, el sentido primario de persona, que llega a nuestros tiempos, es la raíz etimológica griega que viene del término *prósopon* (πρόσωπον), que refería a la máscara utilizada o al rol interpretado por los actores en las obras de teatro¹. Este será heredado por la cultura romana, bajo el término de *personare*: la partícula *per* (a través) antes de *sonare* (sonar) indica aquello a través de lo cual se proyectaba la voz o el sonido. Se mantiene, de ese modo una afinidad entre el sentido griego y el romano.

A su vez, algunos historiadores sostienen la hipótesis que el término greco-latino tenga su origen de *phersu*, de origen etrusco, y que el contexto teatral recibe el término *prósopon* de los rituales fúnebres, como culto a los difuntos². La riqueza etimológica de esta palabra se extiende a otras áreas del saber, como por ejemplo, la medicina³.

¹ William Smith, William Wayte y George Eden Marindin. *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. (London: John Murray, 1890), <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063:entry=persona-cn>

² Helga María Lell, “Perspectiva histórica de la metáfora del concepto jurídico de persona: Etimología e ideas en la Antigüedad”. *Revista de Fundamentación Jurídica*, vol. 28, núm. 2 (2019): 310-332.

³ “La semiología, y en especial la semiología psiquiátrica, enseña a prestar atención a la presentación primera del enfermo en su rostro (*facies*), sus gestos, su mímica, sus movimientos, su manera de arreglarse, de hablar. *Prosopografía* se denomina tradicionalmente a

Para la filosofía griega, la reflexión filosófica antropológica giraba en torno al concepto filosófico "hombre" (ἄνθρωπος, *ánthropos*). Mientras que el concepto persona (πρόσωπον, *prósopon*) estrictamente no era un concepto filosófico, sino que estaba circunscripto al contexto teatral, parte del ocio del cual podían gozar —únicamente— los ciudadanos libres.

Sin embargo, la reflexión filosófica griega, en torno al hombre, no fue siempre la misma. Para Scaramella, hubo un avance en tanto que “se produce un proceso progresivo en el que el hombre va conquistando gradualmente el 'conocimiento de sí mismo' hasta llegar con Platón y Aristóteles a la concepción de que el hombre es plasmador de su personalidad ética”⁴.

Por otro lado, en el contexto latino, también conservaba su significado referido al teatro. La raíz viene de *per-sonare*, ya que era el instrumento, a través del cual (*per*) el actor representaba su papel. Refería literalmente a la máscara que se utilizaba, que comúnmente era una especie de membrana, que se colocaba en el rostro y que favorecía la amplificación de la voz del actor⁵. Si bien ambos sentidos referían al actor y al contexto del teatro, presentan una ligera diferencia, según Lell:

La metáfora, en este sentido, muestra que es a través del papel que se interpreta, que se habla, que se presenta el sujeto. Como puede notarse, aquí existe una ligera

este importante momento del examen psiquiátrico”. En: Carlos Velasco Suárez, *Psiquiatría y Persona* (Buenos Aires: Vórtice, 2019), 51.

⁴ Dora G. Scaramella, “El concepto de hombre en la sociedad griega”, *Revista de Estudios Clásicos*, 27 (1998): 140. Sobre este tema también se puede consultar: Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (Buenos Aires: Eudeba, 1968).

⁵ José Ignacio Morales, *Derecho Romano* (México: 1989, Trillas), 152. Citado por Lell.

diferencia con la máscara griega que hace hincapié en la mirada, en la cobertura del rostro, en aquello que se ve o se presenta. A pesar de ello, ambas refieren a una diferenciación entre actor y personaje. De allí es que esta denominación también se extendió al lugar que un individuo ocupa en las relaciones sociales⁶.

Los romanos vinculaban la persona al aspecto social o al papel que desempeñaba dentro de la sociedad, ya que no todos eran personas, sino únicamente los ciudadanos libres. Por esto mismo, otra raíz etimológica latina de la persona, que apunta a esto mismo, refiere al *per se sonans*, es decir, aquel que es capaz de sonar (expresarse, hablar) por sí mismo. Es decir, únicamente el ciudadano libre podía hablar por sí mismo y, también, en nombre de otros —como por ejemplo, los esclavos— los cuales no podían expresarse por sí mismos, ya que no eran considerados personas. Una última raíz latina, refiere a la persona como *per se una*, es decir, aquella que de suyo es una, en tanto que no puede ser asumida como la parte de un todo o como *únicamente* el individuo de una especie⁷.

Y por último, un aspecto central para el tema de la investigación es que, por primera vez en la historia, se encuentra relacionada la noción de incomunicabilidad con la noción de persona. Esto se encuentra en un axioma inherente al Derecho Romano que postula lo siguiente: *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*, es decir, la persona es dueña de sí mismo e incomunicable a los demás.

⁶ Lell, “Perspectiva histórica de la metáfora”: 318.

⁷ Para elaborar las etimologías se consultaron, además de los estudios ya citados, las siguientes obras: Josep Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* (Buenos Aires: Sudamericana, 1964), 402-405. Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía* (México: FCE, 1963), 809-812.

Para Lell, se puede encontrar una misma cosmovisión en la forma en que entendían la relación Estado-individuo en la Antigüedad griega y romana. Sin embargo, con el advenimiento del cristianismo y su introducción en la cultura, se puede observar —por ejemplo en la etapa paulina⁸— “la posibilidad de divergencias entre la religión y la voluntad estatal y la necesidad de poner a Dios por encima de las autoridades positivas”⁹.

Allí quedaba —quizás por primera vez en la historia— separada la concepción de la persona humana de aquella que el Estado tenía sobre esta, lo cual “pone a la dignidad en el centro de la escena para posibilitar el desarrollo humano como ente espiritual sin necesidad de mediación estatal”¹⁰. En pocas palabras, a partir del cristianismo, el ser persona no dependía del *status* que un individuo ocupaba en la sociedad, sino que era un atributo ontológico que le advenía por el mero hecho de ser.

Los teólogos cristianos dieron lugar, propiamente, a la reflexión sobre la persona. Dentro del período patrístico se esbozaron las primeras formulaciones a la cuestión, en un primer lugar, en torno a las Personas Divinas. Un ejemplo histórico fue el concilio de Nicea de 325, a propósito del debate cristológico, donde la cuestión del debate era si Cristo tenía más de una naturaleza y más de

⁸ Una referencia de la novedad de la idea de persona, que introdujo el cristianismo en la época, se puede encontrar en las epístolas de Paulo de Tarso —entre otras— en la carta a los cristianos de Galacia (c. 50 - 56 d.C): “Por lo tanto, ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús.” (Nuevo Testamento, Carta de San Pablo a los Gálatas 3, 28). https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_PYV.HTM

⁹ Lell, “Perspectiva histórica de la metáfora”: 323.

¹⁰ *Ibidem*, 324.

una persona. Este llevó, a su vez, a profundizar sobre la idea de que hay un único Dios y tres Personas divinas.

Por este motivo, podemos encontrar en distintos autores cristianos, una obra llamada *De Trinitate* (Sobre la Trinidad) donde se reflexiona sobre esta cuestión, como el caso de Agustín de Hipona¹¹, Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino, entre otros. Específicamente nos estamos refiriendo a la discusión en Occidente, si bien en Oriente —especialmente en la patrística griega— también hubo un desarrollo prolífero del concepto de persona¹².

Un aspecto importante a señalar, es que la cuestión sobre la persona es un ejemplo claro de filosofía cristiana¹³, ya que es inseparable la reflexión filosófica de la teología y del dato revelado por la fe. Es inseparable pero no indistinguible, ya que se pueden distinguir los órdenes natural y sobrenatural en la reflexión. En este punto es una referencia ineludible el aporte de Étienne Gilson, quien sostiene que “el espíritu de la filosofía medieval, tal como

¹¹ “Persona tiene en San Agustín cinco sentidos diferentes: 1) Ministerio, rol: hablar por propia persona o hablar en persona de otro; así en las teofanías: los ángeles obran ex persona Dei. 2) Sujeto que asume una función, título, dignidad, oficio. 3) Individuo concreto, hombre o mujer. 4) El Verbo encarnado tiene una sola persona. 5) El Padre, Hijo y Espíritu Santo son persona”. Ver: Maximino Arias Reyero, “La doctrina trinitaria de San Agustín (en el De trinitate)”, *Teología y vida* 30, n°4, (1989): 265. El mismo Arias Reyero también es el autor del artículo, que profundizaremos en breve, sobre la Trinidad en Ricardo de San Víctor: Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: La doctrina de la Trinidad en Ricardo de San Víctor, *Teología y Vida*, 31 (1990): 163-190.

¹² Se puede ver, entre otros: Torrance, A, Paschalidis, S (eds). *Personhood in the Byzantine Christian Tradition: Early, medieval, and modern perspectives* (Routledge, 2018)

¹³ La mencionada epístola paulina, en la cita 141, ilustra esta nueva *Weltanschauung*, que posteriormente será desarrollada por los pensadores cristianos.

lo entendemos aquí, es, pues, el espíritu cristiano, penetrando la tradición griega, trabajándola desde adentro y haciéndole producir una visión del mundo, una *Weltanschauung* específicamente cristiana”¹⁴, lo cual queda manifiesto en la cuestión de la persona.

Por su parte, retomando la noción de incomunicabilidad en relación a la definición de persona, Magnavacca¹⁵ reconoce en los autores medievales, dos sentidos de la noción *incommunicabilis*. La primera, en el orden ontológico, el individuo “no puede compartir su carácter de tal; en cambio, sí lo hace con su *quidditas*, con su determinación específica, o aun con sus propiedades y cualidades, ya que las comparte con otros miembros de la misma especie”¹⁶. Una segunda acepción refiere al orden accidental que indica “a aquellos agentes que no pueden ejercer una potencia que les es propia, por ejemplo el de un escultor al que se le hayan amputado las manos, mientras que su arte como virtud sigue en él”¹⁷.

En la antigüedad tardía, Anicio Manlio Severino Boecio (c. 470 - 524 d.C), ofrece un primer aporte sobre el concepto de persona, específicamente, desde la filosofía. Desde una perspectiva histórica su rol es fundamental, ya que se encuentra en un momento bisagra de la historia de Occidente, entre el fin del Imperio Romano de Occidente y el nacimiento de una nueva era.

Por este motivo, su filosofía tiene dos grandes "marcas" que se observan, en su definición de la persona: la primera,

¹⁴ Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Buenos Aires: EMECÉ, 1952), prefacio, 11.

¹⁵ Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005).

¹⁶ Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*: 357.

¹⁷ *Ibidem*, 357.

conserva y transmite la riqueza de la filosofía antigua. La segunda, propone una síntesis entre la filosofía clásica griega —especialmente de Platón y Aristóteles, como en esta definición— con la teología cristiana y el dato revelado de la fe. Su modo de hacer filosofía lo distingue de sus predecesores y por este motivo —siguiendo el criterio de Étienne Gilson— es un ejemplo de lo que él entiende por un filósofo cristiano¹⁸, quizás el primero del cual se pueda predicar estrictamente.

Además, Boecio es una figura clave dentro del debate medieval sobre la persona, ya que todos los autores posteriores van a tomar una postura —tanto a favor como en contra— sobre el concepto de persona ofrecido por él¹⁹. Su definición más difundida se encuentra en el capítulo tercero de su *liber De persona et duabus naturis*. Allí define a la persona a partir de la sustancia y de su naturaleza racional: *persona est naturae rationalis individua substantia*²⁰ (la persona es una sustancia individual de naturaleza racional).

Por motivos de extensión, y porque no aborda estrictamente el concepto de persona desde la incomunicabilidad, no profundizaremos en los

¹⁸ “Para que una filosofía merezca verdaderamente ese título, es menester que lo sobrenatural descienda, a título de elemento constitutivo, no en su textura, lo que sería contradictorio, sino en la obra de su constitución. Llamo, pues, filosofía cristiana a toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón.” Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 40-41.

¹⁹ Alfredo Culleton, “Tres aportes al concepto de persona. Boecio (sustancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 17: 59-71.

²⁰ Severino Boecio, *Sobre la persona y las dos naturalezas*. (Madrid: BAC, 1979), 3.

fundamentos de aquella definición. Sí podemos presentar, al menos, un encuadre teórico general. Como dijimos anteriormente, Boecio continúa la tradición aristotélica, y por ello coloca el concepto de sustancia (*ousía*) como principio, o como género, de la definición de persona. La sustancia es aquello que absolutamente es y existe como fundamento de todo accidente.

Por un lado, si bien la individualidad es perceptible a través de los accidentes, consiste en un *quid proprium* en el orden de lo substancial²¹ y por lo tanto no depende de sus accidentes. Por otro lado, Boecio entiende la naturaleza como la “propiedad específica de cualquier sustancia”²². Es decir, no toda sustancia individual es persona, sino únicamente aquella que posee esta naturaleza específica, es decir, la racional.

Este argumento de Boecio apunta principalmente a responder a la disputa contra la doctrina de Eutiques y la de Nestorio²³. Esta última, también denominada nestorianismo, fue una doctrina herética difundida en el siglo V d.C, que sostenía la existencia de dos personas (divina y humana) en Cristo, al negar la apropiación —del Verbo— de las debilidades de la naturaleza humana (generación, sufrimiento, mortalidad, etc.)²⁴.

²¹ Culleton, “Tres aportes al concepto de persona”: 62.

²² “Hoc interim constet quod inter naturam personamque deffirre praediximus, quoniam natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietates, persona vero rationabilis naturae individua substantia”. Boecio, *Contra Eut.* IV, 5-9 p. 92. Citado por Culleton, “Tres aportes al concepto de persona”: 62.

²³ Manuel Correia, “La influencia de los Tratados Lógicos en el *Contra Eutychem* de Boecio”, *Studium. Filosofía y Teología*, vol. XXIII, 46 (2020): 161-176.

²⁴ “Exactamente esto es lo que hace la tradición: aceptar que el Verbo ha sentido temor ante el momento de la pasión, puntualizando, eso sí,

Ricardo de San Víctor

Ricardo de San Víctor (c. 1110 - 1173), a quien Dante consideró “más que un hombre”²⁵ por su vida contemplativa, fue un monje y luego abad del monasterio agustino de San Víctor, ubicado en las afueras de París. Su rol cobra relevancia para esta investigación, ya que va a ser quien retome el concepto latino de incomunicabilidad como atributo del ser personal.

Mayormente es relacionado y asociado a Hugo, quien fuera su maestro y quien organizó la formación en San Víctor, durante el tiempo de estudio de Ricardo. La Escuela de San Víctor había sido creada por Guillermo de Champeaux. Esta se caracterizaba por un fuerte interés por la contemplación, de encontrar razones para la fe, manteniendo todo este conocimiento y estudio al alcance tanto de los más sencillos como de los ilustrados²⁶. La formación se dividía en cuatro saberes: teóricos, prácticos, mecánicos y lógicos²⁷.

que ha sentido ese temor en su naturaleza humana. Pero es el Verbo quien ha sentido el temor. Nestorio, en cambio, niega que el Verbo se apropie realmente de las debilidades de la naturaleza humana. En consecuencia, tiene que negar que la encarnación haya sido real.” Fernando Ocariz, Lucas F. Mateo-Seco y José Antonio Riestra. *El misterio de Jesucristo* (Pamplona: EUNSA, 2004), 205.

²⁵ “Vedi oltre fiammeggiar l’ardente spiro d’Isidoro, di Beda e di Riccardo, che a considerar fu più che viro”. «Observa además flamear al ardiente espíritu de Isidoro, de Beda y de Ricardo quien a considerar fue más que hombre» Dante Alighieri, *Divina Comedia*, Canto X, 130-132. <https://divinacommedia.weebly.com/paradiso-canto-x>

²⁶ Arias Reyero, M. “Al principio amaba el amor”. La doctrina de la Trinidad en Ricardo de San Víctor, *Teología y Vida*, 31 (1990): 167.

²⁷ G.S.M Walker, “Richard of St. Victor: An Early Scottish Theologian?”, *Scottish Journal of Theology*, 11 (1958): 11-38.

Luego de la muerte de Hugo, cercana al año 1141, Ricardo lo sucedió como prior de la abadía. Mientras que Hugo coronó su actividad filosófica con el misticismo, Ricardo se caracterizó por reflexionar desde la vida espiritual —por ejemplo, en su obra *Benjamin minor*, referida a la preparación del alma y *Benjamin maior*, sobre la gracia de la contemplación— y la vida práctica, integrando la teología con algunos conocimientos de las ciencias naturales²⁸, utilizando un estilo marcadamente escolástico, pero procurando alcanzar un espíritu de síntesis²⁹ de los saberes y la intención de unir lo racional con la vida de fe.

Si bien su doctrina es “poco conocida en la historia de la filosofía”³⁰, su obra más importante y más original es el *De Trinitate*, correspondiente a su período de madurez. Su influencia en los autores medievales ha sido “considerable”³¹ y será conocida por muchos de los grandes pensadores cristianos de la Alta Edad Media como Alberto Magno, Alejandro de Hales, Tomás de Aquino y Buenaventura. Según Elías: “el aporte decisivo en la definición de persona en el medioevo, y desde allí, a toda la posteridad, es el que realiza Ricardo de San Víctor en su obra célebre *De Trinitate*”³².

²⁸ Walker, “Richard of St. Victor: An Early Scottish Theologian?": 38, 39, 41.

²⁹ Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”:167.

³⁰ Culleton, “Tres aportes al concepto de persona”: 62.

³¹ Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 189. El autor aclara que, a su juicio, ni el argumento trinitario sobre la caridad —que Dios es amor— ni su concepto de persona —existencia incommunicable— juegan un “papel significativo” en los autores posteriores. Esto es, por supuesto, aceptable pero también debatible.

³² Gloria Elías, “La influencia de Ricardo de San Víctor en la noción de persona de Duns Escoto”, en *Omnium expetendorum prima est*

A su vez, el *De Trinitate* de Ricardo recobró un vital interés como objeto de estudio especialmente en la filosofía y en la teología contemporáneas, en los últimos cincuenta años³³. Para Arias Reyero, el motivo del redescubrimiento de la doctrina de este “humilde teólogo” es que “recurre a la interpretación de Dios como amor” para explicar el misterio del Dios tripersonal³⁴.

Para Stratis³⁵, lo interesante del planteo trinitario del Victorino —además de poner en el centro que Dios es amor (con lo que estaría de acuerdo Arias Reyero³⁶)— es que Ricardo, por un lado, representa un teólogo medieval firmemente situado en la tradición occidental y por lo tanto un defensor de la teología del “ente perfecto” (incluyendo su énfasis en la simplicidad divina)³⁷. Pero, por otro lado, se hace presente, en su reflexión trinitaria, un lenguaje innovador ya que “hace un fuerte énfasis en la importancia de la 'alteridad' y en la necesidad de la mutualidad en Dios, incluso utilizando el término *societas* en ciertos puntos de su razonamiento”³⁸ y por lo tanto un interlocutor valioso para la teología contemporánea³⁹, a lo que —por nuestra parte— añadimos a la filosofía contemporánea.

Otra idea central de la Escuela de San Víctor, relevante para nuestro tema, es aquella expresada por el

sapientia: Studies on Victorine thought and influence, eds. Dominique Poirel, Marcin Jan Janecki, Wanda Bajor, and Michał Buraczewski (Turnhout: Brepols Publishers, 2021), 413-422.

³³ Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 164-165.

³⁴ *Ibidem*, 163-164.

³⁵ Justin Stratis, “A person's a person, no matter how divine? The question of univocity and personhood in Richard of St Victor's *De Trinitate*”, *Cambridge University Press*, (2017): 377-389.

³⁶ Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 190.

³⁷ Stratis, “A person's a person, no matter how divine?”: 377.

³⁸ *Ibidem*, 377-378.

³⁹ Stratis, “A person's a person, no matter how divine?”: 378.

adagio medieval: *bonum diffusivum sui* (el bien es difusivo de sí mismo). Si Dios es máximamente bueno, por lo tanto, desea comunicarse —por medio de sus obras— y difundir su Bien máximamente⁴⁰. Lo cual, aplicado al debate trinitario desde Ricardo, introduce una tesis que creemos de suma importancia: Dios es máximamente incomunicable, en su existencia y esencia, pero tiene la voluntad de comunicarse, y por lo tanto es máximamente comunicable, a partir de sus obras y sus efectos, principalmente en la creación.

Ahora bien, esto no significa que Dios mismo se da en la creación ni mantiene relaciones reales con los entes —lo cual sería algo propio de un monismo filosófico— sino que hace participar a los entes de alguno/s de sus atributos, de un modo “jerárquico”⁴¹, de acuerdo a la *scala naturae*. Estos términos, coincidimos con Stratis, son propios del lenguaje del Aquinate, pero refieren a la misma idea del Victorino, que abordaremos a continuación.

Retomando el recorrido histórico, en el contexto de Occidente, Ricardo discute principalmente la definición de persona de Boecio. Sin embargo, en Oriente —especialmente en el contexto de los padres Capadocios— ya había estado presente la idea de incomunicabilidad relacionada a la persona, si bien Ricardo añade otros matices. Según Culleton:

⁴⁰ The good is not envious... This aspect was also one of the most important spiritual features of St. Victor from its foundation at the beginning of the twelfth century... the desire to communicate to others without reservation is one of the most intimate hallmarks of the Victorine mentality. En: Nico Den Bok. *Communicating the Most High: A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (d.1173)* (Paris: Brepols, 1996), 285–6. Citado por Stratis.

⁴¹ Stratis, “A person’s a person, no matter how divine?”: 387.

En el siglo cuarto, Basilio el Grande y otros padres capadocios ya habían señalado la importancia de la incomunicabilidad al identificar las propiedades constitutivas de la persona; en este mismo sentido, Ricardo teniendo como punto de partida la oposición entre la naturaleza común y la particularidad del ser humano, afirma también la incomunicabilidad de la identidad personal. Pero, pasa de esta afirmación a reconocer explícita y enfáticamente la incomunicabilidad de la propia existencia personal en sí misma⁴².

Por lo tanto, Ricardo muestra estar de acuerdo con Boecio en que la personidad tiene que ver con la racionalidad, y que se predica de un individuo o una sustancia, por lo que tiene una existencia individual. Sin embargo, rechaza que esta pueda ser predicada de Dios, ya que rechaza el uso del concepto *sustancia* y lo cambia por *existencia*. Según Arias Reyero:

En IV,21 rechaza la definición de Boecio porque podría aplicarse a toda la Trinidad, como "sustancia individual" que es. Pero esto no es posible. La definición de Boecio "rationalis naturae individua substantia" sirve sólo para las personas creadas (IV,23). La definición del mismo Ricardo que abarcaría a Dios, ángel y hombre sería: "rationalis naturae individua existientia" (IV,23). En ella se habría sustituido una palabra: "substantia" por "existientia". Cuando se aplica a Dios la definición toma otra forma: "divinae naturae incommunicabilis existientia" (IV,22). Se han sustituido aquí: 1) "rationalis" por "divinae", queriendo quizás dar a

⁴² Culleton, "Tres aportes al concepto de persona": 66.

entender que la naturaleza divina es racional, pero de otra forma que las creaturas⁴³.

Para Stratis, una forma de entender, la diferencia entre el ser personal en Dios y en las creaturas, es a partir de la noción de origen. Mientras que en la Trinidad todos los atributos divinos son compartidos —de un modo consubstancial— y, por lo tanto, se predicán de la naturaleza divina excluyendo toda identidad personal. Por consiguiente, los atributos personales únicamente pueden explicarse a partir de las relaciones de origen. Vale la pena recordar la etimología de *ex-sistentia*, el existente (*ex-sistens*) es aquel que tiene la existencia por sí o fuera de otro, y por lo tanto, no es aquel otro, sino alguien distinto. En palabras del mismo Ricardo: “En la naturaleza humana (...) la existencia de las personas se produce tanto según la cualidad de las personas como según su origen”⁴⁴.

Lo cual, a su vez, implica una similitud y una diferencia en relación a los ángeles: “En la naturaleza angélica las existencias únicamente varían, por lo tanto, según la cualidad, mientras que en la naturaleza humana, como se ha dicho ya, lo hacen tanto según la cualidad como según el origen”⁴⁵. Es decir, en la persona humana se predica su *personidad* a partir de su esencia (cualidad) y también debido a su existencia individual (origen). Culleton propone la misma lectura:

Aquello que es constitutivo de la persona desde el concepto de sustancia al ámbito de la existencia: ser persona es un modo de existencia. Ese modo es el modo

⁴³ Arias Reyero, M. “Al principio amaba el amor”: 182-183.

⁴⁴ Ricardo de San Víctor, *La Trinidad* IV, XIV (189).

⁴⁵ *La Trinidad* IV, XIV (191).

propio, in se, cerrado sobre sí mismo que hace imposible ser comunicado (volverse común) a otro individuo. De esta manera inaugura la idea de incomunicabilidad en el concepto de persona, siendo un modo incomunicable de una naturaleza el existir y solo posible a la naturaleza racional⁴⁶.

Sin embargo, el Victorino propone que esta doble distinción no se puede aplicar a Dios: “La identidad de la sustancia excluye radicalmente toda diferencia cualitativa, será necesario buscar las propiedades diferentes de las personas [divinas] únicamente en su origen”⁴⁷. Es decir, ya que las Personas divinas son consustanciales, comparten plenamente la naturaleza divina, la pluralidad de personas se establece a partir de las relaciones de orígenes en la misma Trinidad. Así quedaría configurada la síntesis del Victorino: “Resumiendo lo que hemos expuesto más ampliamente, es evidente que en la naturaleza divina se diversifica la pluralidad de las existencias solo según el origen, en la naturaleza angélica según la cualidad, mientras que en la naturaleza humana se diversifica tanto según la cualidad como según el origen”⁴⁸.

Culleton expresa esa misma idea, del siguiente modo: “En el caso de la Trinidad hay tres Personas divinas en virtud del hecho de que hay tres existencias que comparten la misma substancia, unidas en el mismo *modus*

⁴⁶ Culleton, “Tres aportes al concepto de persona”: 67.

⁴⁷ *La Trinidad* IV, XIV (191).

⁴⁸ “In divina natura variatur existentialium pluralitas secundum solam originem, in angelica autem natura secundum solam qualitatem, in humana vero natura tam secundum qualitatem quam secundum originem”. Ricardo de San Víctor, *La Trinidad* IV, XIV (193).

essendi, pero diversos en el *modus existendi*⁴⁹. En ese mismo sentido, Arias Reyero afirma que Dios tiene una “existencia propia, no es de nadie, e incommunicable a otras sustancias. Se puede pensar que no es persona porque es comunicable a las tres personas intratrinitariamente; pero en sí misma es "ad extra" incommunicable”⁵⁰.

De otro modo, *ad intra* la esencia divina es totalmente comunicable entre todas las personas, y por ello, co-sustanciales. Sin embargo, cada persona es incommunicable en sí misma (el Padre no es el Hijo, el Hijo no es el Espíritu Santo, etc.). Para Culleton: “La incommunicabilidad de alguien es más que una propiedad de origen; está fundada al mismo tiempo en el existere como en el sistere, esto es en la totalidad de su *existentia*”⁵¹. Y luego añade:

Existencia significa al mismo tiempo que algo es y que posee (a partir de su origen) una determinada propiedad. Si esa propiedad es incommunicable, entonces la existencia también es incommunicable, y es precisamente este tipo de propiedad, que pertenece al ser de la persona, lo que supera y va más allá de la noción ordinaria de sustancia. Persona es existencia incommunicable⁵².

Como ya se mencionó anteriormente, esto se debe a que los atributos predicados de la naturaleza divina —que para el Victorino se identifica con el amor o la caridad— son compartidos por todas las personas y por lo tanto queda

⁴⁹ Culleton, “Tres aportes al concepto de persona”: 67.

⁵⁰ Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 187.

⁵¹ Culleton, “Tres aportes al concepto de persona”: 67.

⁵² *Ibidem*, 67.

únicamente definir a las Personas divinas por su existencia individual —incomunicable⁵³— a partir de sus relaciones de origen.

En otras palabras, son tres Personas, cada una con su existencia individual, que se identifican por sus relaciones de origen entre sí y por una propiedad exclusiva propia del ser de la persona, y por lo tanto, son incomunicables entre sí. Así concluye también Stratis: “La Trinidad se encuentra en una posesión total de la sustancia divina, y aun así sus propiedades personales, considerando la diversidad y la relatividad de sus respectivos orígenes, son necesariamente incomunicables”⁵⁴.

Resumiendo, para Ricardo el carácter de existencia incomunicable es el determinante de la realidad de una persona⁵⁵. Esta es la propiedad personal, formal y constitutiva del ser de la persona, es absolutamente incomunicable (*proprietas autem personalis pro certo est incommunicabilis*⁵⁶), y lo constitutivo de la persona es justamente su existencia incomunicable (*existentia vero*

⁵³ “Si las personas se diferencian por las propiedades incomunicables, también las existencias se diferencian por las propiedades incomunicables (...) así pues, hay tantas personas en la divinidad como existencias incomunicables”. Ricardo de San Víctor, *La Trinidad* IV, XVII (197).

⁵⁴ Stratis, “A person's a person, no matter how divine?": 386.

⁵⁵ *La Trinidad* II, XII (95): “Para designar una substancialidad individual no disponemos de un vocablo, pero para dar una mayor claridad a nuestra exposición podemos crear un término derivándolo de un nombre propio. Así pues, dígame danielidad de Daniel, como humanidad de hombre (...) Por eso la humanidad es, como la corporeidad, común a muchas, pero la danielidad de incomunicable. Decimos que es incomunicable porque es de él y no puede ser de ninguna otra persona”.

⁵⁶ *La Trinidad* IV, XVII (197): “Ciertamente una propiedad personal es incomunicable. La propiedad personal es aquella por la cual cada uno recibe el ser que es (...) por la cual uno se diferencia de los demás”.

*incommunicabilis est*⁵⁷) que posibilita las relaciones interpersonales, donde únicamente se encuentra la felicidad⁵⁸ y el amor más perfecto⁵⁹.

De aquí la idea de incomunicabilidad ontológica, en el sentido etimológico griego del *ὄντος ὄν* (aquello que es), ya que refiere a un atributo en el orden de la existencia (o del ser) y por ello metafísico u ontológico. Como se dijo anteriormente, esta es la mayor originalidad de Ricardo⁶⁰.

Consideramos que esto abre interesantes perspectivas para comprender la noción de persona, con una respectiva existencia incomunicable análoga, tanto al ser humano, las realidades angélicas y Dios. Stratis indica que coincide con la lectura de Den Bok sobre este punto:

Con Ricardo ganamos una mezcla precisa (*deft mixture*) de equivocidad y univocidad referida a la categoría de persona que permita que el discurso teológico sea tanto comunicativo y respete la absoluta otredad de Dios (to be both communicative and respect the absolute otherness of God). Nico den Bok propone el mismo punto también. De acuerdo a su lectura de Ricardo, nosotros somos personales en la medida de que Dios es personal, no solo respecto a las personas divinas, sino respecto a la misma personalidad (personal-ness) de la entera divina sustancia. Como la divina sustancia,

⁵⁷ *La Trinidad* IV, XVI (192): “En cuanto a la existencia incomunicable, esta es la que solamente se puede aplicar a una persona”.

⁵⁸ *La Trinidad* III, II (122): “vere felicitatis plenitudine pluralitas personarum non potest deesse”.

⁵⁹ *La Trinidad* III, II (122): “nihil enim caritate melius, nihil caritate perfectius (...) ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest”.

⁶⁰ “His definition of the person is a major contribution in itself” en E. H. Cousins, “The notion of the person in the De Trinitate of Richard of St. Victor”, New York (1966): 235. Citado por Arias Reyero.

somos singulares, querientes (volitional), conscientes (self-conscious) y capaces de movimiento espontáneo (en un sentido especial)⁶¹.

En pocas palabras, el valioso aporte de Ricardo es entender a la persona como *incommunicabilis existentia*. Si bien, como veremos a continuación, Tomás de Aquino da cuenta del conocimiento de la definición del Victorino y la incluye en su doctrina, no es claro el grado de influencia que tuvo en la recepción inmediata de la teología trinitaria. Por ejemplo, para Arias Reyero, esta no jugó un papel significativo, ya se que continuó pensando la persona, principalmente, desde la noción de la sustancia:

Ni su argumento trinitario basado en la caridad ni su concepto de persona juegan un papel significativo (...) Pero su señal no fue recogida y la teología trinitaria posterior, sea de Buenaventura o de Santo Tomás, siguió pensando la persona en el plano de la sustancia. Ricardo de San Víctor preparó las doctrinas trinitarias del siglo XIII pero su propia síntesis no fue continuada, perfeccionada, completada⁶².

Tomás de Aquino

Continuando con el recorrido histórico del término *incommunicabilitas*, como *proprium* del ser personal, emerge la figura de Tomás de Aquino. Aquí no buscaremos desarrollar toda la reflexión y consecuencias de la noción de persona en el Aquinate. La complejidad de su planteo,

⁶¹ Stratis, “A person's a person, no matter how divine?”: 388.

⁶² Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 190.

además de la recepción y disputas internas dentro del tomismo —como por ejemplo, si es posible un tomismo personalista⁶³— llevarían toda una investigación en sí misma. El fin, de este sucinto apartado, es mostrar la continuidad histórica y filosófica con los autores antes mencionados.

En primer lugar, Tomás muestra conocer las definiciones de los autores que lo precedieron, especialmente la de Boecio, Ricardo de San Víctor y de la raíz etimológica griega. Con respecto al autor romano, podemos decir junto a Ordenes Morales que “el Aquinate muestra claramente que su concepto de "persona" sobrepasa el concepto boeciano que se encuentra arraigado en el orden categorial”⁶⁴. Tomás concibe a la persona desde su acto de ser, y no cualquiera, sino un acto de ser único, especialísimo, necesario, y distinto al que poseen otros entes no personales. De allí que persona es un nombre

⁶³ Podemos situar, entre otros, a Karol Wojtyła como uno de los primeros en plantear esta síntesis entre personalismo y tomismo, en sus ensayos reunidos en *Person and Community*. Ver Karol Wojtyła, *Thomistic Personalism in Person and Community: Selected Essays* (New York: Peter Lang, 1993), 165-175. Norris Clarke también manifestó su deseo de una síntesis entre la metafísica de Santo Tomás y el personalismo, ver en especialmente el capítulo *The Integration of Personalism and Thomistic Metaphysics in Twenty-First-Century Thomism*, en: W. Norris Clarke, S.J., “The Creative Retrieval of St. Thomas Aquinas” (New York: Fordham University Press, 2009). En esa línea se puede también consultar: Matthew Schaeffer, “Thomistic Personalism: A Vocation for the Twenty-First Century”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 86, 2 (YYYY): 181 -202. En el ámbito de la filosofía catalana, ver: Eudaldo Forment, “El personalismo de Santo Tomás”, *Sapientia*, XLV (1990): 277-294 o XX Porcell, “Personalismes actuals i persona en Sant Tomás”, *Espiritu*, XLV(1996): 39-55.

⁶⁴ Mauricio Ordenes Morales, “Ser, persona y operación humana según Tomás de Aquino”, *Scripta Mediaevalia*, 15(2) (2022): 175.

especial (*speciale nomen*⁶⁵) que significa “lo más perfecto que existe en toda la naturaleza”⁶⁶.

En relación a la obra del Victorino, el Aquinate lo cita unas 59 veces a lo largo de su *Corpus*. Y, refiriéndose al tema de la presente investigación, principalmente en tres obras: *Scriptum Super Sententiis*, *De Potentia*, *Summa Theologiae*⁶⁷. Una posible hipótesis sería que Tomás hace prevalecer la definición del abad de San Víctor, frente a la definición de Boecio, específicamente en el contexto del debate trinitario, es decir, en cómo predicar la *ratio personae* de Dios, mientras que en el plano natural, de los entes finitos, mantiene un lenguaje propio del orden categorial de la sustancialidad aristotélica.

En este sentido, según el Doctor Angélico, la definición de Ricardo corrige (*corrigen*s) aquella de Boecio. Así lo expresa, por ejemplo, en el Libro I del *Comentario al libro de las Sentencias*, que justamente trata sobre el misterio de la Trinidad y los nombres y atributos de Dios. El artículo 25, donde se encuentra la siguiente cita, lleva como título “si es apropiada la definición de persona de Boecio”:

Sin embargo, es necesario saber, que sobre la persona se dan diversas definiciones. Una es la de Ricardo, quien, corrigiendo (*corrigen*s) la definición de Boecio según la manera en que se dice persona en Dios, define así a la persona: la persona es la existencia incommunicable de la naturaleza divina; ya que lo racional, individual y

⁶⁵ *Summa Theologiae* I, q. 29 a. 1 co. “[...] Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona”.

⁶⁶ *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 3. “Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”.

⁶⁷ Las citas latinas fueron obtenidas de la *Opera omnia* del *Corpus Thomisticum*: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

sustancial no competen propiamente a lo divino en cuanto al uso común de los nombres⁶⁸.

Y luego también añade:

En la individuación, en cuanto que se halla en las realidades compuestas, hay que considerar dos cosas: la causa de la individuación que es la materia, y según esto, no es aplicable a Dios; y la razón de la individuación que es la razón de la incomunicabilidad, a saber, en cuanto que algo uno e idéntico no se divide entre muchos, ni se predica de muchos, ni es divisible, y así, conviene a Dios. De ahí que también Ricardo haya puesto en vez de individuo, incomunicable⁶⁹.

En otras palabras, para el Aquinate, refiriéndose a la definición de persona en Dios, la cita de autoridad para este tema es Ricardo y específicamente su concepto de incomunicabilidad, que primaría sobre la definición "sustancialista" de la persona, dada por Boecio, principalmente por la imposibilidad de predicar aquellos atributos (sustancia, racional e individual) de las Personas

⁶⁸ *Super Sent.*, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 8. [...] "Sciendum tamen est, quod de persona dantur aliae definitiones. Una est Richardi qui corrigens definitionem Boetii secundum illum modum quo persona dicitur in Deo, sic definit personam: persona est divinae naturae incommunicabilis existentia; quia rationale et individuum et substantia non proprie competunt in divinis quantum ad communem usum nominum".

⁶⁹ *Super Sent.*, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 6. "In individuatione, secundum quod est in rebus compositis, est duo considerare; id est individuationis causam quae est materia, et secundum hoc in divina non transfertur; et secundum, scilicet rationem individuationis quae est ratio incommunicabilitatis, prout scilicet aliquid unum et idem in pluribus non dividitur, nec de pluribus praedicatur, nec divisibile est, et sic convenit Deo: unde etiam Richardus, loco individui posuit incommunicabile".

divinas. Otro aspecto importante es que propone una distinción entre la causa de la individuación (*individuationis causam*) —también denominado como principio de individuación— que es la materia, y la razón de la individuación (*rationem individuationis*), que es la incomunicabilidad.

Por último, menciona la cuestión de la *ratio personae*, en la que afirma que la persona es incomunicable pero la noción de persona es común a varios⁷⁰. El joven Tomás de las *Sentencias* ya tiene en claro que persona es más que un individuo (como miembro de una especie o como la negación de un universal), que el concepto persona solamente se predica de un individuo concreto⁷¹, y que tiene no es meramente una negación, sino que posee una determinada posición (*positionem quamdam*⁷²), es decir, un acto propio.

En su obra *De Potentia*, que reúne las cuestiones disputadas sobre el poder divino y que datan de la estancia de Tomás en Roma, encontramos otra cita con algunos aspectos para destacar.

Se debe decir que el término individuo, en la definición de persona, se utiliza para referirse a aquello que no se predica de varios. En este sentido, la esencia divina

⁷⁰ *Super Sent.*, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 ad 4. “[...] dicendum, quod quamvis id quod est persona, sit incommunicabile, nihil tamen prohibet intentionem personae esse communem”.

⁷¹ *Super Sent.*, lib. 3 d.5, q.1, a.3, c. “Homo non subsistit sed hic homo, cui convenit ratio personae”.

⁷² *Super Sent.*, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 co. “Hoc autem diversimode assignatur a diversis. Quidam enim dicunt, quod est commune secundum rationem negationis, eo quod in definitione personae cadit individuum, quod dicit negationem. Unde dicunt, quod talis communitas rationis, quae est per negationem tantum, non facit universale. Sed hoc non videtur sufficiens: quia persona de ratione sua non dicit negationem tantum, sed etiam positionem quamdam”.

no es una sustancia individual según la predicación, ya que se predica de varias personas, aunque sea individual en realidad. No obstante, Ricardo de San Víctor, corrigiendo la definición de Boecio en cuanto a cómo se entiende la persona divina, afirmó que la persona es la naturaleza divina de existencia incommunicable, para mostrar, al haber dicho incommunicable, que la esencia divina no es la persona⁷³.

En primer lugar, vuelve a aparecer la sentencia “Ricardo de San Víctor corrigiendo (*corrigen*s) la definición de Boecio”, como ya se mencionó anteriormente, principalmente por la imposibilidad de predicar la individualidad sustancial en las Personas divinas. En segundo lugar, reaparece la idea de que persona refiere siempre a un individuo y por lo tanto no se predica de muchos (*pluribus*). En tercer lugar, la centralidad de la existencia incommunicable, que se predica de cada Persona divina, pero no de la esencia divina, ya que esta es compartida (*distinctum subsistens in natura divina*⁷⁴).

En la misma cuestión, podemos encontrar la siguiente sentencia, que sintetiza lo dicho: “aquello que hace que una persona sea incommunicable no puede ser algo común”⁷⁵. Por

⁷³ *De Potentia*, q. 9 a. 2 ad 12. “[...] dicendum quod individuum, in definitione personae, sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem, cum praedicatur de pluribus personis, licet sit individua secundum rem. Richardus tamen de sancto Victore, corrigens definitionem Boetii, secundum quod persona in divinis accipitur, dixit: quod persona est divinae naturae incommunicabilis existentia, ut per hoc quod dicitur incommunicabilis, essentia divina, persona non esse, ostenderetur”.

⁷⁴ *De Potentia*, q. 9 a. 4 co. “[...] persona vero divina, formali significatione, significat distinctum subsistens in natura divina”.

⁷⁵ *De Potentia*, q. 9 a. 2 ad 18. “[...] quod illud per quod aliqua persona est incommunicabilis, non potest esse multis commune”.

último, una distinción importante que realiza en *De Potentia*, es que si bien persona se predica de un existente individual y singular, no cualquier sustancia particular espiritual es hipóstasis o persona sino únicamente aquella que tiene su naturaleza completa. Con este argumento, Tomás procura rechazar aquella idea que propone que el alma humana separada es considerada persona⁷⁶.

En la *Summa Theologiae*, obra de síntesis y madurez del Doctor Angélico, encontramos varios de los argumentos ya esgrimidos en sus obras anteriores. En primer lugar, rechaza el uso de sustancia para predicar la persona en Dios. Esta viene del griego *hypóstasis* que significa individuo del género de una especie y algunas veces significa la esencia (naturaleza) y otras la hipóstasis (subsistencia), para predicar la persona en Dios, y por lo tanto, decide abandonarla al ser un término equívoco⁷⁷, y emplear el término subsistencia (*subsistentiam*). En segundo lugar, vuelve a aparecer la idea de la corrección (*corrigere*) del Victorino a la definición de Boecio, ya que esta no se puede predicar de Dios⁷⁸.

⁷⁶ *De Potentia*, q.9, a.2, ad 14. “[...] anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona”.

⁷⁷ *Summa Theologiae* I q. 29 a. 2 ad 2. “[...] sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Graeci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiae, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam, quam substantiam.” Y también en: I q. 30 a. 1 ad 1. “[...] nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiae, propter nominis aequivocationem”.

⁷⁸ *Summa Theologiae* I, q. 29 a. 3 ad 4. “[...] quidam tamen dicunt quod definitio superius a Boetio data, non est definitio personae secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Ricardus de sancto

En tercer lugar, retoma la cuestión del *nomen personae* o *ratio personae*. Aclara que el nombre de persona no significa un individuo como parte de una naturaleza, o de una especie, sino que significa la realidad subsistente (*rem subsistentem*), es decir, un modo de existir (*modus existendi*), singular y particular⁷⁹. A su vez, el concepto de persona, en tanto nombre, *secundum rationem*, es un nombre especial (*speciale nomen*⁸⁰), se puede predicar de varios, y por lo cual, también de las Personas divinas, ya que cada una subsiste de un modo distinto en la misma naturaleza divina (*unaquaeque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis*⁸¹).

En Dios, persona indica relación, en tanto, relación de origen o relación subsistente entre las personas trinitarias y su ser es absolutamente necesario⁸² (*per se*

Victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis existentia”.

⁷⁹ *Summa Theologiae* I q.29, a.1, ad 3. “[...] hoc nomen individuum ponitur in definitione personae, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus”.

⁸⁰ *Summa Theologiae* I q.29, a.1, co. “Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. (...) Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona”.

⁸¹ *Summa Theologiae* I q. 30 a. 4 co. “[...] hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquaeque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen persona, secundum rationem, est commune tribus personis divinis”.

Summa Theologiae I q. 30 a. 4 ad 2. “Ad secundum dicendum quod, licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter, potest esse pluribus communis”.

⁸² Este punto es central en la doctrina de Tomás, desarrollado principalmente en la Tercera vía, en la *Summa Theologiae* I, q. 2 a. 3

necessarium o *per se necesse esse*) y, podemos agregar, máximamente incomunicable. Mientras que, para los hombres y los ángeles, persona indica un modo de ser finito recibido⁸³, necesario (*neceditas essendi*) pero necesario por otro (*esse ab alio* o *habens causam necessitatis aliunde*). Por ello, el acto de ser personal es incomunicable (ánalogamente) y necesario (por otro), signo de un modo de querer definitivo de Dios, dado singularmente y para siempre, a cada persona.

Otra forma de comprender el planteo del Aquinate sobre el tema, es a través de la diferencia entre el orden gnoseológico y el metafísico. Tomás distingue dos niveles: por un lado, el plano intencional o *secundum rationem*, y por otro lado, el plano metafísico o *secundum rem*. En el primero, el nombre persona es comunicable —común a varios— en tanto designa un modo de ser, y de allí que se pueda predicar de las Personas divinas como de las personas finitas⁸⁴. Sin embargo, en un segundo nivel, en un nivel metafísico, el ser personal es incomunicable (*incommunicabilis existentia*) en tanto refiere a un modo de ser único.

co: “[...] Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum”. Este punto se encuentra presente en toda la obra del Aquinate, tanto en escritos juveniles como las *Sentencias* (ver, por ejemplo, *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 co) o la ya mencionada *Summa Theologiae* o la *Summa Contra Gentiles* (ver, por ejemplo, *Contra Gentiles* lib. 1 cap. 22 n. 5). Para una sistematización del tema: Alberto Berro, “Sobre el ente posible y necesario en Tomas de Aquino”, *Sapientia* 60 (217) (2005): 39-57.

⁸³ *De Potentia*, q.3, a.1, ad 17. “Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti”.

⁸⁴ *De Potentia*, q. 9 a. 4 co. “[...] significatio ad nomen personae pertineat est diversimode a diversis assignatum”.

Ese modo de ser o de existir (en un sentido amplio), es absoluto, refiere siempre *in re* a un individuo singular, distinto de los demás que comparten una naturaleza determinada: “en cualquier naturaleza, persona significa lo que es distinto en aquella naturaleza, como en la naturaleza humana indica esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios que individualizan al hombre. Estos principios, aun cuando no significan persona, sin embargo, sí entran en el significado de persona humana”⁸⁵. Por último, vuelve a aparecer aquella idea ya esgrimida en la obra *De Potentia*, que sostiene que la persona implica la totalidad de la naturaleza, y por lo tanto, en el hombre, el alma separada no es considerada persona, ya que falta su cuerpo⁸⁶.

Y, de ese modo, el ser persona es poseer una existencia incomunicable, subsistente, de una naturaleza determinada y, por ello, única e irrepetible. Así lo expresa Tomás: “aquello por lo que algo singular es <esto algo> (*hoc aliquid*), de ningún modo es comunicable a muchos. Pues aquello por lo que Sócrates es hombre es comunicable a muchos, pero aquello por lo que es <este hombre> no puede

⁸⁵ *Summa Theologiae* I q. 29 a. 4 co. “Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuanti hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae”.

⁸⁶ *Summa Theologiae* I, q.75, a.4, ad 2. “Non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae”.

ser comunicado sino a uno solo”⁸⁷. Por ese motivo, en conclusión, consideramos junto a Arias Reyero⁸⁸ que:

Rectamente ha comprendido Santo Tomás el alcance de este cambio [de sustancia por existencia incomunicable]. Se quiere indicar que en la divinidad la persona se define por la incomunicabilidad de la existencia; la esencia o naturaleza divina es individua, única, pero no tiene una existencia incomunicable, al menos "ad intra"⁸⁹.

Coincidimos también con Ordenes Morales que “la tesis ontológica del Aquinate de la incomunicabilidad de la persona no sólo es contraria a cualquier forma de incomunicabilidad psicológica, sino que es el mismo fundamento de la expresividad de la persona a través de sus actos vitales”⁹⁰.

En conclusión, si bien el Doctor Angélico muestra conocer la definición del Victorino, de todos modos,

⁸⁷ *Summa Theologiae* I, q. 11, a. 3, co. “Manifestum est enim quod illud unde aliquod singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest, sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum”.

⁸⁸ Otro aspecto muy interesante mencionado por este, es la vía que abre Santo Tomás a pensar la persona ontológicamente desde el amor: “Santo Tomás, posteriormente, hará el intento de unir amor y persona ontológicamente, cuando explique que todo amor produce una especie de impulso o movimiento hacia algo, que se identifica con el amor y con la tercera Persona”. Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 186. Allí en la cita 76 alude al pasaje de la *Summa Theologiae* 1, q. 27, art 4.

⁸⁹ Arias Reyero, “Al principio amaba el amor”: 183

⁹⁰ Ordenes Morales, “Ser, persona y operación humana según Tomás de Aquino”: 157.

conserva y desarrolla el concepto de persona a la luz del concepto de sustancia. Sin embargo, la hermenéutica de su concepto “sustancia”, se debe realizar a la luz del conjunto de la metafísica del *actus essendi*. El acto de ser, es acto de todos los actos, especialísimo y único, el cual es incomunicable —de allí la relación con la existencia incomunicable del Victorino— y por el cual cada persona es única, irrepetible y, en cierta medida, necesaria. Todo esto tiene, en última instancia, su fundamento ontológico en un querer definitivo de Dios sobre esa creatura. La crítica realizada a ciertos aspectos de la metafísica del Aquinate —muy especialmente por la interpretación de ciertos autores tomistas— encuentra, desde una metafísica del acto de ser, nuevas perspectivas que pueden enriquecer el diálogo con el personalismo⁹¹ y los debates de la filosofía actual.

Duns Escoto

Juan Duns Escoto (c. 1266-1308), maestro franciscano de las universidades de Oxford y París, también toma el concepto de incomunicabilidad de Ricardo, y coincide, con Tomás, en reconocer una primacía de la definición ofrecida por Ricardo sobre la de Boecio, en tanto la del Victorino corrige a la segunda⁹².

⁹¹ Para Schaeffer, continuando la tesis de Wojtyla y de Norris Clarke, el desarrollo más importante que tiene el tomismo, actualmente, es el de un Tomismo Personalista: “Estoy de acuerdo con Clarke, y también me gustaría agregar que el Tomismo Personalista es el desarrollo más creativo y fructífero del tomismo hoy” en Matthew Schaeffer, “Thomistic Personalism: A Vocation for the Twenty-First Century”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 86, 2: 181-202.

⁹² *Ordinatio* I, d.23, n. 15. Cfr. *Super Sent.*, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 8.

Su búsqueda lo lleva a querer brindar una definición de persona, que le permita analizar el misterio trinitario y el misterio de la encarnación, lo cual lo lleva a “una profusa producción”⁹³ ofreciendo “una perspectiva colmada de novedad para la época”⁹⁴.

Para el Doctor Sutil, si persona se dice de la Trinidad, del hombre y de los ángeles, entonces se debe encontrar un concepto que se predique “con justeza y unívocamente de cada uno de ellos”⁹⁵.

Según Elías, la elaboración teórica del Doctor Sutil, se da en el marco de cuatro líneas dominantes en el siglo XIII⁹⁶, que fueron recogidas y enumeradas por Alejandro de Hales:

- a) La vía agustiniana, que la concibe en el horizonte de una relación sustancial.
- b) La vía boeciana, que asume la persona como un momento categorial.
- c) La vía de Ricardo de San Víctor, quien la comprende como una existencia incomunicable, y por tanto, más allá de lo meramente sustancial.
- d) La vía de los Maestros, que la conciben como supósito o sujeto distinguido por una propiedad que tiene que ver con la dignidad.

Para Gilson, el interlocutor favorito del Sutil es Enrique de Gante⁹⁷ y uno de sus aportes más originales

⁹³ Gloria Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”. *Carthaginensia* XXXVIII/73 Enero-Junio (2022): 39.

⁹⁴ *Ibidem*, 38.

⁹⁵ *Ibidem*, 40.

⁹⁶ *Ibidem*, 39.

⁹⁷ En el prefacio de su libro, Gilson menciona esto –con cierto pesar– y

refiere al principio de individuación, no ya basado *en la materia signata quantitate*, como propusieron la mayoría de sus predecesores, sino en una esencia individual:

La individuación escotista permite la determinación completa del singular sin apelar a la existencia; ella sería más bien la condición necesariamente requerida para toda existencia posible, en tanto que sólo son capaces de existir los sujetos completamente determinados por su diferencia individual⁹⁸.

A su vez, para Elías es claro que Duns Escoto asume la crítica que le realiza Ricardo de San Víctor a Boecio, en tanto que, entender la persona como unión sustancial, esto es, de alma y cuerpo, parte de categorías aristotélicas y se enmarca la misma en un “orden ontológico-categorial”⁹⁹ y que, por lo tanto, deberá encontrar la noción de persona por fuera de la quiddidad y la individualidad, ya que estas se mantienen dentro de este mismo orden:

que no es Tomás el interlocutor predilecto del Sutil. Vale aclarar que el medievalista francés va a presentar en contraposición, en el libro antes citado, algunos puntos de la obra del Aquinate con la de Escoto. Aclara el autor: “También aquí evitemos toda ilusión; esta confrontación no es el único objeto de mi libro, pero la he asumido, cada vez que se ofrecía, para poner de relieve aquello que la posición filosófica de Duns Escoto tiene de propio”. Gilson, *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, 20.

⁹⁸ Gilson, *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, 459.

⁹⁹ Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”: 40. Cabe aclarar que pareciera que Elías utiliza ontológico en el sentido del orden categorial. En el presente trabajo ontológico lo referimos al plano del ser, como fue anteriormente mencionado en Tomás de Aquino, o de la existencia, como en Ricardo de San Víctor.

Este aspecto, iniciado en parte por Agustín al referirse a la noción de relación, es efectivamente postulado y sostenido por Ricardo de San Víctor y Escoto, quienes se atreven a pensar una dimensión real, más allá de los límites de lo propiamente ontológico. Además, Escoto precisa que el ser un esto singularísimo, o –usando el término acuñado por sus discípulos– una hecceidad, no constituye aún el ser personal; la entidad singular que culmina con la hecceidad es la perfección última en el orden ontológico, pero ser una naturaleza “haec” no es aún el ser personal, sino más bien condición de posibilidad¹⁰⁰.

En el término existencia, ya presente en el Medioevo, se observa la continuidad y la presencia del planteo de Ricardo de San Víctor en la doctrina del Sutil¹⁰¹. Según el mismo Escoto: “Tomo la definición que da Ricardo (*De Trinitate*, IV, 22), es decir, que la persona es la existencia incomunicable de naturaleza intelectual, cuya definición expone y corrige la definición de Boecio, que dice que la persona es sustancia individual de naturaleza racional; porque ésta implicaría que el alma es persona, lo cual es falso”¹⁰². Sostiene Elías:

Escoto adhiere a la definición de Ricardo de San Víctor que define la persona como una ex-sistencia, una subsistencia personal, un ser en sí, que depende de sí, siendo el término que termina la naturaleza humana individual. Por tanto, la persona es un existente independiente, que está existiendo de un modo

¹⁰⁰ Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”: 43.

¹⁰¹ En este punto están de acuerdo Culleton y Elías.

¹⁰² *Ordinatio* I, d.23, n 15, ed Balić, t.V. Citado por Elías.

personalísimo (permítasenos la expresión), desde la absoluta responsabilidad de ser insustituible en la tarea de existir¹⁰³.

Escoto, en su obra *Ordinatio*, propone con claridad la distinción entre persona e individualidad. El principio de individuación se dará por su *haecceitas*, ya no por la *materia signata quantitate*, para conformar *su ultima realitas entis*. Sin embargo, ni la *haecceitas* ni la existencia individual implica, de suyo, el ser persona, pero las supone, es su condición de posibilidad. El Sutil llegará a la noción de persona a partir de una doble comunicabilidad: *ut quo* y *ut quod*. En sus palabras:

Tampoco se encuentra la naturaleza respecto del supuesto en la relación de un ser ‘por el que’ a un sujeto ‘que’, pues a todo ‘por el que’ corresponde su propio ‘que’ o ‘quien’, y así, siendo la naturaleza un ‘por el que’, tiene su propio ‘que’ o ‘quien’, el cual no la contrae a la razón de ser de un supuesto, y así también, siendo el supuesto un ‘que’ o ‘quien’, tiene su propio ‘por el que’, por el cual subsiste, y con todo, concomitantemente el supuesto es singular por necesidad, y asimismo no puede ser ‘por el que’ respecto de otro ser, porque es subsistente, no pudiendo por ello ser acto de otro subsistente. Con esto queda insinuado un doble modo de comunicabilidad¹⁰⁴.

¹⁰³ Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”: 47.

¹⁰⁴ *Ordinatio*, I, d. 2, p.2, q.4, vol II. *Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic* (Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1950), 300. Citado por Elías.

Por medio de la *haecceitas*, la sustancia se individualiza de su naturaleza común (*natura communis*) y adquiere el primer "tipo" de incomunicabilidad, la incomunicabilidad *ut quod*. Luego, surge un segundo modo de incomunicabilidad (*ut quo*) que supone la anterior y afirma estrictamente el ser un "alguien", por lo tanto referido únicamente a la persona, el cual trasciende el orden quiditativo. Sin embargo, el planteo escotista se complejiza al plantear que ambas incomunicabilidades, se tienen que dar en su carácter aptitudinal¹⁰⁵ como actual. Según Culleton:

La incomunicabilidad aptitudinal significa no sólo la posibilidad de ser incomunicable, sino también una disposición interna para la incomunicabilidad. Esta incomunicabilidad aptitudinal por sí sola, no es suficiente para ser persona sin la actualidad. Sólo existe una persona donde convergen las dos incomunicabilidades. En resumen, Escoto condiciona la idea de persona a la necesidad de que se verifique la incomunicabilidad *ut quo* y *ut quod*, tanto aptitudinales como actuales¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Escoto plantea una tercera incomunicabilidad, la aptitudinal (*aptitudo non dependenti*), que según explica Elías: "no se encuentra en la naturaleza creada personal, puesto que a nadie puede repugnar totalmente el depender de la persona divina; «toda entidad positiva en la naturaleza creada se halla en potencia obediencial para depender de la persona divina»". *Quaestiones Quodlibetales*. 19, n.66, ed. BAC: 689. Citado por Elías.

¹⁰⁶ Culleton, "Tres aportes al concepto de persona: Boecio (sustancia), Ricardo de San Víctor (existencia), y Escoto (incomunicabilidad)". *Revista Española de Filosofía Medieval* 17. Córdoba: UCOPress, (2010): 69. Frente a esto, es complementario lo que plantea Elías: Hay

Para Escoto esta incomunicabilidad supone un acto especial de la voluntad divina al crear, por el cual cada persona "acaece como un ser absoluto, pleno y acabado, es decir, subsistente en sí mismo"¹⁰⁷. Mientras que la incomunicabilidad *ut quod* llega hasta el individuo de una naturaleza común (un *haec*, un qué, en el orden quiditativo) –por ejemplo, un hombre– la incomunicabilidad *ut quo* llega hasta la persona (un quién, único, irrepitible e irremplazable). Siguiendo a Elías, esta incomunicabilidad – en el orden ontológico o de la existencia– refiere “a la condición de intransferibilidad de la persona, en la que nadie puede reemplazar a alguien”¹⁰⁸.

A su vez, para Elías, la vía negativa escotista, la cual propone el uso de términos negativos, no impiden mostrar la plena positividad de la definición de la persona:

Escoto se desarrolla desde una vía negativa: es incomunicabilidad, es no-ontológica, es no dependiente, etc. Sin embargo, desde mi perspectiva, tal negatividad le viene de la limitación que el lenguaje encuentra para expresar la maravilla de lo que es la persona (...) Mi personalidad es única, no es universable, es irreplicable (nótese cómo nuestro lenguaje apela a la negatividad

una doble incomunicabilidad de la persona *ut quo*, tanto actual como aptitudinal; pero también una doble incomunicabilidad *ut quod* en lo actual como en lo aptitudinal. En cambio, la naturaleza es comunicable tanto aptitudinal como actual (...) En suma: «Iste conceptus “incommunicabilis”, quia negat communicationem actualem et aptitudinalem, univocus est Deo et creaturae, personae divinae et creatae». Elías, “La influencia de Ricardo de San Víctor en la noción de persona de Duns Escoto”: 422.

¹⁰⁷ Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”: 47.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 47.

para dar cuenta de esta plena positividad), en suma, es incomunicable¹⁰⁹.

El Doctor Sutil también añade la nota de *ultima solitudo*, es decir, *persona est ultima solitudo*¹¹⁰ (la persona es una soledad última o perpetua), por la cual cada persona es libre de cualquier dependencia actual o aptitudinal¹¹¹, es decir, de dependencia ontológica. Escoto pareciera querer destacar lo subsistente en sí de la persona, lo que constituye su existencia individual, pero conservando aquel sentido relacional, ya presente en Agustín y en Ricardo, en la cual toda existencia refiere a un *ex*, a una relación de origen. En vez de cerrar a la persona a los demás, es, más bien por el contrario, el lugar de apertura relacional para encontrarse con otros, en primer lugar con Dios –origen de la relación– y luego, por añadidura, con todos los demás. Según Elías:

Es término absoluto y acabado de la relación personal, es definida como *ultima solitudo*, soledad última en tanto irrepetible y profundamente solidaria, puesto que Escoto se ocupó de recuperar esa idea de dinamismo y apertura que contiene el concepto de persona propuesto por Agustín, Ricardo, Buenaventura. Todo ser personal está abierto a los otros existentes, y a Dios, origen de dicha relación. *Ultima solitudo* entonces quiere realzar el carácter de subsistente por sí de la persona, que en tanto que es existencia (y no mera sustancia individual) se configura de suyo desde un *ex* (relación de origen) y es *sistere* o *sistentia*, un estar

¹⁰⁹ Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”: 48.

¹¹⁰ Ord. III, dist 2, q. 1, n. 17. Ed Vivès, p. 121. Citado por Culleton.

¹¹¹ “Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae” en Ord. III, dist 1, q. 1, n. 4. Ed Vat. IX, p. 5. Citado por Culleton.

presente siendo en la tarea insustituible del existir personal. Y este existir personal, lejos de ser una tarea cerrada o acabada, se configura desde el plexo relacional de hallarse en relación con otros (como destaca Agustín), en la intimidad de la relación personal¹¹².

En conclusión, Escoto entiende la persona desde la noción de existencia y de incomunicabilidad que retoma de la definición de Ricardo de San Víctor, descartando la idea de sustancia. A la que, posteriormente, sus seguidores desarrollaron la noción de *haec* o *haecceitas*, a diferencia de individualidad y naturaleza.

La incomunicabilidad manifiesta la existencia separada de la persona —y por lo tanto la imposibilidad de transferir o reemplazar la propia existencia, por lo cual cada persona es irrepetible y única— y con ella la capacidad de autodeterminarse y de responder libremente frente a Dios y frente a los demás. Justamente, si se entiende la *ultima solitudo* desde esta perspectiva, queda lejos de referirse a un aislamiento, antes bien se la puede entender como ese núcleo personal, a partir del cual, cada persona habita su existencia y se relaciona con los demás, y por lo tanto, la *ultima solitudo* puede ser la “condición de posibilidad de cualquier relación auténtica de igualdad”¹¹³.

En ese sentido, para Elías, en “la noción de persona como *existentia*, como *incommunicabilis*, como singularidad racional y, en el caso estrictamente escotista,

¹¹² Elías, “La persona humana: el aporte de Juan Duns Escoto”: 41.

¹¹³ Giovanni Laureola, “Il Concetto di persona in Duns Scoto come scelta ermeneutica”. In Giovanni Laureola (Ed.) *Scienza e Filosofia della Persona in Duns Scoto*. Padova. Ed. Alberobello, 1999: 211-228. Citado por Culleton.

como *ultima solitudo*, se inicia una de las dimensiones de reflexión más cara para la historia de la filosofía”¹¹⁴.

Conclusión

El concepto de persona y, por lo tanto, de la incomunicabilidad, tiene dos principales raíces: la greco-romana y la cristiana¹¹⁵. Sin considerar sus raíces, no se comprende realmente la profundidad y las aristas del concepto.

Creemos que, con la llegada del cristianismo, el debate cobró otra relevancia, no sólo desde el punto de vista cuantitativo —es decir, la persona fue tema de debate y de desarrollo en numerosos tratados por distintos pensadores desde la Patrística hasta la Alta Edad Media— sino desde un punto de vista cualitativo, generando un giro copernicano, donde el ser personal pasó a ser un atributo ontológico, es decir, de orden metafísico, que corresponde a la existencia incomunicable y, por ende, al ser individual o al acto de ser.

De ese modo, ya no se deriva del *status* político-jurídico dentro de la *polis* o del Imperio Romano —al poseer la ciudadanía y gozar de ciertos derechos— ni tampoco al orden predicamental —no es un accidente que se adquiera en un *fieri*— ni tampoco depende del ejercicio de una facultad o del obrar humano —como puede ser el uso de la inteligencia, la memoria o la conciencia—.

¹¹⁴ Elías, “La influencia de Ricardo de San Víctor en la noción de persona de Duns Escoto”: 422.

¹¹⁵ Se podría indicar también su raíz judeo-cristiana, si bien este punto no fue desarrollado en el presente trabajo.

Dicho de otro modo, la persona es, absolutamente. No se hace o se deviene una persona, ni se admite una graduación dentro del universo de las personas. A la luz de lo desarrollado, sostenemos que los tres autores mencionados —Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino y Duns Escoto— captaron y expresaron, a su modo, que el atributo de incomunicabilidad expresa precisamente el carácter ontológico o metafísico de la persona, que posibilita toda relación interpersonal, y por el cual, se puede afirmar su dignidad absoluta.

Todo ello, cobra mayor sentido y relevancia, como aportes al debate del personalismo contemporáneo, y como posible respuesta, frente a posturas filosóficas actuales, que cuestionan la noción metafísica de persona, como la de Roberto Esposito¹¹⁶ o Peter Singer¹¹⁷.

¹¹⁶ Esposito, R. *El dispositivo de la persona* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011).

¹¹⁷ Singer, Peter. *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional* (Buenos Aires: Paidós, 1997).

JUAN IGNACIO FERNÁNDEZ RUIZ

*Universidad Católica de La Plata – Universidad de
FASTA – Universidad del Salvador
Buenos Aires – Argentina
juanfernandezruiz@ufasta.edu.ar*

Paternidad, filiación y hogar en la interioridad humana según Santo Tomás¹

Resumen: La paternidad y la filiación se predicen por antonomasia de las personas divinas, y desde ellas participativamente de las realidades humanas. Siguiendo la tradición joánica del *verbum* y agustiniana de la *mens*, Santo Tomás se aproxima al misterio trinitario desde la generación del *verbum mentis* en la interioridad humana, creada a imagen de Dios. En este artículo, nos proponemos, primeramente, desarrollar el tema de la relación padre-hijo en el interior del espíritu humano, en conexión con la noción neoplatónica (*De causis; Elementatio Theologica*) de *reditio ad seipsum* (tanto cognitiva como afectiva: *cognitio et amor sui*) y *verbum cordis*. En segundo lugar, queremos enfocarnos en una metáfora poco explorada en la antropología del Aquinate, a saber, la del alma como una casa (*domus*). Dios mismo puede ser llamado “casa” en cuanto Él habita en Él. Así también, la persona humana habita en ella misma; esta auto-presencia es el carácter reflexivo de su modo de ser, que es íntimo y recogido. A esta casa debe el hombre retornar (*reditio ad domum*) y habitar operativamente, custodiando y cuidando su propia interioridad y consciencia, siendo *dominus suiipsius*.

Palabras clave: Paternidad – Filiación – *Verbum* – *Reditio* – Alma como casa

¹ Comunicación presentada en el Congreso Tomista Internacional, celebrado del 28-30/06/2023 en la UANDES, Santiago de Chile, Chile, y en las XVIIIª Jornadas de Filosofía Medieval: La relación Padre-Hijo en el pensamiento medieval, celebradas del 18-21/04/2023 en la Academia Nacional de Ciencia de Buenos Aires, CABA.

Paternity, filiation and home in human interiority according to Aquinas

Abstract: Paternity and filiation are predicated by essence of the divine persons, and from them of human realities by participation. Following the Johannine tradition of the *verbum* and the Augustinian tradition of the *mens*, Aquinas approaches the Trinitarian mystery from the generation of the *verbum mentis* in human interiority, created in the image of God. In this article, we propose, first, to develop the theme of the father-son relationship within the human spirit, in connection with the Neoplatonic notion (*De causis; Elementatio Theologica*) of *reditio ad seipsum* (both cognitive and affective: *cognitio et amor sui*) and *verbum cordis*. Secondly, we want to focus on a metaphor not often explored in Aquinas's anthropology, namely that of the soul as a house (*domus*). God Himself can be called a "house" insofar as He dwells in Himself. So too, the human person dwells in himself; this self-presence is the reflective character of his mode of being, which is intimate and recollected. To this house man must return (*reditio ad domum*) and dwell operatively, guarding and caring for his own interiority and consciousness, being *dominus suiipsius*.

Keywords: Paternity – Filiation – *Verbum* – *Reditio* – Soul as home

Paternidad, filiación y verbo mental

La paternidad y la filiación se predicán, en primer lugar, de las personas divinas². Las mismas personas divinas son

²“La perfecta razón de paternidad y filiación se encuentra en Dios Padre y Dios Hijo, porque una es la naturaleza y gloria del Padre y del Hijo” *S. Th.* I, q. 33, a. 3, c. Cf. I, q. 33, a. 2, ad 4; *De Pot.* q. 2, a. 4, sc 1. “Dios es Padre más verdaderamente” *De decem praec.* a. 6. Por participación de la razón de principio y providencia de Dios, son llamados “padres” tanto nuestros padres carnales cuanto las personas constituidas en dignidad que cuidan de nosotros. Cf. *S. Th.* II-II, q. 102, a. 1, c. Comentando la Carta a los Hebreos (c. 12, lect. 2), Santo Tomás sostiene que hay dos diferencias entre “Dios padre” y el “padre carnal”: 1. “El hombre engendra al hombre en cuanto al cuerpo, no en cuanto al alma, que es por creación, y no se transmite”. “Dios es nuestro padre más excelentemente, a saber, en cuanto al alma, que crea inmediatamente. Además, justifica el alma, adoptándonos en hijos”. 2. En relación a la corrección, en la que difieren: A. Cuanto al fin: “El fin

para Santo Tomás relaciones subsistentes. Esto no es otra cosa que decir que la misma persona del Padre en la Trinidad es su relación de principio u origen respecto del Hijo al que le comunica su misma naturaleza, y que la misma persona del Hijo es su relación de principiado, originado o engendrado eternamente por el Padre³. La identidad personal del Padre y del Hijo, su personalidad, se nos escaparía totalmente si no las entendemos en su reciprocidad. El fundamento de estas relaciones de oposición reales que subsisten en Dios está en las procesiones divinas, es decir, operaciones inmanentes vitales de conocimiento y amor. En concreto, nos interesa aquella acción por la que el Padre dice o pronuncia eternamente su Verbo, el Hijo o Imagen.

Santo Tomás, siguiendo la tradición agustiniana, estudia esta procesión, que es la generación, desde la noción de *verbum* (“*In principio erat Verbum*” Jn 1, 1). Dios Padre profiere una palabra interior, del corazón, que es distinta de Él mismo (aunque no algo otro distinto, al modo de una naturaleza diversa)⁴, pero permanece en Él. El Hijo brota en la intimidad de la Trinidad (“*in sinu Patris*” dice Jn 1, 18)

de la corrección humana es algo transitorio: es para el bien vivir (*conversandum*) en esta vida, que es de pocos días”. La corrección divina, en cambio, “nos educa para algo útil para siempre, a saber, para recibir la santificación, que es el mismo Dios”. B. Cuanto a la razón: “El hombre corrige según la voluntad, que puede fallar y errar, y, sin embargo, le obedecemos”, cuánto más debemos obedecer, entonces, a la voluntad divina infalible.

³ “La paternidad subsistente es la persona del Padre, y la filiación subsistente es la persona del Hijo” *S. Th.* I, q. 30, a. 2, c. Cf. *In Sent.* I, d. 4, q. 1, a. 1, ad 4. Esto no ocurre en la filiación o paternidad humana: “la filiación humana no constituye la persona, sino que acontece a la persona constituida” *Comp. Theol.* I, c. 212.

⁴ Cf. *S. Th.* I, q. 31, a. 2.

como fruto de una emanación inteligible, de un acto fecundo de dicción del Padre. En cuanto Verbo, el Hijo representa perfectamente a aquel que lo dice, es Imagen total suya, por esto es precisamente su Hijo, en la medida en que tiene su misma naturaleza (simple, perfecta, infinita, inmutable, eterna, una, omnisciente, omnipotente, etc.). Al conocerse comprensivamente a Sí mismo, por vía del intelecto, el Padre dice o engendra a su Hijo, siendo principio de su origen y al cual le otorga toda la perfección de su naturaleza (son consubstanciales), y el Hijo expresa cabalmente lo que Dios es. Más aún, es Dios.⁵

Ahora bien, para comprender más profundamente a las personas divinas, así como su distinción real según las diversas relaciones opuestas de origen, el Aquinate hace uso de una analogía, es decir, de una realidad en la que se da de un modo en parte semejante y en parte, mucho mayor, desemejante, lo que Dios revela de su vida *ad intra*⁶. Se trata de la concepción de una palabra mental o interior, de la generación de un *verbum cordis*, en lo recóndito del espíritu intelectual humano. El hombre es creado *ad*

⁵ Cf. *S. Th.* I, q. 27, a. 1-2.

⁶ En algún sentido, por modo de *vestigium*, todas las creaturas participan algo de la paternidad y filiación divinas. En efecto, “toda creatura subsiste en su ser, y tiene forma por la que se determina a una especie [...]. Por lo tanto, según que es cierta substancia creada representa la causa y el principio, y así muestra a la Persona del Padre, que es Principio que no procede de otro principio. Según que tiene forma y especie, representa a la Palabra, según que la forma del artefacto procede de la concepción del artífice”. Cada cosa representa al Padre y al Hijo en cuanto tiene medida o modo y número o especie. Cf. *S. Th.* I, q. 45, a. 7, c. La subsistencia e inteligibilidad de las creaturas (*ens, verum*) es lo que las hace semejantes al Padre y el Hijo.

*imaginem Dei*⁷, de tal manera que representa imperfectamente a Dios Trino. Incluso el hombre es más a imagen de Dios que los ángeles, que lo son más absolutamente hablando por la superioridad de su naturaleza intelectual (que constituye la razón de imagen por la semejanza de la especie), en algunos aspectos secundarios, como es, justamente, la capacidad de comunicar la propia naturaleza a otro individuo: así como Dios procede de Dios, así también el hombre del hombre. La paternidad y la filiación materiales nos hacen compartir un rasgo de lo divino que escapa a las creaturas puramente espirituales (y también a las puramente materiales, que, a pesar de engendrar, no poseen racionalidad).

La *imago Dei* está presente natural y universalmente en todos los hombres⁸. Así, hay una paternidad y filiación

⁷ Por esto, Dios es especialmente “Padre” respecto del hombre, mientras que es simplemente “Señor” de las otras creaturas: “Se llama ‘padre’ por razón especial de la creación, porque nos creó a su imagen y semejanza, que no imprimió en otras creaturas inferiores. Como dice Deut 32, 6: *Él mismo es tu Padre, porque te hizo y creó*” *In orationem dominicam* pr. El texto continúa notando que la paternidad de Dios respecto de nosotros implica que nos gobierna como dueños (dominio político o real), a diferencia de las otras creaturas, que las gobiernan como siervas (dominio despótico o tiránico). A nosotros, finalmente, también nos adopta, dándonos sus bienes como herencia, y no solo como “regalitos” (*munuscula*); cf. *In Rom* c. 8, lect. 3.

⁸ Hay que distinguir diversos grados de la *imago*. La *imago creationis* común a todos, en cuanto aptitud natural para conocer y amar a Dios, es decir, la misma naturaleza de la mente en cuanto *capax Dei*. La *imago recreationis* o *per conformitatem gratiae* de los justos, en cuanto conocen y aman a Dios o bien en hábito (fe, esperanza y caridad) o bien en acto imperfecto en esta vida. Finalmente, la *imago per similitudinem gloriae* de los bienaventurados, en cuanto conocen y aman a Dios en acto perfecto (visión, comprensión, caridad). Cf. *S. Th.* I, q. 93, a. 4. Algo semejante ocurre en la membresía al cuerpo místico de Cristo, en tanto que, en algún sentido, todos los hombres están en la Iglesia. Cf. *S. Th.* III, q. 8, a. 3.

espiritual e interior en el corazón de cada persona humana. ¿En qué consiste? En el hecho de que nuestro intelecto en acto, al entender la esencia de alguna cosa material y ser fecundado por la *species intelligibilis*, conceptualiza en su interior, es decir, hace concebir, da vida, engendra, un *conceptus*⁹ (“concebido”), una palabra o *verbum* que es semejanza de lo entendido y en lo cual entiende lo que entiende. Así como un padre, siendo principio original de ser y vida, genera una prole que comunica o comparte su naturaleza, así también nuestro intelecto, conociéndose a sí mismo, puede formar una prole de sí¹⁰.

Al conocer nuestra propia *mens*, de alguna manera, imitamos a Dios, puesto que Él, estando presente inteligiblemente a Sí mismo, se conoce por la procesión de una palabra concebida en su corazón. Igualmente, en nosotros la mente, que está presente habitualmente a sí misma por su inmaterialidad (*memoria*), se conoce en una palabra concebida interiormente. El Padre puede ser llamado *os cordis* (“boca del corazón”), porque de allí brota el *verbum cordis*; de igual modo, nuestra mente, en su carácter esencialmente locutivo, puede ser llamada “boca”:

⁹ Nótese la cercanía del lenguaje cognitivo con el generativo. “Conocimiento” en latín se dice *cognitio* y en griego *gnósis*, palabras que en su raíz tiene la partícula “gn”, proveniente del verbo griego *gígnomai*, asociado al brotar, nacer, surgir.

¹⁰ Es importante aclarar que la *imago Dei* no se realiza plenamente en el conocimiento y amor de sí, sino en el conocimiento y amor de Dios, es decir, tener un *verbum* acerca de Dios y una presencia afectiva, una *impressio* de Dios. En otras palabras, “para la razón de la imagen no solo es preciso atender que algo procede desde algo, sino también qué procede de qué, a saber, que el Verbo de Dios procede de la noticia de Dios”. Cf. *S. Th.* I, q. 93, a. 8, sc. et c.

el oficio propio de la boca es decir. Hay un doble decir: exterior con la boca corporal, e interior con la boca de la mente [...]. Por lo tanto, mediante ‘boca’ puede entenderse ‘la boca del corazón’, a saber, la mente del hombre. [...] Mediante la boca se entiende la mente¹¹.

Ahora bien, hace notar Santo Tomás que el concepto interior de la mente no puede ser llamado propiamente “hijo”, “prole” o “concepto”, sino según cierta semejanza. La razón es que

no es la misma esencia de nuestra mente, sino que es cierto accidente suyo, porque nuestro mismo entender no es el mismo ser de nuestro intelecto [...]. El verbo de nuestro intelecto según cierta semejanza puede decirse o concepto o prole, y especialmente cuando nuestro intelecto se entiende a sí mismo, a saber, en cuanto es cierta semejanza del intelecto que procede de su virtud intelectual; como también el hijo tiene semejanza con el padre, procediendo de su virtud generativa. Sin embargo, el verbo de nuestro intelecto no puede llamarse propiamente prole o hijo, porque no es de la misma naturaleza de la cual es nuestro intelecto¹².

¹¹ *In Mt.* c. 15, lect. 1.

¹² *De rationibus fidei* c. 3; Cf. *S. Th.* I, q. 27, a. 2, ad 2; q. 33, a. 2, ad 3. “El modo de la generación en el alma es de tal manera que el hombre piensa algo mediante su alma, lo que se llama ‘concepción del intelecto’; y tal concepción surge desde el alma, como desde el padre, y se llama ‘verbo del intelecto’, o ‘del hombre’. Por consiguiente, el alma engendra su verbo. Así también el Hijo de Dios no es otra cosa que el verbo de Dios; no como verbo proferido exteriormente, porque aquel pasa, sino como verbo concebido interiormente: y, por esto, el mismo verbo de Dios es de una única naturaleza con Dios, e igual a Dios. [...] El verbo, de un modo se da en nosotros y de otro modo en Dios. En efecto, en nosotros nuestro verbo es accidente; pero en Dios

Además de que nuestro *verbum* no constituye otra persona, puesto que no subsiste sino por nuestro propio *esse*¹³. En Dios, en cambio, el Verbo sí puede ser llamado propiamente Hijo, porque no es un accidente suyo, sino que es, en su omnímoda simplicidad en la que esencia, intelecto, entender y lo entendido se identifican, su misma esencia, además de otra persona subsistente.

Cuando nuestro intelecto se entiende a sí mismo, el verbo concebido se compara al inteligente como la prole al padre, pero “cuando el intelecto entiende algo distinto de sí mismo, la cosa entendida es como padre del verbo concebido en el intelecto; ahora bien, el mismo intelecto más bien tiene semejanza de madre, de la cual es propio que en ella se haga la concepción”¹⁴. En este sentido, el intelecto es cierto “útero espiritual”: “el útero es el lugar de la concepción, de donde, mediante el útero aquí se significa metafóricamente el intelecto que concibe diversos

el verbo de Dios es lo mismo que el mismo Dios, puesto que nada hay en Dios que no sea la esencia de Dios” *In Symb. Apost.* a. 2. “Consta que nada es tan semejante al Hijo de Dios como el verbo concebido en nuestro corazón, no proferido” a. 3. “El verbo de Dios es el Hijo de Dios, como el verbo del hombre es la concepción del intelecto. Pero a veces el hombre tiene el verbo muerto, a saber, cuando el hombre piensa lo que debe hacer, pero, sin embargo, no le es presente la voluntad de hacer; como cuando el hombre cree y no obra, su fe se llama ‘muerta’, como se dice en Sant II. El verbo de Dios es vivo. Hebr IV, 12: *la palabra de Dios es viva*, y, por esto, es necesario que Dios tenga consigo voluntad y amor. De donde, dice Agustín en *De Trin.*: *el verbo que intentamos insinuar, es noticia con amor*” a. 8. En las Sentencias, Tomás distingue entre el verbo perfecto, *spirans amorem*, y el verbo “de la cosa que incluso desagrada” *In Sent.* I, d. 27, q. 2, a. 1.

¹³ El verbo del hombre no es hombre, sino hombre entendido. En Dios, su Verbo no solo es Dios entendido, sino Dios. Cf. *SCG IV*, 11.

¹⁴ *Compendium Theologiae I*, c. 39.

inteligibles”¹⁵. Las cosas, como padres, fecundan nuestro intelecto con la semilla que carga su semejanza, mediante la cual podemos conocerlas. La inteligencia acoge como una madre esta presencia seminal de la cosa y engendra un hijo, un concepto, que lo representa.

Es importante volver a remarcar lo siguiente: propiamente no puede llamarse “padre” o “hijo” a ninguna parte del hombre, ni tampoco a su naturaleza, porque, como dice Santo Tomás numerosas veces¹⁶, las relaciones o los nombres de paternidad y filiación pertenecen únicamente a la persona, no a la naturaleza ni a ninguna parte substancial ni ningún accidente¹⁷. Hablamos *metaphorice* de la relación padre-hijo en la interioridad humana.

¹⁵ *In Iob* c. 32; y antes en el c. 15: “por útero se entiende el corazón, en el que se hacen los conceptos espirituales (*conceptus spirituales*), como en el útero las concepciones corporales (*conceptus corporales*)”. “Útero espiritual” puede ser llamada también la Iglesia, a la que el hombre, anciano por sus pecados y vicios, puede entrar mediante el Bautismo para renovarse y nacer de nuevo y desde lo alto, convirtiéndose en hijo de Dios por gracia. Cf. *In Io.* c. 3, lect. 1. En Dios no ocurre que deba llamarse madre al que da vida y concibe al Hijo, sino que se le atribuye al Padre. Sí puede hablarse de “madre de Dios” (*theotokos*) en la generación temporal del Hijo, según el cual asume una naturaleza humana tomada de la Virgen.

¹⁶ Por ejemplo: *SCG* IV, c. 5, n. 12.

¹⁷ Por esto en Cristo no hay dos filiaciones, sino una sola, puesto que es una única persona divina. La filiación que relaciona a Cristo con María es de razón, aunque Cristo se llame realmente hijo de María por la relación real de maternidad que ella tiene con Él. Cf. *S. Th.* III, q. 35, a. 5. Por esto, también, Cristo, a diferencia de la tesis adopcionista, es únicamente Hijo natural del Padre eterno, no hijo adoptivo (sino habría dos personas). Cf. *S. Th.* III, q. 23, a. 4.

Reditio ad cor

A partir de lo que el hombre dice en la palabra de su interior, sale hacia fuera mediante las acciones exteriores: “nadie hace algo queriendo, que primero no lo haya dicho en su corazón”¹⁸. Cada uno es padre respecto de sus actos que son suyos como sus hijos, puesto que ellos brotan desde la fecundidad de sus concepciones internas¹⁹. Por esto el hombre es persona, porque es dueño de su acto y actúa por sí mismo más que ser actuado por algo distinto²⁰. Así como Dios, ejemplar, crea y hace proceder las cosas en el ser por medio de la procesión interna generativa de su Verbo²¹, así también el hombre, a imagen suya, hace proceder sus obras exteriores desde su decir interior²². Dios crea por medio de su Palabra porque, de alguna manera (no entenderlo al modo hegeliano o rahneriano), toda procesión temporal *ad extra* la asocia a esa procesión eterna *ad intra*²³; del mismo modo, todo lo que el hombre realiza en el mundo es una especie de prolongación de lo que realiza en su interior, salvo que haya violencia (lo que en Dios no puede darse).

¹⁸ S. Agustín, *De Trinitate* IX, 7.

¹⁹ San Gregorio Magno llama a los actos de pecado que “nacen” de los vicios capitales “hijos” suyos. A su vez, los dones del Espíritu Santo que se nos infunden mediante la gracia son comparados por Gregorio con los “siete hijos de Job”, mientras que las virtudes teologales, por sus “tres hijas” *S. Th.* I-II, q. 68, a. 1, sc.

²⁰ Cf. *S. Th.* I, q. 29, a. 1, c.

²¹ *S. Th.* I, q. 45, a. 6, c. et ad 2; q. 46, a. 3; q. 74, a. 3, ad 1 et 3.

²² Cf. *S. Th.* I-II, pr.

²³ “La procesión de las divinas personas es cierto origen de la procesión de las creaturas” *In Sent.* I, d. 32, q. 1, a. 3, c. Cf. *S. Th.* I, q. 45, a. 6. Más explícitamente para nuestro tema: “la generación del Hijo es la razón de la producción de la creatura” *De Pot.* q. 2, a. 6, sc 2.

Esto se verifica especialmente en aquella acción transitiva que es la generación humana. El hijo brota de la virtud generativa de su padre, pero porque antes estuvo en la virtud intelectual del mismo, como una palabra cardíaca. El padre se dice a sí mismo en su corazón y dice también a su hijo. Así como engendra un *verbum sui* que es prole suya y que tiene su semejanza, así también dice a su hijo natural en su corazón, al que le comunica biológicamente su semejanza en especie. Ser hijo no implica tanto surgir desde el cuerpo paterno, sino más bien desde la intimidad de su alma que lo dice. Podríamos decirlo así: *ut in pluribus*, el varón toma la iniciativa, por medio de una palabra interior, de unirse a una mujer. El varón le habla a la mujer, ella puede acoger esta palabra en su corazón o no. Si lo hace, esta unión espiritual, puede convertirse en una unión carnal, cuyo fruto es el hijo. El hijo, así, nace de un decir de un corazón a otro corazón. Más que del vientre materno, su origen está en el corazón paterno.

Nuestro primer nacimiento viene dado por la palabra inicial silenciosa. Pero a esta palabra primera, le seguirán numerosas palabras segundas exteriores, que también tendrán como objetivo dar vida en el hijo engendrado. Efectivamente, el padre es principio de ser y vida, pero también de educación, de un segundo ser, una segunda naturaleza (como llamaba Aristóteles a la virtud), un segundo nacimiento (o “segunda generación” como la llama Millán-Puelles). Pero sobre esto volveremos más abajo.

Repitamos lo siguiente: nuestro origen está en el corazón, el *cor patris*. Allí reside nuestro *fundamentum*, nuestro suelo. El corazón mismo es símbolo de fundamento, como el mismo padre, que es principio fundamental, de

seguridad, tranquilidad y estabilidad para el hijo que se apoya o sostiene en él. El padre es aquel que está en el fondo, en lo hondo, en la raíz²⁴, por debajo del hijo²⁵. El hijo se soporta entitativamente en la palabra generativa paterna primera, pero también operativamente en todas las palabras educativas posteriores. El hijo es engendrado por la primera palabra, pero es conservado y aumentado en el ser dado por las palabras segundas. El padre dice palabras que dan vida al hijo, que sirven para que oriente su vida hacia su fin. Este es su legado, herencia o patrimonio. El padre se presenta como una figura clave que ofrece soporte para el principio de la existencia del hijo, pero también para su finalidad²⁶. De alguna manera, todo cuanto pertenece a

²⁴ “La raíz del árbol es por la cual el árbol toma alimento, fuerzas y fructifica”, lo que puede decirse del padre. *In Sent.* II, d. 42, q. 2, a. 1, c. El padre es “fundamento”, “ancla”, es decir, “aquello en lo que algo [el hijo] se afirma cuanto a su quietud”. *In Sent.* III, d. 33, q. 2, a. 1, qc. 2, ad 2. El fundamento es aquello que es “primero” en la edificación y en lo que toda ella “se conserva y sustenta” Cf. d. 23, q. 2, a. 5, ad 2; IV, d. 14, q. 1, a. 2, qc. 3, c.

²⁵ Emilio Komar hace notar que *filius* viene de la raíz *fil*, vinculada a la palabra *fetus* (feto como fruto), *fenus* (fruto del trabajo del hombre sobre la tierra), *folium* (vida que emerge de la tierra), *felix* (abundancia), etc., es decir, que ser hijo significa ser fruto que emerge, por su riqueza, desde la tierra. Cf. *Para una filosofía de la filiación*, en *Universitas*, 38 (1975), pp. 74-88. Santo Tomás dice así: “hijo’ (*filius*) según los griegos se deriva de ‘amor’ (*filia*); 1 Jn 3, 1 dice: *ved cuál caridad nos dio el Padre como hijos de Dios y nos llamamos y somos*; y como buenos hijos honrarán a Dios alabándolo, conforme a Isaías: *obtendrán gozo y alegría [35, 10]*” *Sermo Beati qui habitant*, pars 3: *collatio in sero, in fine*.

²⁶ Recuérdese la sentencia de Aristóteles, que Santo Tomás conoce: “un pequeño erro en el principio es grande en el fin” *De ente et esentia* pr.

la perfección de la vida humana tiene al padre como principio²⁷.

Dice Santo Tomás que toda cosa guarda en sí un retorno, conversión o vuelta hacia su fundamento o causa, hacia el principio desde el que trajo ser: “es natural que cada cosa retorne desde donde trajo origen”²⁸; “Cualquier cosa naturalmente retorna hacia su principio; Eccl I, 7: *los ríos retornan al lugar desde donde salen*”²⁹. Esto implica, para nuestro caso, que todo hijo retorna hacia su padre como hacia su fundamento, como hacia su corazón.

En Santo Tomás la expresión *reditio ad fundamentum* o *ad cor* tiene varios sentidos. La expresión *reditio ad seipsum*³⁰ (*epistrophé prós heautón*) es tomada del anónimo *De Causis* (prop. XV) y la *Elementatio Theologica* o *Stoichéiosis Theologiké* de Proclo (ambos estudiados por Santo Tomás en su *Super librum De causis expositio*). El sentido que aquí nos interesa es el de subsistencia. El alma humana es una forma substancial subsistente, es decir, que no agota su actualidad en informar o animar a un cuerpo orgánico, sino que tiene el acto de ser por sí misma. El alma intelectual es sujeto suficiente del *actus essendi*, al que participa al cuerpo para constituir un único *suppositum*. Se

²⁷ *S. Th.* II-II, q. 102, a. 1, c.: “el padre es principio [...] de todas aquellas cosas que pertenecen a la perfección de la vida humana”. Repetidas veces cita Santo Tomás este pasaje de la carta de Santiago (1, 17): “todo lo dado óptimo, y todo don perfecto viene desde lo alto, descendiendo desde el Padre de las luces”.

²⁸ *In Symb. Apost.* a. 6, c.

²⁹ *In Io.* c. 7, lect. 4. Cf. c. 16, lect. 2.

³⁰ Cf. Fernández Ruiz, J. I., *El retorno (reditio) de la persona humana sobre sí misma según Tomás de Aquino. Naturaleza y planos de la reditio ad seipsum*, Tesis de Licenciatura, UNSTA-CEOP, 12/22. Texto inédito.

trata de una forma que derrama, difunde o sumerge el *esse* al cuerpo, pero que en cuanto es independiente de él (en cierto sentido) y tiene el ser absoluto o separado de él, de alguna manera emerge y “retorna” hacia sí misma, subsistiendo, ahincándose o fijándose en sí misma. El alma es estante o consistente por sí misma y no por el soporte material que la carga. De ahí que, como el obrar sigue al ser, si el alma es metafísicamente recogida e interior, entonces obra de modo reflexivo. A diferencia de las cosas infra-humanas, el hombre puede volver sobre sí mediante sus actos, puesto que posee potencias que no están totalmente desparramadas en algún órgano corpóreo, sino que están vueltas sobre sí mismas, es decir, elevadas por sobre la materialidad y constituidas en la espiritualidad. El intelecto entiende que entiende y la voluntad ama que ama.

La vuelta o conversión entitativa, según la substancia y no según la operación, es un retorno al “fundamento”, a aquello por lo que la substancia es, precisamente, substancia. Así lo explica Santo Tomás comentando al *De Causis*:

Cada cosa se convierte hacia aquello por lo que consiste, como el efecto hacia la causa, y es preciso que esté en ello como en su fundamento [...] todo lo que es consistente por sí mismo, es suficiente para sí en su ser, no necesitando a otra cosa para su subsistencia; por lo que no se excluye la dependencia de la causa agente, sino de la causa formal y material que presta subsistencia³¹.

Una cosa es consistente por el *esse*, de tal manera que el *esse* es el fundamento del ente. El alma humana se convierte

³¹ In De caus. lect. 28.

por sí misma hacia el *esse*, puesto que es autosuficiente en su ser, no necesitando otra forma para subsistir ni tampoco al cuerpo, separándose del cual puede seguir existiendo. Sin embargo, esto no excluye la dependencia de la causa agente. El alma necesita para subsistir del acto creador divino que le dé el ser y la conserve en el ser dado. Pero también ha necesitado el alma de un padre. El padre también es fundamento, aquel en quien se ahínca o fija el hijo. Hacia él también se convierte, puesto que él también asistió a su consistencia. El hombre, entonces, retorna hacia el *esse*, el padre y Dios, como a sus corazones³². Esta vuelta estructural, constitutiva, se replica a lo largo de la vida en multiplicidad de vueltas operativas hacia el padre, como aquel que brinda soporte psicológico, moral y espiritual al hijo, a lo largo de su desarrollo.

Triple oficio del padre en la casa

Ahora bien, este recogimiento hacia aquel núcleo por el que la cosa adquiere consistencia, esta vuelta al corazón o conversión a lo fundamental es descrita por Santo Tomás como un retorno a la propia casa, una vuelta al propio hogar. Antes de desarrollar este punto y vincularlo con lo que se viene planteando previamente, nos detendremos en esta imagen de la *domus* en el Aquinate, que precisamente sirve para estos propósitos.

Domus significa, desde una perspectiva material, la cobertura hecha mediante el arte de un artífice, constituida

³² Hay una íntima vinculación entre el *esse*, la subsistencia del ente y la paternidad. No es llamativo, en esta línea, que vivamos en una época tanto antimetafísica, como antipaternal.

de piedras, ladrillos, maderas y cemento, con el fin de proteger o salvar a los hombres del frío, el calor, los bochornos, los vientos y las lluvias³³. Desde una perspectiva más personal, es “cierta comunidad constituida según la naturaleza para todo el día, esto es, para los actos que ocurren cotidianamente al actuar”³⁴ o también una “comunidad que consiste a partir de aquellas cosas por las que se hacen los actos comunes, por esto, consiste de la conjugación de tres cosas: del padre y el hijo, del marido y la mujer, y del señor y el siervo”³⁵.

El fin de la *domus* es doble: 1. Por un lado, el vivir o sobre-vivir³⁶: en la casa el hombre se conserva individualmente comiendo, bebiendo, creciendo, durmiendo, protegiéndose de las amenazas externas (climáticas o de otras personas, animales, etc.), y específicamente reproduciéndose³⁷. 2. Por otro lado, más profundo, el habitar o vivir-bien: en la casa aprende a hablar y comunicarse con otros por medio de las palabras, pero también mediante los afectos, es decir, aprende a vincularse con sus hijos o hermanos o padres o esposa o amigos; allí también es educado en costumbres, hábitos, valores, virtudes, etc; allí juega (como dice el prólogo al comentario al *De Hebdomadibus*), reflexiona, ama, etc. Propiamente se llama *domus* a aquel lugar donde se ejercen estos actos cotidianos, actos por los que el hombre verdaderamente

³³ Cf. *In IV Sent.* d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1, c.; *In De an.* I, lect. 2, n. 11; *In Metaphys.* VIII, lect. 3, n. 3; *In Post.* I, lect. 4, n. 2 et I, lect. 16, n. 5.

³⁴ *In Polit.* I, lect. 1, n. 18. Cf. *In Eph.* c. 2, lect. 6.

³⁵ *In Mt.* [rep. Leodegarii Bissuntini] c. 12, lect. 2; Cf. *In Polit.* I, lect. 2, n. 4; *In Eph.* c. 5, lect. 8; *In Col.* c. 3, lect. 4.

³⁶ Cf. *S. Th.* I-II, q. 105, a. 4.

³⁷ Cf. *S. Th.* III, q. 29, a. 2, ad 3.

“habita” ese lugar, cumpliendo su fin: “la casa de cada uno es en la cual habita”; “la casa es un artificio preparado para habitar”; “el uso (de la casa) es la inhabitación”³⁸. El primero de los fines brota de la indigencia (amor de concupiscencia, desde la potencialidad, hacia lo que no se tiene, *éros*), mientras que el segundo de la sobreabundancia o plenitud desbordante (amor de benevolencia, hacia la difusión, comunicación o donación del bien poseído, *agápe*).

De *domus* viene la palabra *dominus*. El dueño o señor de la casa, su *habitor*, es el *paterfamilias*. Esos dos fines de la casa corresponden al triple oficio del padre³⁹. En efecto, el padre es, en primer lugar, principio de vida (esto lo tiene en común con el primer grado de vivientes o animados, los vegetales) y nutrición o crianza (esto lo tiene en común con los animales; recuérdese que para Santo Tomás la paternidad y la filiación son relaciones que se constituyen a partir de un acto generativo vital, propio de los animales)⁴⁰.

³⁸ En orden: *In Io.* c. 14, lect. 1; *In Post.* II, lect. 7, n. 3; *S. Th.* II-II, q. 78, a. 1, c.; Cf. *De Malo* q. 13, a. 4, c. Mejor dicho, el fin de la casa no es la *habitatio*, sino el *habitor*. El fin último está puesto en la persona que habita. Cf. *In Physic.* II, lect. 4, n. 8. El bien de la casa, entonces, consiste en las personas que allí habitan y sus posesiones, de tal manera que en la casa se provee a causa de ellos mismos, en cambio cosas como las vasijas, mascotas, y semejantes, se proveen para la utilidad de ellos. Cf. *De Ver.* q. 5, a. 3, c.

³⁹ Cf. *In Sent.* IV, d. 26, q. 1, a. 1, c.; *S. Th.* II-II, q. 102, a. 1, c.; q. 154, a. 2, c.; III, q. 29, a. 2, c.; III, q. 67, a. 8; q. 72, a. 10; *De decem praec.* a. 6. Lo mismo se aplica para la paternidad de Dios, en efecto, Él es Padre en cuanto es principio de ser (creación) y de ordenación hacia el fin (gobierno). Cf. *In orationem dominicam* pr.

⁴⁰ Por el trabajo el padre procura lo necesario para la vida de su mujer y su hijo. Este trabajo se volvió tedioso luego del pecado original. De ahí que hay una preocupación inherente al gobierno sobre la mujer y los hijos. Cf. *S. Th.* II-II, q. 164, a. 2, c.; q. 186, a. 4 et 7, c.; *De perfectione spiritualis vitae* c. 8.

En la casa el padre le da vida al hijo, lo alimenta, le da de beber, lo viste, lo protege, lo hace descansar, etc. Pero se llama *pater* fundamentalmente a aquel que es principio de buena vida, de vida *secundum rationem et voluntatem*, es decir, de educación, que es como una segunda generación (esto es propio del hombre en cuanto hombre). En la casa el padre habla con su hijo de diversas maneras, comunicándole sus pensamientos profundos, y, sobre todo, cultiva con él una amistad. Amistad que para Santo Tomás es de las más básicas de la vida humana, puesto que está muy próxima a aquella amistad por la cual el hombre se ama a sí mismo y que es la raíz desde donde brota todo amor hacia los demás.

Así como el hijo recibe la vida y comienza a ser alimentado en el útero materno, así también comienza a educarse fuera del vientre materno, pero en el “útero espiritual” (reaparece esta metáfora) que es la familia. El pasaje en el que Santo Tomás usa esta imagen es el siguiente:

El hijo es naturalmente algo del padre⁴¹. Y, primero, ciertamente, no se distingue de los padres según el

⁴¹ *Filius est aliquid patris*. Además de las implicancias que extraeremos de este principio inmediatamente, Santo Tomás también lo aplica al tema de lo que se transmite de los padres a los hijos (ligado al tema de los temperamentos y talentos, las virtudes y vicios naturales, el pecado original, la pena o castigo que el hijo recibe por sus padres, etc.). Cf. *S. Th.* I-II, q. 87, a. 8, c. et ad 1; II-II, q. 108, a. 4, ad 1; III, q. 27, a. 4, c.; q. 59, a. 5, c. Aquí se aclara que el hijo es algo del padre según la carne, pero no según el alma. Cf. *S. Th.* II-II, q. 57, a. 4, ad 2. Por el hecho de que el hijo es algo del padre es que este puede castigarlo y pegarle, si es necesario para educarlo. Cf. *S. Th.* II-II, q. 65, a. 2. “Al padre pertenece corregir a su hijo” *In Heb.* c. 12, lect. 2.

cuerpo⁴², mientras que está contenido en el útero de la madre⁴³. Pero después, luego que sale del útero, antes de que tenga uso del libre arbitrio, se contiene bajo el cuidado de los padres como bajo cierto útero espiritual⁴⁴.

No debe entenderse esta propiedad de los hijos como si los padres pudieran hacer con ellos lo que quisieran, como abandonarlos, maltratarlos, etc., ni tampoco que el padre, en el fondo, ama al hijo por un interés egoísta y para satisfacer sus propias necesidades⁴⁵, (como sostendrá Freud en su tesis de las relaciones “objetales”), sino como la responsabilidad de los padres de amar a sus hijos como a sí mismos, es decir, de querer para ellos su propia plenitud

⁴² Cf. *S. Th.* I-II, q. 81, a. 2, ad 1.

⁴³ Para Santo Tomás esto no es motivo para que la madre disponga del niño en su vientre como quiera, abortándolo por ejemplo. Por otra parte, la embriología moderna sabe que esa afirmación del Aquinate está perimida, puesto que el niño en el útero materno es genéticamente distinto de ella, poseyendo un cuerpo distinto y singular, siendo un individuo de naturaleza humana diferente de sus padres y, por ende, una persona separada. Santo Tomás afirma esto en otra parte de su obra: “el alma del niño, a cuya santificación se ordena el Bautismo, es distinta [en el vientre] del alma de la madre; el cuerpo del niño animado ya está formado, y por consecuente es distinto del cuerpo de la madre [...] Dice Agustín en *Contra Iulianum*: si aquello que en ella es concebido perteneciera al cuerpo de la madre, de tal modo que se juzgue como parte suya, no se bautizaría al infante cuya madre fue bautizada, urgiendo algún peligro de muerte, cuando (aún) lo gestase en el útero. Pero ahora, puesto que aún él mismo es bautizado, a saber, el infante, verdaderamente no pertenecía al cuerpo materno, aunque estuviese en el útero” *S. Th.* III, q. 68, a. 11, c.

⁴⁴ *S. Th.* II-II, q. 10, a. 12, c. Cf. *S. Th.* II-II, q. 88, a. 8, ad 2; q. 189, a. 5-6; III, q. 68, a. 10. “Así como el padre te engendró corporalmente, así también el maestro te engendró espiritualmente” *Sermo Puer Jesus* p. 3.

⁴⁵ “El que es adúltero con la mujer no busca generar la prole, sino que solo busca el deleite corporal. De modo similar, aquel quien no busca generar la prole espiritual, sino que solo busca el lucro temporal o la vanagloria, adultera la palabra del Señor” *Sermo Attendite a falsis* p. 2.

personal como la buscan radicalmente para sí mismos. Así como el útero materno es el lugar de las condiciones necesarias para el desarrollo embrionario, así también la familia es la atmósfera o el clima en el que se integran las condiciones básicas⁴⁶ para el desarrollo psico-moral y espiritual del hombre.

Se debe notar que el gobierno del padre sobre el hijo es distinto de aquel del señor sobre el siervo, porque el amo usa a su esclavo para su utilidad propia, pero el padre guía al hijo para la utilidad del hijo. Por eso es necesario que los padres eduquen a sus hijos para la utilidad de éstos, no oprimiéndolos o sometiéndolos demasiado. Y por eso se dice en Col 3, 21: *padres, no exasperéis a vuestros hijos, no sea que se hagan débiles de ánimo*, porque tal provocación no anima al bien⁴⁷.

Por otra parte, la tesis de que “el hijo es algo del padre” (*patria potestas*) está estrechamente vinculada a lo último que dijimos dos párrafos *supra*:

Los padres aman a los hijos por el hecho de que son algo suyo. En efecto, a partir del semen de los padres se procrean los hijos. De dónde, el hijo es en cierto modo parte del padre separada de él. De dónde, esta amistad está proximísima a la dilección por la que alguien se ama

⁴⁶ Aunque insuficientes, puesto que la familia es sociedad imperfecta. Precisa, además, de la sociedad perfecta, que tenga todos los medios necesarios para cumplir el fin de ordenar al hombre a su bien-fin común político (escuela, asociaciones intermedias, etc.). Y si bien la familia es iglesia doméstica, también necesita de la sociedad perfecta sobrenatural para educar suficientemente a sus hijos en la fe (Iglesia, sacerdotes, sacramentos, gracia, etc.). Cf. *Divini Illius Magistri* n. 8; *In Ethic.* I, lect. 1, n. 4.

⁴⁷ *In Eph.* c. 6, lect. 1. Cf. *In Col.* c. 3, lect. 4.

a sí mismo, de la que se deriva toda amistad, como se dirá en el libro nueve. De dónde, razonablemente, la amistad paterna se sostiene que es principio. Ahora bien, los hijos aman a los padres, en cuanto tienen ser desde ellos, como si la parte separada amase el todo⁴⁸ del cual se separa⁴⁹.

El padre busca el bien del hijo como busca el suyo propio⁵⁰. Además, el hijo, al experimentarse como parte, logra entender que su bien propio y personal depende del bien de un todo que lo supera. El hijo se experimenta como

⁴⁸ Esta idea de que la parte ama al todo, es decir, esta *reditio partis ad totum*, es usada por Santo Tomás al hablar del amor de la creatura respecto de Dios. Cf. *Quodl.* I, q. 4, a. 3; *S. Th.* I, q. 60, a. 5.

⁴⁹ *In Ethic.* VIII, lect. 12, n. 5; Cf. *S. Th.* I-II, q. 100, a. 5, ad 4. Por esta razón debe amarse más a la esposa y a los hijos que a los padres. Cf. *S. Th.* I, q. 96, a. 3, ad 2; II-II, q. 26, a. 9; q. 102, a. 3, ad 3; *De virtutibus* q. 2, a. 9, ad 18. Por este motivo, también, en la relación padre-hijo no hay propiamente hablando ni justicia ni misericordia, puesto que ambas caen bajo la razón de lo que es *ad alterum* y en esa relación los extremos están tan unidos que son como uno solo *ad seipsum*. Cf. *S. Th.* II-II, q. 30, a. 1, ad 2; q. 57, a. 4, c. et ad 1-2; q. 58, a. 7, ad 3; III, q. 85, a. 3, c. et ad 2.

⁵⁰ Por eso los padres se alegran del progreso de sus hijos: “Beneficiar a otro puede ser causa de delectación de tres modos. [...] De un tercer modo, por comparación al principio. Y, así, beneficiar a otro puede ser deleitable por comparación a un triple principio. De los cuales uno es la facultad de beneficiar, y según esto, beneficiar a otro se hace deleitable, en cuanto por esto se le hace al hombre cierta imaginación del abundante bien que existe en sí mismo, desde el cual puede comunicar a otros. Y, por esto, los hombres se deleitan en los hijos y en las propias obras, como en las que comunican el propio bien” *S. Th.* I-II, q. 32, a. 6, c. Esta alegría puede mezclarse con tristeza y, así llorar de alegría, como cuando un padre recupera a su hijo que creía haber perdido. Cf. *S. Th.* II-II, q. 82, a. 4, ad 3.

procedente de su padre y semejante a él⁵¹, imagen suya, y, por eso, lo ama.

El hijo es algo del padre porque el hijo obra, antes del uso de su propia razón, de acuerdo con la razón de su padre, y el padre lo educa para que el hijo deje de depender de su razón y pase a actuar de acuerdo a la suya propia cuando la pueda usar. El padre educa el hijo, de alguna manera, para que sea igual a él⁵². El término de la educación, el estado de virtud, es que el niño alcance la madurez suficiente para vivir de acuerdo a su recta razón perfeccionada por el conjunto ordenado de hábitos operativos buenos o virtudes sin estar sujeto a sus padres. “Los niños deben ser instruidos de tal manera que puedan ejecutar después obras de hombres”⁵³. Pero antes de que el niño pueda ordenar sus actos al fin por medio de su propia prudencia, son los mandatos prudenciales de los padres los que le enseñan cómo comenzar a hacerlo (especialmente en lo que hace a la moderación de las emociones⁵⁴). Con la propia prudencia del padre, este le enseña al niño cómo cultivar su propia prudencia⁵⁵. La relación paternofilial exterior fructifica y se ordena a la relación paternofilial interior y espiritual.

⁵¹ “El signo de alguna filiación es que se asemeje a aquel de quien es hijo” *In Io.* c. 8, lect. 5.

⁵² “Es de la razón de hijo que, cuando alcance a ser perfecto, iguale al padre” *S. Th.* I, q. 25, a. 6, ad 2.

⁵³ *S. Th.* I-II, q. 107, a. 1, c.

⁵⁴ “Prohibir los actos de gula se encomienda a la admonición paterna, porque contraría al bien doméstico, por eso se dice en Deut XXI, en persona de los padres, *desprecia oír nuestras admoniciones, se vacía en comilonas de lujuria y convites*” *S. Th.* I-II, q. 100, a. 11, ad 3.

⁵⁵ De ahí es que una de las partes integrales de la prudencia sea la memoria del pasado, la experiencia, y también la docilidad. Cf. *S. Th.*

Porque el hijo es algo del padre y hay que darle a cada uno lo suyo, entonces, el hijo debe darse a sí mismo por justicia a su padre. La virtud de la *pietas* apunta precisamente a esto, es decir, a que el hijo, por amor y en la medida que pueda, de culto, reverencia, honor, respeto, obediencia, gratitud, etc., a los padres (y por extensión a los consanguíneos y compatriotas). En ocasiones especiales y necesarias implica visitarlos, cuidar de ellos, sustentarlos económicamente, etc. Respecto de Dios, esta donación de sí mismo involucra una totalidad, por ser el principio total y radical del ser, no solo de uno mismo, sino de todo el universo, de ahí que la virtud de que se trate no sea simplemente la piedad, sino la “piedad por excelencia”: la *religio*, por la que el hombre se ofrece a sí mismo por completo como un “holocausto” (“todo quemado”)⁵⁶.

II-II, q. 49, a. 1 et 3. En la infancia las cosas se imprimen con mayor facilidad en la memoria a causa de la admiración y lo novedoso. Cf. *In de sensu et sensato* tr. II (*de memoria et reminiscentia*), lect. III, n. 6; SCG I, c. 11, n. 1.

⁵⁶ Cf. *S. Th.* II-II, q. 101. Es interesante notar que Santo Tomás no solo enseñó sobre la relación armónica entre *pietas* y *religio* en el artículo 4 de esa cuestión, sino también en la juventud de su vida. En efecto, su madre lo retuvo del ingreso en religión (respecto de lo cual hablará Santo Tomás en su opúsculo *Contra retrahentes*) en la torre de su castillo ubicado en Monte San Giovanni Campano, presentándole una tensión entre los deberes de piedad para con los padres y de religión para con Dios. El joven Tomás, como lo haría a lo largo de su vida y escritos numerosas veces con variados temas (fe-razón, naturaleza-gracia, etc.) logró armonizar ambos órdenes de manera ingeniosa. Su madre, Teodora, como señora feudal, lo había encerrado legítimamente y Dios lo había llamado vocacionalmente a la Orden de Predicadores: ¿a quién obedecer? Santo Tomás no permite nunca que le quiten su hábito dominico y, de esta manera, encuentra una vía jurídica para liberarse de este dilema moral, puesto que, en aquel momento, el uso de la vestimenta religiosa por más de un año equivalía a profesar votos

Volvamos al hecho de que el padre es el *dominus* de la casa. Este *dominium* puede ser, dice el Aquinate siguiendo a Aristóteles, de dos maneras. 1. Político o real: cuando el gobierno, ejercido mediante la prudencia y la justicia, busca el bien común y recae sobre aquellos ciudadanos libres, que obedecen los mandatos de la autoridad mediante su propia iniciativa, aunque pueden ofrecer resistencia. El padre debe guiar u orientar a su familia hacia el bien común doméstico o económico, no coartando la libertad de sus hijos, sino fortaleciéndola para que se conduzcan por sí mismos libremente⁵⁷. 2. Despótico o tiránico: cuando el gobernante busca su utilidad propia en contra del bien común, reprimiendo a los ciudadanos al modo de siervos o esclavos, negándoles la posibilidad de ofrecer algún tipo de resistencia. El padre puede abusar de su autoridad⁵⁸, cayendo en un autoritarismo, y asfixiar la libertad de su hijo. O también puede consentirlo exageradamente, sobreprotegiéndolo (casi como idolatrándolo⁵⁹), que es la

simples. Así, Tomás ya no pertenecía al fuero civil, sino eclesiástico, y su madre no podría retenerlo más so pena de excomunión. De este modo, nuestro joven fraile logra cumplir con la obligación moral de obedecer a su madre y, al mismo tiempo, con el mandato recibido de Dios a la vocación.

⁵⁷ Nótese que en latín clásico a los hijos se los llamaba *liberi*. Cf. *In Mt.* [rep. Leodegarii Bissuntini] c. 17, lect. 2; *In Tit.* c. 1, lect. 1.

⁵⁸ *Auctoritas*, del verbo *augeo*: “hacer crecer, aumentar”. Es interesante notar que el educando, el “alumno” es aquel que “es alimentado” (*alumnus*, del verbo *alo*: “alimentar”). El *adolenscens* es aquel que “está creciendo” hasta llegar a ser *adultus* (“crecido”). “Abolir” es impedir el crecimiento de algo.

⁵⁹ “El padre, dolido con acerbo luto, hizo rápidamente para sí la imagen de su hijo arrebatado; y comenzó a adorar como Dios a aquel quien entonces, como hombre, había muerto” *S. Th.* II-II, q. 94, a. 4, c. “Por el afecto carnal hacia los hijos y consanguíneos: pues algunos, a causa de mucho amor que tenían a los suyos, hacían estatuas después de su muerte, y así, de esto, sucedió que disponían de aquellas estatuas para

peor forma de desprotección, puesto que el hijo no experimenta su esfuerzo personal, el alcance de su propia potencia, perdiendo la posibilidad de una libertad auténtica (termina igualmente reprimido)⁶⁰.

Este *dominium* que el padre ejerce con el hijo, es modelo respecto del que el hijo ejercerá respecto de él mismo o, si se quiere, del que cada uno puede ejercer en general para consigo mismo. Se trata de la tesis aristotélica del dominio de las propias pasiones. El Filósofo sostiene que las pasiones son como niños y la razón es como un adulto⁶¹. Debemos dominar nuestra interioridad pasional políticamente. A los miembros exteriores, las potencias vegetativas y los sentidos la inteligencia los domina tiránicamente. Más aún, se trata del alma como principio de ser y operación del cuerpo, como el padre o el rey es principio de constitución y movimiento o dirección hacia el fin de la casa o la ciudad⁶².

En este trabajo nos interesa remarcar el siguiente punto: así como el padre ejerce su triple función respecto de su hijo en la casa, así también le enseña a su hijo a ejercerla respecto de él mismo. La habitación del padre en la casa respecto de su hijo es el ejemplar que el hijo toma para habitar la casa de su propia interioridad. Efectivamente, a

el culto divino” *In Symb. Apost.* a. 1. “El padre naturalmente atesora a los hijos” *De decem praec.* a. 6.

⁶⁰ El Apóstol Pablo aconseja a los padres que no exasperen a sus hijos para que no se vuelvan pusilánimes.

⁶¹ Cf. *S. Th.* II-II, q. 142, a. 2.

⁶² Cf. *De reg. princ.* I, c. 13-14.

partir de lo que establecimos de la *domus* material, podemos trasladarlo a la *domus spiritualis* que es el hombre.

Domus anima est

El mismo cuerpo humano puede ser llamado *domus* del hombre en la medida en que es sujeto y causa material respecto del alma, en donde el alma habita. Esta es una “*domus exterior*”⁶³.

Así como destruida la casa, no se destruye el hombre que la inhabita, sino que permanece, así también destruido el cuerpo, no se destruye la mente o el alma racional, sino que permanece. [...] El cuerpo terrestre se dice ‘casa de habitación’, esto es, en la cual habitamos. Job 4, 19: *quienes habitan casas de barro*. [...] El hombre se llama ‘mente’ puesto que es lo más principal en el hombre; mente que, ciertamente, se halla al cuerpo, como el hombre hacia la casa⁶⁴. El cuerpo parece ser para el alma como la casa al habitante⁶⁵.

Comentando el pasaje de Job citado, dice Santo Tomás:

Este cuerpo de barro se llama ‘casa del alma’ porque el alma humana, cuanto a algo, está en el cuerpo como el hombre en la casa o como el navegante en el barco, a saber, en cuanto es motor del cuerpo. [...] *quienes tienen fundamento terreno*, por lo que se da a entender que el alma humana se une al cuerpo también como la forma a la materia: en efecto, la materia se dice fundamento de la forma por el hecho de que es la primera parte en la

⁶³ *In Ps.* 48, n. 5.

⁶⁴ *In II Cor* c. 5, lect. 1.

⁶⁵ *In Iob* c. 10.

generación como el fundamento en la constitución de la casa. Usa tal modo de hablar para que aquello que es del alma se atribuya al hombre, no porque el alma sea el hombre como algunos sostuvieron diciendo que el hombre no es otra cosa que alma vestida de cuerpo, sino porque el alma es la parte más principal del hombre: cada cosa suele llamarse aquello que es más principal en ella⁶⁶.

El alma está en el cuerpo como en su *domus*, en cuanto lo mueve, sin embargo, no como un motor extrínseco que se une al móvil de modo accidental, sino como la forma es principio de movimiento del compuesto viviente. El cuerpo se compara a la *domus* y el alma al *habitor* como si fueran dos cosas no para caer en un dualismo antropológico, sino para remarcar la principalidad de la forma subsistente en comparación al cuerpo, que, aunque esencial, sería secundario. El cuerpo es *domus* en cuanto *fundamentum*, es decir, como principio material (*ordo generationis*) que otorga firmeza o sostén físico al alma que emerge. No obstante, en la línea actual, el alma humana es la que debe ser llamada *domus (interior)*, fundamentándose en ella misma. El hombre habita en él mismo por sí mismo, puesto que tiene el ser por sí mismo. El alma es *domus* como *fundamentum*, es decir, como principio formal (*ordo perfectionis*) que otorga firmeza o sostén actual al cuerpo. Dice Santo Tomás: *domus anima est*⁶⁷. “El padre de familia de esta casa es el sentido del hombre”⁶⁸, es decir, su intelecto.

⁶⁶ *In Iob* c. 4.

⁶⁷ *In Mt* [rep. Leodegarii Bissuntini] c. 24, lect. 4.

⁶⁸ *Cat. in Mt.* c. 24, lect. 12.

A esta casa interior de la propia alma debe el hombre retornar para habitar. Este habitar la propia intimidad, este recurrir o volver a la propia casa, significa para Santo Tomás, siguiendo a los Padres de la Iglesia “custodiar o cuidarse internamente a sí mismo”⁶⁹. Esta *epiméleia heautoú*, como la entenderá Foucault, puede ser entendida como una paternidad respecto de sí mismo, en los términos planteados más arriba del doble fin de la *domus*. El hombre sobre-vive y vive bien o habita su propia vida, en sí mismo, su *domus*. Ahora bien, esta habitación está nutrida y motivada por el *amor sui*, que funciona como motor existencial de la propia vida. Esta *philautía* puede ser de dos modos⁷⁰: 1. *Deordinata*: Habitarse exclusivamente según la supervivencia física, es decir, buscando desordenada y viciosamente los bienes del cuerpo (alimento, bebida, sexo), exteriores (dinero, riquezas, ropa, artefactos) e, incluso, los del alma (honor, fama, poder, gloria)⁷¹, estimando que somos principalmente nuestra *domus exterior* (vemos presente la doctrina bíblica de la triple concupiscencia según San Juan y la patrística y monástica de los vicios capitales). 2. *Ordinata*: Habitarse máximamente según la buena vida de nuestro núcleo luminoso y espiritual profundo, nuestro verdadero hogar personal, la *domus interior*, cultivando las virtudes y orientándonos al Bien Subsistente.

⁶⁹ Cf. *Cat. In Mt.* c. 9, lect. 1; c. 12, lect. 14; *in Mc.* c. 2, lect. 1; c. 3, lect. 4; *in Lc.* c. 5, lect. 5; c. 8, lect. 6; *In Mt.* [rep. Leodegarii Bissuntini] c. 9, lect. 1; c. 13, lect. 1 et 3; *In Io.* c. 6, lect. 4; c. 10, lect. 2; *S. Th.* III, q. 72, a. 11; *In Psal.* 36, n. 2; *Expo. De ebdo.* pr.

⁷⁰ Cf. *S. Th.* II-II, q. 25, a. 7; *In Ethic.* IX, lect. 4 et 9.

⁷¹ Cf. *S. Th.* I-II, q. 77, a. 5, c.

El *amor sui inordinatus* lleva más bien a un hospedaje de la propia intimidad, vale decir, a vivir en sí como extraño de sí. Santo Tomás vincula lo “extranjero” (o extraño) con lo “irracional”, puesto que la razón es el hogar propio del hombre y quien vive principalmente según el cuerpo no vive *secundum rationem*⁷². Este enajenamiento implica, en el fondo, no querer la propia vida, considerarla grave y tediosa, huir de ella, no poder “volver deleitablemente al propio corazón,” incapacidad de “morar” consigo mismo, exteriorizarse de modo epidérmico y superficial hacia otras personas, lucha y guerra interior, remordimiento de consciencia, falta de paz o tranquilidad y alegría, de descanso, etc. El habitar la propia casa, en cambio, lleva a querer máximamente vivir, y que la vida sea deleitable, poder retornar al propio corazón, unidad y armonía interior, paz y alegría, descanso o quietud, etc.

Esta paz interior la conecta Santo Tomás, siguiendo el Sermón de la Montaña, precisamente, con la filiación: “bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios”. La paz, como dice San Agustín, es la *tranquillitas ordinis*. Orden, como nota Pieper, tiene un sentido dinámico: ordenación (*ordo ad*). Pacífico es aquel que ordena toda su vida hacia su verdadero fin, Dios. Ese es el sabio (*sapientis est ordinare*, dice Aristóteles), puesto que juzga (teórica y prácticamente) todo a la luz de la causa primera y ordena su vida según esa visión (nótese cómo se vincula, nuevamente, la filiación con el retorno al fin, al fundamento, donde reposará nuestro corazón, en el

⁷² Cf. *In Polit.* I, lect. 1, n. 15; lect. 4, n. 10; *In Eph.* c. 2, lect. 6.

Padre⁷³). El Hijo es la Sabiduría de Dios, de tal manera que el sabio que vuelve las cosas y su vida al orden debido del fin, participa de la semejanza del Hijo natural y eterno de Dios. Esta participación se hace por la gracia.

Conclusión

Efectivamente, terminando nuestro trabajo y volviendo a lo primero que planteamos, la filiación natural y eterna del Verbo es comunicada a los hombres por medio de la gracia y la caridad, adquiriendo la filiación, que supone la “filiación por creación”⁷⁴, toda su plenitud en esta vida en la realidad de la “filiación adoptiva o por recreación”⁷⁵: “a los que preconoció, también los predestinó a hacerse conformes a la imagen de su hijo, para que él mismo sea primogénito⁷⁶ de entre muchos hermanos” (Rm 8, 29). Esta recreación no solo renueva nuestra condición de hijos, sino también nuestra casa en carácter de templo del Espíritu Santo.

El altar de este templo es el corazón. Dice Lev. 6: *el fuego*, a saber, de la caridad, *en el altar*, esto es, en el corazón, *siempre arderá*. Debemos rodear este altar, o

⁷³ “La visión del Padre es el fin de todos nuestros deseos y acciones, de tal manera que no se requerirá nada más ampliamente; como dice el Salmo 15, 11: *me colmarás con la visión de tu rostro*; y 102, 5: *quien colma en mí la alegría con tu rostro*, esto es, tu deseo en bienes” *In Io.* c. 14, lect. 3.

⁷⁴ Cf. *In Sent.* III, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 1, c.; d. 10, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 1; *S. Th.* I, q. 33, a. 3, c. Todas las creaturas, en cierto sentido, son “hijas” de Dios. Job 38, 28: “¿Quién es el padre de la lluvia? ¿Quién engendró las gotas de rocío?” Cf. *SCG* IV, c. 3, n. 1.

⁷⁵ Cf. *S. Th.* III, q. 23; I, q. 33, a. 3.

⁷⁶ Cf. *In Io.* c. 1, lect. 8; *In Sent.* III, d. 21, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 5; *In Rom.* c. 1, lect. 3.

estar junto a él, esto es, adornarlo, retornando siempre a Cristo, como leemos en Prov 4: *conserva con todo cuidado tu corazón, ya que la vida procede desde él*⁷⁷.

Debemos circundar el altar espiritual para ofrecer en la intimidad de nuestro corazón con la caridad del Espíritu el sacrificio de nuestra vida, unido al del Hijo, hacia el Padre.

La filiación en la gloria se consumará por conformidad perfecta: “ahora somos hijos de Dios, y aún no está manifestado qué seremos; ya que sabemos, cuando él mismo se aparezca, que seremos semejantes a Él, ya que lo veremos, tal cual es” (1 Jn 3, 2)⁷⁸. Allí verdaderamente habitaremos en Dios mismo como nuestra *Domus*⁷⁹.

⁷⁷ *In Psal.* 25, n. 4.

⁷⁸ Cf. *S. Th.* III, q. 45, a. 4, c.; I-II, q. 69, a. 4, c.; *In Rom.* C. 8, lect. 4.

⁷⁹ “No solo se llama casa del Padre a aquella que Él mismo inhabita, sino también a Él mismo, porque Él mismo está en sí mismo. Y en esta casa nos reúne.” *In Io.* c. 14, lect. 1.

DANIEL ALEJANDRO HERRERA

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires – Argentina

daniel_herrera@uca.edu.ar

El estatuto del ser humano en estado terminal

El punto de partida metodológico para tratar cualquier tema es delimitar correctamente la cuestión, acotar el objeto que vamos a abordar. En otras palabras ¿de qué vamos a hablar? Este objeto es el status del ser humano en estado terminal. Ahora bien, en principio nadie negaría el estatuto de persona al ser humano en la plenitud de su vida consciente, por tanto, esta cuestión se recrudece especialmente cuando se refiere al comienzo y al final de la vida humana. Al estatuto del ser humano en estado embrionario y al estatuto del ser humano en estado terminal o con pérdida de la conciencia. Respecto al primero, lo he tratado en un trabajo anterior: “El estatuto del embrión humano”, publicado en el libro “Nuevos desafíos en el inicio de la vida, perspectivas ecuménicas en bioética”, coordinado por el lic. Rubén Revello y el Dr. Daniel Beros¹.

¹ Herrera, Daniel Alejandro (2014), “El estatuto del embrión humano”, publicado en el libro *Nuevos desafíos en el inicio de la vida, perspectivas ecuménicas en bioética* coordinado por el lic. Rubén Revello y el Dr. Daniel Beros, Buenos Aires: Croquis, p. 19. También, “El estatuto de la persona humana como centro del actual debate justificatorio de los derechos fundamentales y sus consecuencias”, *Vida y ética*, año 12, n° 2 (2011), 85.

En esta oportunidad abordaré el problema del estatuto del ser humano en estado terminal.

Decíamos en el trabajo citado, que el comienzo de la vida del ser humano no depende de la determinación arbitraria, ni de la moral, ni del derecho. Es una realidad biológica y por tanto es competencia de la biología conocer cuál es ese momento. La ética y el derecho se tienen que fundar sobre el dato biológico de la existencia de una vida humana. Lo mismo sucede respecto al final de la vida humana. Le corresponde a la biología y a la medicina determinar cuándo se produce la muerte (sin perjuicio, de la noción filosófica y teológica de la muerte humana). Nuevamente la ética y el derecho se tienen que fundar sobre el dato biológico de la existencia de un ser humano, o en este caso, de la expiración de una vida humana. Como no soy biólogo, sino jurista y filósofo del derecho voy a remitirme a las conclusiones de la biología respecto al final de la vida humana y a partir de ellas discernir sus implicancias morales y jurídicas.

Así como en aquel momento hemos sostenido que “el ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción”², entendiendo por tal el momento de la fecundación. De la misma manera, adelantamos nuestra conclusión de que debe ser respetado y tratado como persona hasta su muerte natural. Sin perjuicio de lo dicho, respecto al inicio de la vida humana distinguimos entre una concepción ontológica y otra funcional de la persona humana lo que llevaba como consecuencia, a reconocer o negar el estatuto de persona humana en los primeros momentos de la vida humana. De la misma manera, sucede al final de la vida, donde

² Cf. *Evangelium Vitae*, 60

nuevamente, según cual sea la concepción de persona (ontológica o funcional), se le reconocerá o no, el estatus de personas a seres humanos en el estado terminal de su vida, especialmente en los casos de pérdida de conciencia. Justamente en este trabajo trataremos este tópico.

Ahora bien, a fin de poder responder correctamente a la cuestión planteada, en primer lugar, tenemos que referirnos al hecho mismo de la muerte humana, ¿en qué consiste? ¿Podemos definirla? ¿Cuándo se produce? A continuación, abordaremos esta cuestión previa.

La muerte humana. Noción y momento.

La muerte humana es un hecho natural, aunque la misma haya sido provocada. Se produce cuando la animación natural del ser humano cesa, sea, como consecuencia de un proceso natural de deterioro de la salud, o producida por un accidente, o por una intervención intencional. En todos los casos, la muerte es el cese o final de la vida natural del hombre.

Respecto a este hecho podemos distinguir: i) una noción de muerte humana, que puede ser filosófica o teológica; ii) una noción biológica de la muerte humana y la determinación del momento en que se produce, que le compete a la medicina constatarlo.

La noción filosófica y/o teológica de muerte humana

En cuanto a la primera cuestión, la misma está íntimamente unida a la noción de ser humano. Si bien podemos referirnos a distintas definiciones del ser humano a lo largo de la historia, se pueden distinguir tres concepciones principales:

- Concepción clásica: unidad sustancial de cuerpo y alma racional (Aristóteles, Tomás de Aquino), por la cual definimos al hombre como animal (genero) racional (diferencia específica).
- Concepción espiritualista: unidad accidental de cuerpo y alma racional (Platón, Descartes), por la cual el hombre se identifica con su alma espiritual unida accidentalmente a un cuerpo.
- Concepción materialista: Es un cuerpo material en movimiento que tiene un inicio y un final.

Así, según cual sea la concepción del ser humano, será la noción de muerte a la que se llega:

- Concepción clásica: separación de cuerpo y alma. Corrupción del cuerpo y subsistencia del alma. En la concepción cristiana: Resurrección del hombre (nueva unión definitiva de cuerpo y alma).
- Concepción espiritualista: separación de cuerpo y alma. Muerte del cuerpo y liberación del alma inmortal.
- Concepción materialista: Termina el movimiento (vida) del cuerpo. Corrupción y destrucción del cuerpo.

Ahora bien, hecha esta distinción, sólo la concepción clásica responde adecuadamente a la realidad del ser humano y como consecuencia de ella a la realidad de su muerte.

Todo lo dicho se funda en una noción del hombre como *corpus et anima unus*, un ser compuesto de cuerpo (materia) y forma (alma), unidos sustancialmente, en un único ser sustancial. Donde el cuerpo y el alma no son dos sustancias completas (son incompletas en la línea de la

especie, aunque en el caso del alma es completa en la línea de la sustancialidad, en tanto subsiste en sí y puede existir sin la materia –inmortalidad del alma–, sino más bien, dos co-principios sustanciales de un mismo y único ser³, que se relacionan como acto (forma sustancial) y potencia (materia). El hombre no es espíritu puro, ni alma espiritual encarcelada en un cuerpo, como tampoco es solo materia, sino que es una unidad sustancial de cuerpo y alma, cuerpo animado y alma incorporada.

Esta concepción del hombre es distinta por ejemplo a la de Platón, para quien el hombre es el alma, considerada como una sustancia completa y cerrada en sí misma, unida accidentalmente a un cuerpo, como un piloto dentro de un navío. Por eso sostiene Santo Tomás: “Platón afirmaba todavía del alma humana (libro V Sobre la naturaleza del hombre) no solamente que ella es subsistente por sí, sino también que posee una naturaleza específica completa. En efecto, decía que toda la naturaleza específica está en el alma, de suerte que el hombre no es un compuesto de alma y cuerpo, sino un alma que se junta a un cuerpo; y así la relación del alma y el cuerpo sería compatible a la del piloto en el navío, o a la del que está vestido con su vestidura. Pero tal opinión no se puede sostener. En efecto, es manifiesto que aquello por lo que vive el cuerpo es el alma. Ahora bien, vivir, para los vivientes, es ser. Así es que el alma es aquello por lo que el cuerpo humano tiene el ser en acto; pero tal cosa es forma: el alma humana es, pues, la forma del cuerpo. De igual manera, si el alma estuviera en el cuerpo como el piloto en el navío, no especificaría al cuerpo, como tampoco a sus partes; mientras que lo contrario es lo

³ Conf. Guillermo Blanco, *Curso de Antropología Filosófica* (Buenos Aires, EDUCA, 2002), 518.

manifiesto por el hecho de que al retirarse el alma, cada una de sus partes no conserva su antiguo nombre sino por equívoco. En efecto, por equívoco se denomina ojo al ojo de un muerto, como el que está pintado, o en piedra, y lo mismo debe decirse de las otras partes. Además, si el alma estuviese en el cuerpo como el piloto en el navío, se seguiría que la unión del alma y el cuerpo sería accidental. Así que la muerte, que provoca su separación, no sería una corrupción sustancial, lo cual es evidentemente falso. Queda, pues, que el alma es una realidad concreta en el sentido de que puede subsistir por sí, no como si poseyera en sí una especie completa, sino como la forma del cuerpo que perfecciona la naturaleza específica del hombre. Por lo cual es a la vez forma y una realidad concreta”⁴.

Esta concepción del hombre como alma solamente, reaparece a través del yo pensante de Descartes (*Cogito ergo sum*) y a partir de allí penetra en el pensamiento moderno. Con Descartes se invierte la relación, el hombre, su alma, se reduce a su pensamiento, a la autoconciencia de sí. Por tanto, este pensamiento como acto no se funda en un ser que existe per se (siendo la raíz de todos sus actos y movimientos), sino que es el pensamiento autoconsciente el que funda su ser o existir personal. El hombre es alma espiritual unida accidentalmente a un cuerpo que es solo extensión.

Por eso si volvemos a la concepción de Aristóteles, el alma es “aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos y pensamos” (*De An.*, II, 2, 414 a, 12-13). Por lo tanto, el alma es la “primera perfección (acto) de un cuerpo

⁴ Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, Traducción y notas de Ezequiel Téllez, Estudio preliminar y revisión de Juan Cruz Cruz, (Pamplona: Eunsa, 1999) art. 1, 10.

natural orgánico” (*De An.*, II, 1, 412 b, 5-6). Sobre la base de estos textos afirma Fabro: “Se llaman ‘animados’ aquellos cuerpos en los que son llevadas a cabo de modo perceptible las operaciones (inmanentes) de la vida en cualquiera de sus grados (vegetativo, sensitivo, intelectual). Los cuerpos se llaman, por tanto, ‘animados’ y vivos a causa del alma, y no por ser cuerpos; de lo contrario, todo cuerpo sería vivo, y en cambio no lo es. El alma es, por consiguiente, lo que da al viviente la naturaleza de ser tal y de obrar en consecuencia: es el primer principio que especifica al cuerpo y lo mueve a realizar las operaciones vitales”⁵. En otras palabras, es el principio que da el ser, la unidad y la especie al viviente.

En consecuencia, en el hombre solo puede haber un alma como forma substancial y es necesariamente racional y por ende espiritual. Así lo sostiene el Aquinate en la *Suma Teológica*: “Por tanto, se ha de decir que en el hombre no hay ninguna otra forma sustancial fuera del alma intelectual, la cual, así como contiene virtualmente todas las formas inferiores y hace por sí sola cuanto las formas más imperfectas hacen en los demás seres”⁶.

En suma, el alma como forma, es acto primero del cuerpo, o sea, a través del alma como forma substancial, el hombre (compuesto de cuerpo y alma) tiene el acto (primero) de ser, que numéricamente es uno y se da en la unidad substancial del compuesto, y, que en orden a la especie, en tanto forma, lo determina constituyendo junto con la materia informada su esencia. Así, a diferencia de Dios, que es el único Ser en el cual el acto de Ser (esse) se

⁵ Cornelio Fabro, *Introducción al problema del hombre (la realidad del alma)* (Madrid: Rialp, 1982), 153.

⁶ Santo Tomás de Aquino, *S. Th.* 1q. 76 ,4.

identifica con su esencia, en el hombre como en todas las creaturas, se distingue entre el acto de ser y la esencia (compuesta de cuerpo y alma), y de esta manera, Santo Tomás trasciende la composición física de materia (potencia) y forma (acto), para llegar a la constitución metafísica de esencia (compuesto de materia y forma, en el caso del hombre, cuerpo y alma) como potencia y el acto de Ser (*esse*) como *actus esendi*⁷.

Por eso, con la unión substancial del cuerpo y el alma se constituye el hombre en su ser (acto primero) y en su esencia humana (corpórea-anímica o psico-física) que conforma el principio intrínseco de sus operaciones propias (acto segundo), tanto de las específicas de su alma racional, como de las genéricas de la sensibilidad y vegetabilidad, virtualmente contenidas en su alma racional como única forma substancial del hombre. Y justamente esta esencia como principio intrínseco de operaciones es la naturaleza (*Physis*), su naturaleza humana. En consecuencia, estas operaciones siguen al ser, pues cada ser opera conforme a

⁷ Conf. Santo Tomás de Aquino, *SCG*, 2,55: “En las substancias compuestas de materia y forma hay una doble composición de acto y potencia: la primera, de la misma substancia, que está compuesta de materia y forma; la segunda, de la substancia ya compuesta y del ser, la cual puede también llamarse composición de ‘lo que es’ y ‘ser’ o de ‘lo que es’ y ‘por lo que es’ la substancia. Esto, pues manifiesta que la composición de acto y potencia comprende más que la composición de materia y forma. Luego la materia y la forma dividen la substancia natural, mientras que la potencia y el acto dividen el ser común. Y por esto cuanto se deriva de la división de potencia y acto, en cuanto tales, es común a las substancias materiales e inmateriales creadas, como ‘recibir’ o ‘ser recibido’, ‘perfeccionar’ o ‘ser perfeccionado’. Por el contrario, cuanto es propio de la materia y de la forma, en cuanto tales, como ‘ser engendrado’ y ‘corromperse’ y otras cosas parecidas, esto es exclusivo de las substancias materiales y en modo alguno conviene a las substancias inmateriales creadas”.

su naturaleza (*operari sequitur esse*), realizando las mismas a través de las distintas potencias del alma y por tanto estas operaciones manifiestan la naturaleza y a través de ellas puedo conocerla.

Por eso, el cese de esa unidad sustancial de cuerpo y alma y por tanto de las operaciones que se siguen de ella, constituyen la muerte o fin de la existencia del ser humano.

Al respecto, dice Josef Pieper:

“Supuesto que el alma y el cuerpo estén constituyendo juntos esa unidad que es el hombre viviente, la muerte ha de ser considerada decididamente, en cuanto que es la separación violenta de dos cosas que por naturaleza habían de estar unidas (...) Si la existencia del hombre está realmente constituida por esa conjunción y esa penetración mutua de alma y cuerpo, la disolución de una tal unidad es *eo ipso*, automáticamente, el fin de esa existencia. Cuando el trozo de plata grabada pierde la acuñación no puede decirse que haya moneda. Ese trozo de realidad humana que llegó a ser una unidad por la conjunción de una forma informante y de una materia informada por la anterior, cesa de existir sin más, *desinit esse actu*, en el momento que lo informante, la forma y el recipiente de esa forma, que es la materia, llegan a separarse; dicho más exactamente, en el momento en que la forma pierde su fuerza de información (...) Con la muerte cesa de existir lo que hasta entonces se llamó ‘hombre’; el ‘hombre’ no se da, en sentido pleno y no disminuido, más que en cuanto ser viviente”⁸.

Ahora bien, así como dijimos en el trabajo anterior que no podemos pedirle a la biología que constate la presencia de un alma espiritual en el embrión humano, dado que no

⁸ Josef Pieper, *Muerte e inmortalidad* (Barcelona: Herder, 1977), 65 y siguientes.

puede ser verificado empíricamente por las ciencias positivas, por no formar parte de su objeto, ni ser accesible a su método. De la misma manera, dijimos que tampoco es comprobable por las mismas ciencias positivas (por idénticas razones) la inexistencia de un alma espiritual. Lo mismo sucede en el final de la existencia. No puede la biología y la medicina constatar cuando (en qué momento exacto) se produce la separación real del cuerpo y el alma. Lo que sí puede comprobar es la existencia de signos biológicos de que ya ha muerto realmente⁹. En consecuencia, es competencia de la filosofía (y la Teología) discernir a partir del dato biológico, cual es el estatuto ontológico del ser humano y desde cuándo y hasta cuándo podemos hablar de la presencia de un alma espiritual en el ser humano. Quedando para la biología y la medicina definir biológica y medicamente la muerte como el cese irreversible de la función del organismo como un todo y constatar cual es el momento del deceso, cosa que veremos a continuación.

La noción biológica y/o médica de muerte humana

En cuanto a la segunda cuestión sobre el momento de la muerte y como se determina, es competencia de la biología y de la medicina determinar cuándo se produce. Así lo va a reconocer Pío XII en el famoso discurso sobre tres cuestiones de moral médica relacionadas con la reanimación (24/11/57), que veremos en el próximo punto cuando tratemos la posición de la Iglesia. En cuanto a la

⁹ Cf. Juan Pablo II, Discurso con ocasión del VIII Congreso Internacional de la Sociedad de Trasplantes, 29/8/2000

muerte desde una perspectiva biológica y médica podemos distinguir entre:

- Muerte fisiológica: Por mutaciones normales acaecidas fatalmente en las células (morir de vejez).
- Muerte patológica: causada prematuramente por factores extraños al normal mecanismo biológico (por enfermedad o accidente)

En realidad, la inmensa mayoría de los seres humanos mueren de muerte patológica.

Dicho esto, el problema se circunscribe a la determinación del momento de la muerte y la causa biológica y fisiológica que la produjo mediante la constatación empírica del mismo. Sobre este punto, podemos hacer otra distinción:

- Concepción Tradicional: cese cardiorespiratorio.
- Nuevo Paradigma: cese actividad cerebral (Muerte cerebral).

Hasta mediados del siglo XX, la única forma de constatar la muerte humana era el cese de la actividad cardíaca y respiratoria. Con el avance de la ciencia y la tecnología se pudo determinar también el cese de la actividad cerebral, lo que constituyó un nuevo paradigma: la muerte cerebral.

Como principales pasos en la segunda mitad del siglo XX para la constitución de este nuevo paradigma podemos señalar los siguientes:

- Coma *depassé*: Mollaret y Goumont en 1959.
- Muerte cerebral: Informe de Harvard en 1968.

- Muerte cerebral mejora la noción tradicional: Barnet en 1981.
- Muerte encefálica: Conference of Medical Royal Colleges and their Faculties in the United Kingdom en 1976 y 1979.
- Muerte encefálica: President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research en 1981.
- Muerte cortical: Truog y Fackler en 1992.
- Muerte encefálica: Working Group of the Royal Colleges of Physicians en 1995.
- Muerte encefálica: Pallis y Harley en 1996.

Algunos consideran la muerte cerebral como la muerte del tronco encefálico que constituye la muerte del organismo como un todo. Sin perjuicio de ello, para otros como p. ej. Truog y Fackler, debe darse también la muerte cortical, pues si los hemisferios y la corteza cerebral estuvieran intactos, la destrucción del tronco significaría la incapacidad de manifestar externamente la conciencia, no su total ausencia. Ahora bien, aunque la muerte cerebral (del tronco encefálico o del tronco y la corteza) sea la muerte del organismo como un todo no significa que sea la muerte de todo el organismo, pues algunos órganos y tejidos se mantienen con vida por un tiempo, especialmente en virtud del soporte vital, lo que permite la posibilidad técnica de la donación o ablación de órganos.

De todos los antecedentes citados un lugar preferencial lo constituye el informe de Harvard de 1968 que en su núcleo central señala:

«Nuestro objetivo principal es definir como nuevo criterio de muerte el coma irreversible. La necesidad de una definición se impone por dos razones:

1) La mejora de las medidas de reanimación y la prolongación de la vida han producido un compromiso cada vez mayor por salvar personas afectadas por lesiones graves. En ocasiones, estos esfuerzos tienen un éxito solamente parcial y nos encontramos frente a un individuo cuyo corazón continúa latiendo, aunque en presencia de un cerebro dañado irremediablemente (...)

2) Los obsoletos criterios de muerte pueden generar controversias sobre la obtención de órganos para trasplantes»

El informe pretende equiparar el coma *depassé* o coma sobrepasado al que habían hecho referencia Mollaret y Goumont en 1959 con la muerte cerebral y por tanto con la muerte de hecho. Del texto del informe surge claramente que lo que se pretende es dar respuestas a dos problemas claramente expuestos: 1) hasta cuándo se debe mantener con vida (en virtud de una conexión artificial a un aparato), a una persona que tiene un daño cerebral irreversible; 2) hasta cuándo se debe mantener con vida (en virtud de una conexión artificial a un aparato), a una persona a fin de poder extraer sus órganos para trasplantes.

El informe de Harvard va a ser ratificado por la Conference of Medical Royal Colleges and their Faculties in the United Kingdom en 1976 y 1979; por la President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research en 1981; y, por el Working Group of the Royal Colleges of Physicians en 1995, incorporando en todos los casos el concepto de muerte encefálica.

En este punto y especialmente respecto al Informe de Harvard podemos señalar varias objeciones como las del

neurólogo norteamericano Alan Shewmon y el filósofo Hans Jonas, entre otros. El primero cuestiona científicamente que el cese de las funciones del encéfalo determinaría el cese del organismo como un todo y por su parte propone como tesis que el sistema crítico del cuerpo no se puede localizar en un solo órgano, ni siquiera, aunque ese órgano sea tan importante como lo es el encéfalo. Por tanto, para declarar la muerte no se debería diagnosticar solamente la muerte cerebral, sino combinarla con otros parámetros, como ser el cese de la actividad respiratoria, circulatoria y neurológica¹⁰.

Por su parte Jonas señala:

La indicación del Comité de Harvard de reconocer ‘el coma irreversible como nueva definición de muerte’ induce a cuestionarla. Que no se me interprete mal. Mientras se trate solamente de determinar cuándo se consiente en suspender la prolongación de algunas funciones (como el latido del corazón) tradicionalmente consideradas signos de vida –y este es uno de los dos objetivos declarados que el Comité debía cumplir -, no veo nada inquietante en el concepto de ‘muerte cerebral’ (...) Sin embargo, hay otro objetivo contrapuesto que de modo inquietante se conecta con aquel en la búsqueda de una nueva definición de muerte, es decir, con el objetivo de anticipar el momento de la declaración de muerte: el permiso no sólo de desconectar el respirador sino, por el contrario, de continuar haciendo uso del mismo (y de otros aparatos auxiliares), manteniendo así el cuerpo en una condición que según la antigua declaración sería de vida (pero que según la nueva es solamente su simulación), para

¹⁰ Cf. Paolo Becchi, *Muerte cerebral y trasplante de órganos, un problema de ética jurídica* (Madrid:Trotta, 2011), 91.

poder obtener sus órganos y sus tejidos en condiciones ideales que antes habríamos llamado ‘vivisección’¹¹.

Claramente Jonas distingue entre el primer objetivo del informe de Harvard, en el cual considera suficiente el diagnóstico de coma irreversible para autorizar éticamente la suspensión del soporte vital y dejar que el proceso de muerte culmine; y el segundo objetivo, donde ante la falta de certeza del que el paciente ya está muerto, habría que evitar la extracción de los órganos (*in dubio pro vita*), caso contrario, sería la extracción la que lo mata.

Frente a la posición del informe de Harvard (y de los posteriores documentos señalados) y la crítica de Shewmon y de Jonas, podemos ubicar al filósofo del derecho Paolo Becchi:

El aspecto sobre el que, sin embargo, es necesario insistir es el estado clínico de muerto cerebral. No nos encontramos ante un paciente consciente que, pese a los muchos sufrimientos, podría continuar viviendo autónomamente y que pide morir; tampoco estamos ante un paciente en estado vegetativo que, nutrido e hidratado puede sobrevivir todavía muchos años. Antes bien, nos encontramos ante un paciente cuya muerte puede ser postergada en el tiempo exclusivamente gracias a los medios tecnológicos de los que hoy dispone la medicina. La muerte de ese paciente en estado de muerte cerebral no es en realidad provocada por la interrupción de la ventilación asistida ni por la eventual extracción de órganos, sino por el grave e irreparable daño cerebral que ha producido el estado de coma irreversible en el que se encuentra. Hoy sabemos que esa condición puede ser mantenida incluso durante un largo período de tiempo,

¹¹ Hans Jonas, *Técnica, medicina y ética, la práctica del principio de responsabilidad* (Barcelona: Paidós Ibérica, 1997), 168.

pero sin mejora alguna, ya que -sobre la base de los conocimientos actuales-no existe ninguna posibilidad, por mínima que sea, de recuperación. Sobre este punto, si no me equivoco, la ciencia médica se encuentra hoy de acuerdo sin excepciones. Por tanto, la muerte cerebral - aunque no es todavía la muerte del organismo como un todo- es un grado inicial de muerte. Pese a que los muertos cerebrales no están todavía muertos han entrado en un proceso letal que es irreversible. Pueden existir despertares, incluso después de largos períodos, de personas en estado vegetativo; sin embargo, del estado de muerte cerebral no se retorna. El hecho de que esa situación clínica pueda ser -mediante las técnicas actuales- diferida en el tiempo, no modifica en nada su valoración ética. Dadas las características de esta condición, no existe ninguna obligación de mantener con vida a un paciente así con el uso del respirador. Como mucho, podemos discutir si las modalidades utilizadas para la constatación de dicha condición son más o menos conformes al desarrollo del conocimiento científico; podemos también discutir si las seis horas de tiempo previstas son suficientes para efectuar el diagnóstico de muerte cerebral. Al desconectar el respirador, el paciente termina en pocos minutos el proceso de muerte en el que ya había entrado. Ahora bien, si ese paciente -cuando se encontraba todavía en condiciones de poderlo hacer- se había manifestado favorable a la donación de órganos en un situación semejante - esto es, con el respirador todavía encendido-, ¿por qué se le debería impedir hacerlo? Una sociedad laica y pluralista como la nuestra debería admitir esta posibilidad, respetando a todos aquellos que, por convicciones y creencias personales, se oponen a la donación de órganos. No se ve la razón por la que la extracción de los órganos debería concebirse como un acto eutanásico contrario a la ética profesional del médico,

dato que este interviene cuando el proceso de muerte, en realidad ya ha comenzado”¹².

Becchi realiza una distinción muy interesante entre la muerte como acontecimiento y como proceso. Frente a la opinión generalizada que considera la muerte como un acontecimiento que se produce en un instante determinado (el momento de la muerte), él refiere que en los casos de muerte cerebral se inicia un proceso irreversible de muerte (a diferencia del estado vegetativo permanente que puede tener despertares, de la muerte cerebral no se retorna). Por tanto, en estos casos aunque el paciente todavía no está muerto porque el proceso de la muerte aún no ha terminado, dado su carácter de irreversible puede admitirse la suspensión del soporte vital para dejar que el proceso concluya naturalmente o mantenerlo conectado a fin de extraer los órganos en caso que en vida hubiera manifestado su intención de ser donante (en algunos países como Argentina –art. 33 ley 27.447-, este consentimiento se considera presunto si no se manifestó expresamente que no es donante, lo que complica aún más el panorama). En este segundo caso, considera que no es la extracción la que lo mata (tampoco sería un acto eutanásico), sino el daño cerebral que dio inicio al proceso irreversible de muerte.

A modo de síntesis podemos citar al Médico Dr. Fermín García Marcos:

En la actualidad se acepta universalmente que desde el punto de vista médico y legal la muerte del encéfalo es equivalente a la muerte del ser humano. El paro cardíaco puede ser primario y luego sobreviniente el del fallo cerebral, pero también puede ser a la inversa. Hoy en día el diagnóstico de la muerte por cesación total e irreversible

¹² Becchi, *Muerte cerebral y trasplante de órganos*, 150.

de las funciones del cerebro y del tronco cerebral es simple, inequívoco, cierto y verificable por cualquier médico experimentado¹³.

En otras palabras, la muerte cerebral, unánimemente se la considera una situación clínica de no retorno y mayoritariamente la comunidad científica internacional (con destacadas disidencias) la asimila a la muerte del ser humano, pues pone fin a la existencia del organismo como un todo. Lo que no significa que muera simultáneamente todo el organismo, dado que, estando el paciente conectado a un respirador, algunos órganos pueden ser mantenidos un tiempo artificialmente con vida para ser aptos para un trasplante.

Posición de la Iglesia

La Iglesia sostiene la concepción clásica del hombre como unidad sustancial de cuerpo (materia) y alma espiritual (forma), conforme a la doctrina de Aristóteles y Santo Tomás. Por tanto, la muerte consiste en la separación de esa unidad sustancial del cuerpo y del alma, que en la concepción cristiana se van a volver a reunir en la resurrección de los muertos. Como ya dijimos, la presencia o ausencia del alma espiritual no puede ser constatada por la biología por ser ajena a su objeto y a su método, siendo por tanto competencia de la Filosofía y de la Teología, considerando el dato biológico, discernir sobre la unión sustancial del alma espiritual a un cuerpo y su posterior separación con la muerte.

¹³ Fermín García Marcos, “Consideraciones bioéticas acerca del diagnóstico de muerte”, *Vida y ética*, año 12, N° 2 (2011):147.

Ahora bien, así como sucedía en el inicio de la vida, en el final de la vida con la muerte, la biología, si bien no puede precisar el momento exacto de la separación del cuerpo y el alma, sí puede discernir signos biológicos que constaten la ausencia total de vida, cuyo principio filosóficamente conocido es el alma, que al decir de Aristóteles es “aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos y pensamos” (*De An.*, II, 2, 414 a, 12-13). En consecuencia, la ausencia total de vida, o lo que es lo mismo, la constatación de la muerte le compete especialmente a la medicina que discierne sobre la presencia de esos signos biológicos de muerte.

En primer lugar, podemos citar a Pio XII en el famoso discurso sobre tres cuestiones de moral médica relacionadas con la reanimación (24/11/57), donde afirma que es competencia del médico determinar el momento de la muerte de un ser humano:

Es propio del médico, y particularmente del anesestesiólogo, dar una definición clara y precisa de la "muerte" y del "momento de la muerte" de un paciente que fallece en estado de inconsciencia. Para eso se puede restablecer el concepto usual de separación completa y definitiva del alma y del cuerpo. Pero en la práctica se tendrá en cuenta la imprecisión de los términos "cuerpo" y "separación" (...) En caso de duda insoluble se puede recurrir también a las presunciones de derecho y de hecho. En general, se resolverá por la de la permanencia de la vida, ya que se trata de un derecho fundamental recibido del Creador y del que es preciso probar con certeza que se ha perdido¹⁴.

¹⁴ Pio XII, “Discurso sobre tres cuestiones de moral médica relacionadas con la reanimación”, 24/11/57.

A su vez, en el mismo discurso, al plantearse hasta cuándo se debe insistir en el mantenimiento con vida (muchas veces precaria y penosa, postergando el momento inminente de la muerte), a través de los medios que suministra el avance tecnológico en medicina. Al respecto, señala la obligación moral de tomar las medidas necesarias para conservar la vida y la salud, tanto propia como de otros, haciendo la importante distinción desde el plano moral entre la utilización de medios ordinarios (obligatorios) y extraordinarios (no obligatorios, sino meramente facultativos), que posteriormente se los va a interpretar como proporcionados y desproporcionados:

La razón natural y la moral cristiana dicen que el hombre (y cualquiera que está encargado de cuidar de su semejante) tiene el derecho y el deber, en caso de enfermedad grave, de tomar las medidas necesarias para conservar la vida y la salud. Tal deber que tiene hacia él mismo, hacia Dios, hacia la comunidad humana y lo más a menudo hacia personas determinadas, deriva de la caridad bien ordenada, de la sumisión al Creador, de la justicia social y aun de la estricta justicia, así como de la piedad hacia la familia.

Pero obliga habitualmente sólo al empleo de los medios ordinarios (según las circunstancias de personas, de lugares, de épocas, de cultura), es decir, a medios que no impongan ninguna carga extraordinaria para sí mismo o para otro. Una obligación más severa sería demasiado pesada para la mayor parte de los hombres y haría más difícil la adquisición de bienes superiores más importantes. La vida, la salud, toda la actividad temporal están en efecto, subordinadas a los fines espirituales. Por otra parte, no está prohibido hacer más de lo

estrictamente necesario para conservar la vida y la salud, a condición de no faltar a deberes más graves¹⁵.

Asimismo, respecto al nuevo paradigma de la determinación de la muerte cerebral como verdadero criterio de la muerte, podemos citar la declaración de la Pontificia Academia de Ciencias de 1985:

La muerte sobreviene cuando:

1) las funciones espontáneas cardíacas y respiratorias cesaron definitivamente.

2) se verificó una cesación irreversible de toda función cerebral (...) Para verificar -electroencefalograma mediante- que el cerebro de ha vuelto chato, vale decir, que no presenta actividad eléctrica alguna, es necesario que el examen sea efectuado al menos dos veces con una diferencia de seis horas (...)

Que la muerte cerebral es el verdadero criterio de muerte¹⁶.

Por su parte, fue Juan Pablo II quien se pronunció sobre esta cuestión en dos discursos, en los años 2000 (ante el VIII Congreso Internacional de la Sociedad de Trasplantes), y 2004 (ante la Pontificia Academia de Ciencias). En el primero señala que la separación del cuerpo y el alma es un acontecimiento que las ciencias empíricas no puede identificar directamente, pero que puede constatar indirectamente los signos biológicos que determinan que un ser humano ya ha muerto. En este sentido, remarca que hoy la comunidad científica internacional ha establecido que la cesación total e irreversible de toda actividad cerebral (en

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Pontificia Academia para la vida, Declaración de octubre de 1985, citado por Domingo Basso, *Nacer y morir con dignidad* (Buenos Aires: Depalma, 1991), 432.

el cerebro, el cerebelo y el tronco encefálico) puede considerarse como la muerte del ser humano, al considerarse el signo de que se ha perdido la capacidad de integración del organismo individual como tal. Asimismo considera que esta concepción es compatible con una correcta concepción antropológica, alcanzando un grado de certeza moral, necesaria y suficiente para actuar de manera éticamente correcta:

Conviene recordar que existe una sola "muerte de la persona", que consiste en la total desintegración de ese conjunto unitario e integrado que es la persona misma, como consecuencia de la separación del principio vital, o alma, de la realidad corporal de la persona. La muerte de la persona, entendida en este sentido primario, es un acontecimiento que ninguna técnica científica o método empírico puede identificar directamente.

Pero la experiencia humana enseña también que la muerte de una persona produce inevitablemente signos biológicos ciertos, que la medicina ha aprendido a reconocer cada vez con mayor precisión. En este sentido, los "criterios" para certificar la muerte, que la medicina utiliza hoy, no se han de entender como la determinación técnico-científica del momento exacto de la muerte de una persona, sino como un modo seguro, brindado por la ciencia, para identificar los signos biológicos de que la persona ya ha muerto realmente.

Es bien sabido que, desde hace tiempo, diversas motivaciones científicas para la certificación de la muerte han desplazado el acento de los tradicionales signos cardio-respiratorios al así llamado criterio "neurológico", es decir, a la comprobación, según parámetros claramente determinados y compartidos por la comunidad científica internacional, de la cesación total e irreversible de toda actividad cerebral (en el cerebro, el cerebelo y el tronco encefálico). Esto se considera el signo de que se ha perdido

la capacidad de integración del organismo individual como tal”.

Frente a los actuales parámetros de certificación de la muerte -sea los signos "encefálicos" sea los más tradicionales signos cardio-respiratorios-, la Iglesia no hace opciones científicas. Se limita a cumplir su deber evangélico de confrontar los datos que brinda la ciencia médica con la concepción cristiana de la unidad de la persona, poniendo de relieve las semejanzas y los posibles conflictos, que podrían poner en peligro el respeto a la dignidad humana.

Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el reciente criterio de certificación de la muerte antes mencionado, es decir, la cesación total e irreversible de toda actividad cerebral, si se aplica escrupulosamente, no parece en conflicto con los elementos esenciales de una correcta concepción antropológica. En consecuencia, el agente sanitario que tenga la responsabilidad profesional de esa certificación puede basarse en ese criterio para llegar, en cada caso, a aquel grado de seguridad en el juicio ético que la doctrina moral califica con el término de "certeza moral". Esta certeza moral es necesaria y suficiente para poder actuar de manera éticamente correcta. Así pues, sólo cuando exista esa certeza será moralmente legítimo iniciar los procedimientos técnicos necesarios para la extracción de los órganos para el trasplante, con el previo consentimiento informado del donante o de sus representantes legítimos¹⁷.

Por su parte en 2004, en la misma línea dijo:

Dentro del horizonte de la antropología cristiana es bien sabido que el momento de la muerte de toda persona consiste en la pérdida definitiva de su unidad constitutiva

¹⁷ Juan Pablo II, “Discurso con ocasión del VIII Congreso Internacional de la Sociedad de Trasplantes”, 29/8/2000

corpóreo-espiritual. En efecto, cada ser humano está vivo precisamente en la medida en que es "corpore et anima unus" (*Gaudium et Spes*, 14), y sigue vivo mientras subsiste esta unitotalidad-sustancial. A la luz de esta verdad antropológica resulta claro, como ya observé en otra ocasión, que "la muerte de la persona, entendida en este sentido primario, es un acontecimiento que ninguna técnica científica o método empírico puede identificar directamente ("Discurso al XVIII congreso internacional de la Sociedad de trasplantes", 29 de agosto de 2000, n. 4).

Sin embargo, desde el punto de vista clínico, el único modo correcto, y también el único posible, de afrontar el problema de la determinación de la muerte de un ser humano consiste en esforzarse por identificar los "signos de la muerte" adecuados, que se conocen por su manifestación corporal en cada persona. Evidentemente, se trata de un tema de fundamental importancia, con respecto al cual se debe escuchar, en primer lugar, la posición de la ciencia, atenta y rigurosa, como enseñó Pío XII cuando declaró que "corresponde al médico dar una definición clara y precisa de "la muerte" y del "momento de la muerte" de un paciente que expira en estado de inconsciencia¹⁸.

En cuanto a los criterios éticos respecto a las condiciones para el trasplante de órganos, el Catecismo de la Iglesia Católica de 1997 sostiene en el número 2296:

El trasplante de órganos es conforme a la ley moral si los daños y los riesgos físicos y psíquicos que padece el donante son proporcionados al bien que se busca para el destinatario. La donación de órganos después de la muerte

¹⁸ Juan Pablo II "Discurso al grupo de trabajo de la Academia Pontificia de Ciencias con motivo de un encuentro sobre los «signos de la muerte»", 1 de Febrero de 2004.

es un acto noble y meritorio, que debe ser alentado como manifestación de solidaridad generosa. Es moralmente inadmisiblesi el donante o sus legítimos representantes no han dado su explícito consentimiento. Además, no se puede admitir moralmente la mutilación que deja inválido, o provocar directamente la muerte, aunque se haga para retrasar la muerte de otras personas¹⁹.

Por su parte, más adelante respecto al número 2296 el compendio del Catecismo de 2005 dice:

El trasplante de órganos es moralmente aceptable con el consentimiento del donante y sin riesgos excesivos para él. Para el noble acto de la donación de órganos después de la muerte, hay que contar con la plena certeza de la muerte real del donante²⁰.

Otros casos límite

En cuanto a otras situaciones que se encuentran en el límite entre la vida y la muerte, pero que no hay duda de que se trata de seres humanos vivos, podemos señalar: la eutanasia, el encarnizamiento terapéutico (distanasia), las técnicas de reanimación (RCP) y su aplicación, y el estado vegetativo persistente (SVP).

La eutanasia

Etimológicamente proviene del griego, *eu* (buena) y *thanatos* (muerte), queriendo decir buena muerte, lo que en sí mismo es un término ambiguo y contradictorio. La

¹⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2296.

²⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica, Compendio*, n. 476 (2296).

podemos definir como la muerte que se inflige con el fin de evitar sufrimientos psíquicos, morales o físicos considerados insoportables, especialmente en caso de enfermos terminales. Al respecto dice Domingo Basso:

Se habla de eutanasia suicida, cuando alguien se inflige a sí mismo la muerte, y de eutanasia homicida, cuando se provoca artificialmente la muerte ajena por motivos de una aparente piedad. A su vez, la eutanasia homicida puede ser un crimen por comisión (cuando se induce la muerte con o sin el beneplácito del sujeto) y por omisión (cuando se le niegan los cuidados ordinarios y proporcionados para evitar la muerte)...Por otro lado, es necesario distinguir entre eutanasia (suicida y homicida) y la muerte sin dolor (denominada también muerte dulce) por la cual se intenta, no precisamente eliminar a quien sufre, sino paliar sus dolores y sufrimientos por motivos honestos. En el segundo caso se trata, pues, de establecer una moral de la analgesia y determinar los límites de la lucha contra el dolor, uno de los fines de la medicina²¹.

Respecto a este último caso, podemos citar el principio de la causa de doble efecto, o también conocido en su forma abreviada como principio del doble efecto, donde con la acción se busca en forma directa un bien (querido y buscado), aunque indirecta u oblicuamente también se alcanza un mal (no querido, ni buscado). Un ejemplo, sería, si no hay otros medios, la utilización de la morfina como analgésico para paliar los dolores, pero, que al mismo tiempo puede acelerar el proceso de muerte. En este caso, se juzga la acción por el bien que busca directamente y no por el efecto secundario que produce y que indirectamente soporta por no ser el querido por el sujeto que actúa.

²¹ Basso, *Nacer y morir con dignidad*, 451.

Algunos consideran este caso como un supuesto de eutanasia activa indirecta, porque buscando aliviar el dolor acelera la muerte. A diferencia de la eutanasia directa, consideran que esta eutanasia activa indirecta sería lícita. Por ejemplo, podemos referirnos al ya citado Paolo Becchi:

En el debate bioético, sin embargo, no existe sólo la eutanasia pasiva (que sería por omisión) y la activa (por comisión), sino también la ‘eutanasia activa indirecta’. Mediante esta locución se hace referencia, por ejemplo, al suministro a enfermos terminales de fármacos lenitivos del dolor que, como efecto secundario pueden acelerar o incluso determinar la muerte del paciente. Esta forma de eutanasia se basa, como es evidente, en la doctrina del doble efecto. Según dicha doctrina, son consideradas lícitas determinadas intervenciones médicas debido a que se pretende alcanzar mediante estas un objetivo considerado bueno, pese a que impliquen consecuencias negativas, como la aceleración del proceso de la muerte²².

Lo que está entre paréntesis es un agregado del autor de este artículo.

Al respecto aclara el Padre Basso:

He creído conveniente separar este tema (la muerte sin dolor) del de la eutanasia, con la cual a menudo se confunde, porque en realidad son distintos. En efecto, en la eutanasia, estrictamente considerada, se pretende la supresión del sufrimiento y del dolor mediante la inducción de la muerte; en la denominada muerte sin dolor solamente se busca eliminar el dolor a través de la analgesia. El hecho de que, a veces, para liberar al paciente de dolores atrozísimos, se le suministren fármacos cuya consecuencia, además de aliviar su dolencia, es también la de acortar su vida, ha sugerido a algunos tratadistas el nombre de ‘eutanasia indirecta’ para esta situación. Creo

²² Becchi, *Muerte cerebral y trasplante de órganos*, 149.

que debe evitarse esa expresión pues, en el segundo caso, la muerte no se intenta de manera alguna, ni directa ni indirectamente. Cabe aplicar en el caso el principio de la causa de doble efecto, la cual supone la condición de no intentar el mal sino sólo de tolerarlo, no existiendo otra posibilidad y siendo absolutamente necesario intervenir²³.

A diferencia de este último supuesto, que no puede asimilarse a la eutanasia, ni directa, ni indirecta, la eutanasia es siempre la eliminación de una persona que está viva, más allá que se pretenda disfrazarla como una muerte por piedad para evitar el dolor. Ya sea, una eutanasia autoinfligida, o, a través de otra persona, generalmente el médico. Sea directa (por comisión), o indirecta (por omisión). Y por tanto, no puede justificarse en ningún caso, ni ética, ni jurídicamente. Lamentablemente, en Argentina estamos a la puerta de debatir legislativamente la “legalización de la eutanasia”, ya se trate por acción u omisión. En este momento, existen varios proyectos presentados al efecto por diputados y senadores de los partidos mayoritarios, tanto del actual oficialismo, como de la oposición.

Al respecto, en cuanto a lo que sostiene la Iglesia, podemos citar la declaración “Iura et bona” sobre la eutanasia, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe del 5 de mayo de 1980:

Por eutanasia se entiende una acción o una omisión que por su naturaleza, o en la intención, causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor. La eutanasia se sitúa pues en el nivel de las intenciones o de los métodos usados. Ahora bien, es necesario reafirmar con toda firmeza que nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano,

²³ Basso, “*Nacer y morir con dignidad*”, 467.

enfermo incurable o agonizante. Nadie además puede pedir este gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad ni puede consentirlo explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo. Se trata en efecto de una violación de la ley divina, de una ofensa a la dignidad de la persona humana, de un crimen contra la vida, de un atentado contra la humanidad²⁴.

Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium Vitae* del 25 de marzo de 1995, confirma la condenación de la eutanasia de forma expresa y solemne:

De acuerdo con el Magisterio de mis Predecesores y en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, confirmo que la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana. Esta doctrina se fundamenta en la ley natural y en la Palabra de Dios escrita; es transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal²⁵.

Por último, la carta *Samaritanus Bonus*, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe del 22 de septiembre de 2020, ratifica la enseñanza anterior de la Iglesia:

La Iglesia considera que debe reafirmar como enseñanza definitiva que la eutanasia es un crimen contra la vida humana porque, con tal acto, el hombre elige causar directamente la muerte de un ser humano inocente. La definición de eutanasia no procede de

²⁴ Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe, *Declaración “iura et bona” sobre la eutanasia*, 5 de mayo de 1980, II.

²⁵ Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 65.

la ponderación de los bienes o los valores en juego, sino de un objeto moral suficientemente especificado, es decir la elección de «una acción o una omisión que, por su naturaleza, o en la intención, causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor». «La eutanasia se sitúa, pues, en el nivel de las intenciones o de los métodos usados». La valoración moral de la eutanasia, y de las consecuencias que se derivan, no depende, por tanto, de un balance de principios, que, según las circunstancias y los sufrimientos del paciente, podrían, según algunos, justificar la supresión de la persona enferma. El valor de la vida, la autonomía, la capacidad de decisión y la calidad de vida no están en el mismo plano. La eutanasia, por lo tanto, es un acto intrínsecamente malo, en toda ocasión y circunstancia²⁶.

El encarnizamiento o ensañamiento terapéutico (distanasia)

En el extremo opuesto a la eutanasia, podemos ubicar al encarnizamiento o ensañamiento terapéutico, también conocido como distanasia. Por tal

se entiende la actitud negativa de los operadores sanitarios, dirigida a retardar lo más posible y con todos los medios el momento del deceso del paciente, realizando intervenciones que tienen como único efecto el de hacer penosa la vida residual. Causa del ensañamiento terapéutico son, como ya hemos visto: la tentación tecnicista, que deriva de la disponibilidad para el reanimador de instrumental sofisticado, que permite- siempre dentro de ciertos límites- decidir sobre sobre la

²⁶ Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, carta *Samaritanus Bonus*, 22 de septiembre de 2020, V,1.

prolongación o la finalización de la vida (...) Además del concepto de encarnizamiento terapéutico, existe otro que es muy distinto del anterior y que es el de insistencia terapéutica, que se entiende como una actitud éticamente positiva por parte del médico, comprometido en mantener las terapias de sostén de las funciones vitales aun por largo tiempo, frente a las situaciones de imprevisibilidad de pronóstico de algunas patologías (puede verse por ejemplo el caso del SVP, estado vegetativo permanente)²⁷.

Dicho de otra manera, el encarnizamiento terapéutico o distanasia, es el mantenimiento a toda costa con vida del paciente, prolongando artificial e infructuosamente una vida penosa y precaria. Lo que motiva muchas veces el encarnizamiento terapéutico es la no aceptación de la muerte como el fin natural de la vida del hombre. A veces, esta falta de aceptación es producida por los médicos que buscan infructuosamente prolongar por todos los medios una vida que se agota; otras veces, son los parientes o el propio paciente los que insisten en la utilización de cualquier medio. En este último caso, opina Basso que “si el paciente o sus parientes quieren realmente que los medios extraordinarios continúen aplicándose o dejen de aplicarse, es deber de los profesionales respetar su voluntad”²⁸.

El principio o criterio aplicable es el que señaló Pio XII en el famoso discurso de 1957, ya citado precedentemente (ver nota 15), con la distinción entre medios ordinarios y extraordinarios, donde la obligación

²⁷ Elio Sgreccia, *La bioética como praxis* (Buenos Aires: Educa, 2004), 84.

²⁸ Basso, *Nacer y morir con dignidad*, 438.

moral se limita a la utilización de los medios ordinarios (proporcionados), según las circunstancias de personas, de lugares, de épocas, de cultura y no a medios extraordinarios (desproporcionados) que impongan una carga excesiva sobre sí mismo o sobre otros.

Justamente la Declaración sobre la eutanasia (1980) de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, sostiene:

¿Pero se deberá recurrir, en todas las circunstancias, a toda clase de remedios posibles?

Hasta ahora los moralistas respondían que no se está obligado nunca al uso de los medios "extraordinarios". Hoy en cambio, tal respuesta siempre válida en principio, puede parecer tal vez menos clara tanto por la imprecisión del término como por los rápidos progresos de la terapia. Debido a esto, algunos prefieren hablar de medios "proporcionados" y "desproporcionados". En cada caso, se podrán valorar bien los medios poniendo en comparación el tipo de terapia, el grado de dificultad y de riesgo que comporta, los gastos necesarios y las posibilidades de aplicación con el resultado que se puede esperar de todo ello, teniendo en cuenta las condiciones del enfermo y sus fuerzas físicas y morales.

Para facilitar la aplicación de estos principios generales se pueden añadir las siguientes puntualizaciones:

— A falta de otros remedios, es lícito recurrir, con el consentimiento del enfermo, a los medios puestos a disposición por la medicina más avanzada, aunque estén todavía en fase experimental y no estén libres de todo riesgo. Aceptándolos, el enfermo podrá dar así ejemplo de generosidad para el bien de la humanidad.

— Es también lícito interrumpir la aplicación de tales medios, cuando los resultados defraudan las esperanzas puestas en ellos. Pero, al tomar una tal decisión, deberá tenerse en cuenta el justo deseo del enfermo y de sus familiares, así como el parecer de médicos verdaderamente competentes; éstos podrán sin duda juzgar

mejor que otra persona si el empleo de instrumentos y personal es desproporcionado a los resultados previsibles, y si las técnicas empleadas imponen al paciente sufrimientos y molestias mayores que los beneficios que se pueden obtener de los mismos.

-Es siempre lícito contentarse con los medios normales que la medicina puede ofrecer. No se puede, por lo tanto, imponer a nadie la obligación de recurrir a un tipo de cura que, aunque ya esté en uso, todavía no está libre de peligro o es demasiado costosa. Su rechazo no equivale al suicidio: significa más bien o simple aceptación de la condición humana, o deseo de evitar la puesta en práctica de un dispositivo médico desproporcionado a los resultados que se podrían esperar, o bien una voluntad de no imponer gastos excesivamente pesados a la familia o la colectividad.

— Ante la inminencia de una muerte inevitable, a pesar de los medios empleados, es lícito en conciencia tomar la decisión de renunciar a unos tratamientos que procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia, sin interrumpir sin embargo las curas normales debidas al enfermo en casos similares. Por esto, el médico no tiene motivo de angustia, como si no hubiera prestado asistencia a una persona en peligro²⁹.

En el mismo sentido se expresa la misma Congregación en su reciente carta *Bonus Samaritanus*:

El Magisterio de la Iglesia recuerda que, cuando se acerca el término de la existencia terrena, la dignidad de la persona humana se concreta como derecho a morir en la mayor serenidad posible y con la dignidad humana y cristiana que le son debidas. Tutelar la dignidad del morir

²⁹ Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe, *Declaración “iura et bona”*, IV.

significa tanto excluir la anticipación de la muerte como el retrasarla con el llamado “ensañamiento terapéutico”. La medicina actual dispone, de hecho, de medios capaces de retrasar artificialmente la muerte, sin que el paciente reciba en tales casos un beneficio real. Ante la inminencia de una muerte inevitable, por lo tanto, es lícito en ciencia y en conciencia tomar la decisión de renunciar a los tratamientos que procurarían solamente una prolongación precaria y penosa de la vida, sin interrumpir todavía los cuidados normales debidos al enfermo en casos similares. Esto significa que no es lícito suspender los cuidados que sean eficaces para sostener las funciones fisiológicas esenciales, mientras que el organismo sea capaz de beneficiarse (ayudas a la hidratación, a la nutrición, a la termorregulación y otras ayudas adecuadas y proporcionadas a la respiración, y otras más, en la medida en que sean necesarias para mantener la homeostasis corpórea y reducir el sufrimiento orgánico y sistémico). La suspensión de toda obstinación irrazonable en la administración de los tratamientos no debe ser una retirada terapéutica. Tal aclaración se hace hoy indispensable a la luz de los numerosos casos judiciales que en los últimos años han llevado a la retirada de los cuidados – y a la muerte anticipada – a pacientes en condiciones críticas, pero no terminales, a los cuales se ha decidido suspender los cuidados de soporte vital, porque no había perspectivas de una mejora en su calidad de vida.

En el caso específico del ensañamiento terapéutico, viene reafirmado que la renuncia a medios extraordinarios y/o desproporcionados «no equivale al suicidio o a la eutanasia; expresa más bien la aceptación de la condición humana ante la muerte» o la elección ponderada de evitar la puesta en marcha de un dispositivo médico desproporcionado a los resultados que se podrían esperar. La renuncia a tales tratamientos, que procurarían solamente una prolongación precaria y penosa de la vida, puede también manifestar el respeto a la voluntad del

paciente, expresada en las llamadas voluntades anticipadas de tratamiento, excluyendo sin embargo todo acto de naturaleza eutanásica o suicida.

La proporcionalidad, de hecho, se refiere a la totalidad del bien del enfermo. Nunca se puede aplicar el falso discernimiento moral de la elección entre valores (por ejemplo, vida versus calidad de vida); esto podría inducir a excluir de la consideración la salvaguarda de la integridad personal y del bien-vida y el verdadero objeto moral del acto realizado. En efecto, todo acto médico debe tener en el objeto y en las intenciones de quien obra el acompañamiento de la vida y nunca la consecución de la muerte. En todo caso, el médico no es nunca un mero ejecutor de la voluntad del paciente o de su representante legal, conservando el derecho y el deber de sustraerse a la voluntad discordante con el bien moral visto desde la propia conciencia³⁰.

En suma, de acuerdo a lo dicho, la obligación moral de salvaguarda de la vida propia o ajena alcanza a la utilización de medios ordinarios o proporcionados y no a aquellos que son extraordinarios o desproporcionados. Para realizar la distinción entre unos y otros debe estarse a la opinión autorizada de los médicos competentes, respetando la voluntad del propio paciente o sus parientes, frente a las cuales como sostiene la carta *Bonus Samaritanus*, el médico tiene el derecho y el deber de sustraerse a la voluntad discordante con el bien moral visto desde la propia conciencia.

³⁰ *Samaritanus Bonus*, V,2.

Las técnicas de reanimación (RCP) y su aplicación

Un caso relacionado con el anterior es el de las técnicas de reanimación (RCP), en caso de paro cardiorrespiratorio, ¿cómo, cuándo y hasta cuándo se las aplica? Como sostiene Sgreccia: “La RCP se configura como acto terapéutico de urgencia y por tanto es obligatoria, a menos que se presenten factores que harían ineficaz dicha maniobra”³¹. Respecto a su eficacia, se puede decir que es mayor en los casos de paro o colapso repentino e inesperado, que en los casos donde el paro es el final de un proceso evolutivo crónico de una enfermedad terminal, o en pacientes en condiciones de grave debilidad. Mientras que en el primer caso (paro repentino e inesperado) es siempre obligatorio recurrir al RCP, en los otros casos puede no serlo, por considerarse un medio desproporcionado, e incluso podría estar contraindicado por dicha desproporción³². Como se ve, se trata de aplicar el mismo principio señalado en el punto anterior respecto a la distinción entre medios ordinarios o proporcionados y medios extraordinarios o desproporcionados, al que por razones de economía me remito en este punto.

En cuanto a la pregunta de hasta cuándo debe insistirse en la utilización infructuosa de la técnica de reanimación (RCP), es competencia del médico (como lo es la determinación biológica de la muerte) determinar cuándo es pertinente por mantener esperanzas de reanimación y cuando es ya infructuosa, aceptando la muerte irreversible del paciente.

³¹ Sgreccia, *La bioética como praxis*, 73.

³² *Ibid.*, 72.

El estado vegetativo persistente (SVP)

Un caso que se confunde muchas veces con la muerte cerebral es el de pacientes en estado vegetativo permanente (SVP). Cómo dice el Dr. García Marcos:

El estado vegetativo es una situación clínica con ausencia de conciencia, falta de interrelación con el medio, desconexión del ambiente circundante, alternancia de sueño, estupor y vigilia, con respuesta a algunos estímulos, como el dolor. Por otra parte, pueden estar presentes funciones autónomas del bulbo encefálico (tronco), como ser el reflejo de tos y vómito, reflejos oculares, respiración espontánea, función cardíaca. En consecutivo a una injuria cerebral severa vascular o traumática, con diferentes lesiones de la corteza cerebral e islas indemnes subcorticales. Pueden prolongarse de esta forma tiempos muy largos. Se lo denomina Estado Vegetativo Prolongado, puede despertar o no, no es un enfermo terminal. Si vive más de tres meses (para otros autores es más de un año), se denomina Estado Vegetativo Persistente. Cuanto más tiempo se prolongue, más dudosa es su recuperación, y no existen técnicas o formas de predecir su duración³³.

Dicho de otra manera, mientras la muerte cerebral, que como vimos, unánimemente se la considera una situación clínica de no retorno y que mayoritariamente la comunidad científica internacional (con destacadas disidencias) la asimila a la muerte del ser humano, pues pone fin a la existencia del organismo como un todo. El Estado Vegetativo Persistente (SVP) no pone fin a la

³³ García Marcos “Consideraciones bioéticas”, 150.

existencia del organismo como un todo, pues aún sin conciencia (o mínima), mantiene las funciones vegetativas espontáneamente, sin necesidad de soporte mecánico, y, por tanto, hidratado, alimentado y aseado puede vivir hasta un largo tiempo. Aunque en muchos casos generalmente termina con la muerte del paciente, en este caso puede haber retorno o despertares a la vida consciente. En suma, se trata de un ser humano vivo, aunque se mantenga solamente las funciones vegetativas. No se convierte en un vegetal, sino que encarna individualmente una naturaleza humana que no muta y por tanto sigue siendo un ser humano, aunque en estado vegetativo.

Hubo casos famosos como Quinlan (1985), Cruzan (1990) y Schiavo (2005). En nuestro país recientemente podemos citar el caso Diez (2015), un hombre que, en 1994, a los 30 años, sufrió un accidente vial y quedó con graves lesiones cerebrales que lo postraron en estado vegetativo persistente (SVP). Sin asistencia respiratoria mecánica y solamente hidratado y alimentado por sonda vivió 20 años en ese estado. Pasados los años, y ante la persistencia de la situación, sus hermanas se presentan a la justicia manifestando por declaración jurada, que la voluntad de su hermano expresada cuando estaba consciente era no seguir viviendo si estuviera en una condición como la actual. El caso llegó hasta la Corte Suprema de Justicia que el 7 de julio de 2015, reconociendo que Marcelo Diez era una persona en sentido pleno y que sus derechos fundamentales debían ser protegidos, y, aceptando la manifestación bajo declaración jurada de las hermanas como expresión de la voluntad del paciente, autorizó la interrupción de la hidratación y alimentación por sonda, considerando la misma como un acto médico y no un cuidado necesario y ordinario y por tanto obligatorio. Cabe por eso señalar que, en mi opinión, esta autorización y su posterior ejecución

constituyen actos eutanásicos por omisión. Finalmente, antes que se ejecute la sentencia, Marcelo Diez muere naturalmente.

Al respecto, dice Sgreccia, la nutrición o alimentación y la hidratación artificial (NIA),

por sí misma no puede ser considerada una terapia, porque no responde a la definición de intervención farmacológica o quirúrgica dirigida a la erradicación o al control de una patología. Su significado se identifica más con el cuidado antes definido. En la literatura de lengua inglesa se usa a menudo el término *treatment* cuando se habla de la NIA y en el ámbito de la teología moral se lo considera entre los llamados ‘cuidados normales’. Es decir, el conjunto de aquellas medidas (como también la limpieza de las escaras de decúbito, la aspiración de secreciones bronquiales, los masajes musculares, etc.) que alivian los sufrimientos del individuo³⁴.

En suma, en este caso también es aplicable el principio que distingue entre medios ordinarios o proporcionados y medios extraordinarios o desproporcionados al que ya hicimos referencia. Ahora bien, la nutrición o alimentación y la hidratación artificial (NIA), por sí misma, no pueden ser consideradas medios extraordinarios o desproporcionados, ni actos médicos orientados a la curación o control de la enfermedad. Sino que más bien se trata de cuidados necesarios del paciente para paliar sus sufrimientos. La supresión de la nutrición o alimentación y la hidratación artificial (NIA), significaría que el paciente muere de inanición, de hambre y sed y no como resultado del proceso natural de su enfermedad. Por eso, en principio, esta hidratación y alimentación es

³⁴ Sgreccia, *La bioética como praxis*, 78.

considerada un medio ordinario y proporcionado, moral y jurídicamente obligatorio, salvo que se constate que ya no está cumpliendo con la función propia de hidratarlo y alimentarlo porque el paciente ya no lo asimila. En ese caso, se justificaría la interrupción, pues la inanición ya no se produce por la supresión de la hidratación y alimentación, sino por la no asimilación de la misma por el paciente.

En este punto, podemos citar a Juan Pablo II, en uno de sus últimos discursos, como el que pronunció ante los participantes de un Congreso sobre tratamientos de mantenimiento vital y estado vegetativo, el 20 de marzo de 2004 (casi un año antes de su muerte):

Ante un paciente en esas condiciones clínicas, hay quienes llegan a poner en duda incluso la permanencia de su "calidad humana", casi como si el adjetivo "vegetal" (cuyo uso ya se ha consolidado), simbólicamente descriptivo de un estado clínico, pudiera o debiera referirse en cambio al enfermo en cuanto tal, degradando de hecho su valor y su dignidad personal. En este sentido, es preciso notar que el término citado, aunque se utilice sólo en el ámbito clínico, ciertamente no es el más adecuado para referirse a sujetos humanos. En oposición a esas tendencias de pensamiento, siento el deber de reafirmar con vigor que el valor intrínseco y la dignidad personal de todo ser humano no cambian, cualesquiera que sean las circunstancias concretas de su vida. Un hombre, aunque esté gravemente enfermo o se halle impedido en el ejercicio de sus funciones más elevadas, es y será siempre un hombre; jamás se convertirá en un "vegetal" o en un "animal".

También nuestros hermanos y hermanas que se encuentran en la condición clínica de "estado vegetativo" conservan toda su dignidad humana. La mirada amorosa de Dios Padre sigue posándose sobre ellos, reconociéndolos como hijos suyos particularmente necesitados de asistencia.

Los médicos y los agentes sanitarios, la sociedad y la Iglesia tienen, con respecto a esas personas, deberes morales de los que no pueden eximirse sin incumplir las exigencias tanto de la deontología profesional como de la solidaridad humana y cristiana. Por tanto, el enfermo en estado vegetativo, en espera de su recuperación o de su fin natural, tiene derecho a una asistencia sanitaria básica (alimentación, hidratación, higiene, calefacción, etc.), y a la prevención de las complicaciones vinculadas al hecho de estar en cama. Tiene derecho también a una intervención específica de rehabilitación y a la monitorización de los signos clínicos de eventual recuperación.

En particular, quisiera poner de relieve que la administración de agua y alimento, aunque se lleve a cabo por vías artificiales, representa siempre un medio natural de conservación de la vida, no un acto médico. Por tanto, su uso se debe considerar, en principio, ordinario y proporcionado, y como tal moralmente obligatorio, en la medida y hasta que demuestre alcanzar su finalidad propia, que en este caso consiste en proporcionar alimento al paciente y alivio a sus sufrimientos.

En efecto, la obligación de proporcionar "los cuidados normales debidos al enfermo en esos casos" (Congregación para la doctrina de la fe, *Iura et bona*, p. IV), incluye también el empleo de la alimentación y la hidratación (cf. Consejo pontificio "Cor unum", 2. 4. 4; Consejo pontificio para la pastoral de la salud, Carta de los agentes sanitarios, n. 120). La valoración de las probabilidades, fundada en las escasas esperanzas de recuperación cuando el estado vegetativo se prolonga más de un año, no puede justificar éticamente el abandono o la interrupción de los cuidados mínimos al paciente, incluidas la alimentación y la hidratación. En efecto, el único resultado posible de su suspensión es la muerte por hambre y sed. En este sentido, si se efectúa

consciente y deliberadamente, termina siendo una verdadera eutanasia por omisión³⁵.

Por su parte, la citada carta *Bonus Samaritanus* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en el número 8 del capítulo V corrobora lo dicho por Juan Pablo II:

Otras situaciones relevantes son la del enfermo con falta persistente de consciencia, el llamado “estado vegetativo”, y la del enfermo en estado “de mínima consciencia”. Es siempre engañoso pensar que el estado vegetativo, y el estado de mínima consciencia, en sujetos que respiran autónomamente, sean un signo de que el enfermo haya cesado de ser persona humana con toda la dignidad que le es propia. Al contrario, en estos estados de máxima debilidad, debe ser reconocido en su valor y asistido con los cuidados adecuados. El hecho que el enfermo pueda permanecer por años en esta dolorosa situación sin una esperanza clara de recuperación implica, sin ninguna duda, un sufrimiento para aquellos que lo cuidan.

Puede ser útil recordar lo que nunca se puede perder de vista en relación con semejante situación dolorosa. Es decir, el paciente en estos estados tiene derecho a la alimentación y a la hidratación; alimentación e hidratación por vías artificiales son, en línea de principio, medidas ordinarias; en algunos casos, tales medidas pueden llegar a ser desproporcionadas, o porque su administración no es eficaz, o porque los medios para administrarlas crean una carga excesiva y provocan efectos negativos que sobrepasan los beneficios³⁶.

³⁵ Juan Pablo II, Discurso a los participantes de un Congreso sobre tratamientos de mantenimiento vital y estado vegetativo, (20/3/2004).

³⁶ *Samaritanus Bonus*, V,8

La muerte digna o la dignidad en la muerte

Si consideramos la muerte como el fin natural de la vida del ser humano, la dignidad en la muerte no es otra cosa, que la dignidad del ser humano en el momento final de su vida. El que es digno es el hombre, tanto en su vida como en su muerte. Ahora bien, los avances tecnológicos y científicos han influenciado en el modo de morir como se ha visto en los distintos supuestos considerados anteriormente. Como dicen Jean-Louis Baudouin y Danielle Blondeau:

La muerte ha perdido en muchos casos su sentido verdadero y natural: ser la última fase de una continuidad con la vida. Morir hoy en día, al menos en Occidente, suele ser morir inconsciente, intubado, cebado, bajo perfusión, anestesiado, solo, en el hospital y alejado de todo lo que antes constituía la vida. La tecnificación ha dejado su huella indeleble sobre el rostro de la muerte. Pero tanto en el plano ético como en el cultural la muerte aún puede ser otra cosa. La muerte del mañana debe recuperar su sentido, aceptar las inevitables dificultades de domesticar la tecnología y resistir algunas tentaciones como la de transformar la ética del morir en derecho a la muerte. En resumen, el sentido profundo de la dignidad de morir surgirá inevitablemente al recuperarse el de la dignidad de la vida³⁷.

El hombre en tanto hombre es poseedor de una dignidad intrínseca. Como dice Alvaro D'ors:

Dignitas quiere decir la cualidad de 'dignus'. Esta palabra, deriva de la misma raíz 'dec' que encontramos en

³⁷ Jean Louis Baudouin y Danielle Blondeau, *La ética ante la muerte y el derecho a morir* (Barcelona: Herder, 1995), 24.

el verbo defectivo ‘decet’ (‘es conveniente’, ‘merece’) y en el sustantivo ‘decor’ (lo que es merecido), de donde se sigue toda la serie de los otros términos relacionados con el decoro, es decir, con la apariencia excelente pero merecida”. En otras palabras, la dignidad refiere a algo excelente, merecedor de respeto. Por eso cuando hablamos de dignidad humana se refiere a la cualidad de excelencia y merecedora de respeto que tiene el hombre por ser hombre³⁸.

Ahora bien, sin perjuicio de múltiples definiciones de dignidad, podemos decir que existen dos grandes modelos paradigmáticos de dignidad humana:

- El modelo kantiano identifica la dignidad humana con la autonomía de la voluntad: “La autonomía es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional³⁹”.
- El modelo clásico funda la dignidad humana en el ser del hombre, en su naturaleza (esencia) humana. En este sentido Santo Tomás refiere que la dignidad es cosa absoluta y pertenece a la esencia⁴⁰: “Persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea el ser subsistente en la naturaleza racional (*scilicet subsistens in rationali natura*)⁴¹”.

³⁸ Alvaro D’ors, “La llamada dignidad humana”, La Ley 31/7/1980, Año XLV, N° 148.

³⁹ Emanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Barcelona: Ariel, 1996), 201.

⁴⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.* I q. 42, 4, 2.

⁴¹ Santo Tomás de Aquino, *S. Th.* I q. 29,3, 2.

Según cual es el modelo de dignidad del hombre en vida será la dignidad que se considere en el momento de la muerte. En el modelo kantiano el fundamento de la dignidad estaría dado por la autonomía de su voluntad, mientras que en el clásico sería la esencia, naturaleza o condición de ser humano en cualquier estado en que se encuentre. En realidad, no es la autonomía el fundamento de la dignidad humana, dado que esta a su vez tiene su fundamento en la esencia o naturaleza racional del hombre, por la cual éste tiene libertad y autonomía para decidir sobre muchos aspectos de su vida dentro de ciertos límites. En el caso del final de la misma, no puede disponer de ella, ni de la de otro (eutanasia), aunque sí puede disponer la suspensión de tratamientos infructuosos y desproporcionados, dejando que el proceso de muerte natural siga su curso, sin perjuicio de mantener los cuidados paliativos.

En Argentina el 9 de mayo de 2012 se sanciona la ley 26.742, mal llamada “ley de muerte digna” y que en realidad modifica la ley 26.529 que estableció los derechos de los pacientes en su relación con los profesionales e instituciones de salud. En el artículo 1 modifica el inc. e) de la ley 26.529 estableciendo:

Autonomía de la voluntad. El paciente tiene derecho a aceptar o rechazar determinadas terapias o procedimientos médicos o biológicos, con o sin expresión de causa como así también a revocar posteriormente su manifestación de la voluntad.

Los niños, niñas y adolescentes tienen derecho a intervenir en los términos de la Ley 26.601 a los fines de la toma de decisión sobre terapias o procedimientos médicos o biológicos que involucren su vida o salud.

En el marco de esta potestad, el paciente que presente una enfermedad irreversible, incurable o se encuentre en estado terminal, o haya sufrido lesiones que

lo coloquen en igual situación, informado en forma fehaciente, tiene el derecho a manifestar su voluntad en cuanto al rechazo de procedimientos quirúrgicos, de reanimación artificial o al retiro de medidas de soporte vital cuando sean extraordinarias o desproporcionadas en relación con la perspectiva de mejoría o produzcan un sufrimiento desmesurado. También podrá rechazar procedimientos de hidratación o alimentación cuando los mismos produzcan como único efecto la prolongación en el tiempo de ese estado terminal irreversible o incurable.

En todos los casos la negativa o el rechazo de los procedimientos mencionados no significará la interrupción de aquellas medidas y acciones para el adecuado control y alivio del sufrimiento del paciente.

Los dos primeros párrafos establecen el principio de autonomía de la voluntad para (previamente informado), aceptar o rechazar determinadas terapias o procedimientos sin expresión de causa, tanto por parte del paciente en general, como de los niños en el marco de la ley 26.061 de capacidad progresiva. Esto ya se encontraba en la ley 26.529. Lo que agrega la ley 26.742 son los dos párrafos siguientes (replicados por el Código Civil y Comercial en el art. 59) que especifican cuales son los supuestos (enfermedad irreversible e incurable, estado terminal o lesiones que lo coloquen en esa situación) y las terapias o procedimientos (quirúrgicos, de reanimación artificial o retiro de medidas de soporte vital), cuando estas últimas sean extraordinarias o desproporcionadas en relación con la perspectiva de mejoría o produzcan un sufrimiento desmesurado. También agrega que podrá rechazarse la hidratación y alimentación cuando solamente prolonguen ese estado terminal o incurable. Por último, sin perjuicio de lo dicho en los párrafos anteriores, estos rechazos no

significan la interrupción de medidas de cuidado o alivio del dolor del paciente.

Sobre esto podemos hacer algunas apreciaciones:

i) Para la ley el fundamento de la dignidad del paciente estaría dado por la autonomía de su voluntad, lo que sería un ejemplo del modelo kantiano de dignidad al que hicimos referencia. Se produciría el paso de un modelo paternalista (donde predominaba la decisión del médico), a uno de autonomía (donde predomina la voluntad del paciente), sin perjuicio de la posibilidad de revocación. El riesgo es exacerbar la autonomía por la cual se podría hacer cualquier cosa. Como dijimos anteriormente, la autonomía no es el fundamento de la dignidad del hombre, sino su naturaleza racional, por la cual también puede ser autónomo. Si bien debe respetarse la voluntad del paciente y de la familia en la toma de decisiones, esto no significa que la misma sea absoluta e ilimitada, no pudiendo disponer de la propia vida, ni de la de otro, o que el médico (juramento hipocrático mediante por el cual debe atender y cuidar al paciente), sea un mero ejecutor que debe obedecer ciegamente;

ii) justamente en el párrafo tercero agregado por la “ley de muerte digna”, el legislador establece ciertos límites a esa autonomía de la voluntad, señalando en que supuestos (enfermos irreversibles e incurables, o terminales) y respecto a que terapias o procedimientos (extraordinarios o desproporcionados), se puede producir el rechazo o suspensión de una terapia o procedimiento médico. Lo que significa el mantenimiento de la obligación (moral y jurídica) del paciente y del médico de recurrir a todos los medios ordinarios y proporcionados para su tratamiento, conforme lo establece el principio ya señalado por Pio XII al que hicimos referencia oportunamente.

iii) Sí, es objetable, la equiparación entre enfermedad irreversible incurable y estado terminal, pues, mientras en este último, como su nombre lo indica, la muerte es inminente, en el primero pueden existir enfermedades irreversibles e incurables que se prolongan en el tiempo sin que se produzca la muerte inmediata. Sin perjuicio de ello, la obligación moral y jurídica se limita siempre a los medios ordinarios o proporcionados y no a los extraordinarios o desproporcionados a los que, sin estar obligados, con el consentimiento informado del paciente se puede recurrir. Ahora bien, son casos distintos porque lo que es proporcionado en el caso de un enfermo incurable pero no terminal puede ser desproporcionado para uno terminal. En todos los casos los que si son obligatorios son los cuidados paliativos.

iv) Lo que no es sólo objetable, sino condenable, es la equiparación de la hidratación y alimentación (incluso artificialmente suministrada) a un acto médico y además equipararlo con un medio extraordinario o desproporcionado. En realidad, se produce la muerte por inanición (hambre y sed) y no por la enfermedad de base. Lo que sería un claro caso de eutanasia pasiva. En este punto la ley se contradice, pues, por un lado se manifiesta contra las prácticas eutanásicas y aquí la promueve. Como ya dijimos en el caso de enfermos en estado vegetativo persistente (SVP), la hidratación y alimentación no es un acto médico sino un cuidado necesario, que siempre debe mantenerse, salvo que deje de ser eficaz porque el paciente ya no la asimila.

v) Lo que es correcto es el mantenimiento de la obligación de recurrir a los cuidados paliativos, entre los que se incluye la hidratación y alimentación referida en el párrafo anterior.

Asimismo, en virtud a lo dispuesto por el art 6 de la ley 26.742, que modifica el art. 11 de la ley 26.529 (replicado por el artículo 60 del código Civil y Comercial), esta voluntad puede adelantarse mediante directivas anticipadas sobre la salud (por escrito, ante escribano público o juzgado de primera instancia, con presencia de dos testigos), salvo que se trate de prácticas eutanásicas, las que se tendrán como inexistentes. También son revocables en cualquier momento.

Como una síntesis de los puntos tratados podemos citar el comunicado de la Sociedad Argentina de Ética Médica y Biológica del 3 de octubre de 2011, llamado muerte digna:

1. Se llama eutanasia activa al acto de introducir en un paciente una causa y mecanismo de muerte distinto al que está cursando, cualesquiera sean los motivos. Por ejemplo, a un enfermo cuyo mecanismo de muerte es un cáncer, introducirle cianuro. No morirá de su enfermedad sino de una intoxicación

2. La eutanasia pasiva, relacionada con el abandono terapéutico, es dejar al paciente terminal sin ninguna asistencia médica mínima. No morirá de su enfermedad sino de una falta de atención total. Quizás sólo algún analgésico.

3. La medicina actual ofrece tecnologías para los pacientes críticos de dos tipos:

*Medios sofisticados, extraordinarios, experimentales, caros, desproporcionados, excepcionales, cuya puesta en acción o no, o la suspensión una vez iniciados, dependen del paciente, lugar, circunstancias, familia, equipo profesional multidisciplinario, marco científico, legal, ético, criterioso sentido común, etc. Se puede caer en el encarnizamiento terapéutico si el paciente tiene una existencia precaria o penosa.

*Medios simples, mínimos, ordinarios, proporcionados, baratos, ya conocidos y universalmente probados, un soporte vital mínimo, de los que no se puede prescindir nunca. Por ejemplo, hidratación, para no dejarlo morir de sed, talco y pañales para evitar que se escare y se infecte, analgésicos si los necesita y un poco más. Contención y acompañamiento al paciente y a la familia. Estos cuidados ordinarios o paliativos no se deben utilizar en UTI ni en UCO; sino en una habitación común, en un hospice, en una ONG filantrópica laica o confesional fuera de su domicilio, en un cololengo, etc; y son siempre de uso lícito, ético y obligatorio. Son una muy buena praxis ética, No es lícito negarlos⁴².

El caso de las leyes injustas que atentan contra la vida humana

Hoy día existe en el mundo la peligrosa tendencia de exigir la “legitimación jurídica” de algunos atentados contra la vida humana, y convertirlos en “derechos”, como sucede en el caso del aborto (lamentablemente ya aprobado en Argentina), o de la eutanasia (que sería el próximo paso, dado que ya hay varios proyectos transversales, tanto al actual oficialismo, como a la oposición). En consecuencia, en nombre de la libertad y de la conciencia individual, se reclama como “derecho” la eliminación de seres humanos inocentes e indefensos, incluso para realizarlo con la asistencia segura y gratuita de médicos y agentes sanitarios⁴³.

⁴²Sociedad Argentina de Ética Médica y Biológica, comunicado del 3 de octubre de 2011.

⁴³ Cfr. *Evangelium Vitae*, 68.

También se plantea que la ley no puede exigir un nivel de moralidad más allá del que ellos mismos aceptan y comparten y que al menos en determinados casos extremos habría que reconocer el “derecho al aborto y a la eutanasia”, pues su prohibición y punición, llevaría a un incremento de las prácticas ilegales, realizadas sin la debida seguridad médica y sin que exista un control social y estatal sobre las mismas.

Esta cuestión plantea el alcance de la ley jurídica comparándola con la ley moral. Dicho de otra manera, se refiere al viejo, pero no por eso menos actual problema de la relación entre derecho y moral, entre la ley moral (natural) y la ley jurídica (positiva). Aunque en la primera podemos hallar connotaciones jurídicas que nos permite hablar de una ley jurídica natural y en la segunda si bien es positiva se funda y deriva de la ley (moral y jurídica) natural⁴⁴.

Entonces, ¿esto quiere decir que todo lo que dispone la ley moral debe ser también dispuesto por la ley jurídica? ¿que todo lo que prohíbe la ley moral debe ser prohibido por la ley jurídica? Justamente aquí llegamos al punto central de la cuestión. Al respecto ya Santo Tomás señalaba que la ley humana (jurídico-positiva) no puede prohibir todo aquello que prohíbe la ley natural, ni todos los vicios de los que se abstiene un hombre virtuoso, sino solo los más graves, especialmente aquellos que son en perjuicio de los demás, como ser los homicidios, los hurtos y otros semejantes⁴⁵. Del mismo modo, la ley humana (jurídico positiva) no ordena todos los actos de todas las virtudes,

⁴⁴ Cfr. Daniel Alejandro Herrera, “Ley natural y derecho natural, relaciones y diferencias”, *Prudentia Iuris* XX-XXI.

⁴⁵ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.* 1-2, 96, 2.

sino sólo aquellos que se dirigen al bien común, sea de manera inmediata o mediata⁴⁶.

Por su parte, en el caso de la legislación penal el ámbito es mucho más restrictivo, porque incluso no todo lo prohibido jurídicamente (no solo moralmente), debe serlo penalmente, o sea, no todo acto contrario a derecho es un delito penal y por tanto sancionable con una pena de las que contempla el Derecho Penal. En otras palabras, debe distinguirse entre ilicitud y penalización, pues si bien todo acto punible penalmente es ilícito, no todo acto ilícito es punible penalmente, como por ejemplo sucede con los ilícitos civiles cuyo ámbito es mucho más amplio y no se encuentran tipificados como en el caso de los delitos penales (más allá que algunos pueden constituir también delitos penales).

Ahora bien, más allá de la diversidad de ámbitos entre la ley moral y la ley jurídica, (en general y penal en particular), ésta última tiene como fin el bien común y como límite y función el reconocimiento y la garantía de los derechos fundamentales de la persona humana, en especial el primario a la vida. En consecuencia, en ningún caso puede justificarse o legitimarse como un “derecho”, o despenalizarse, la eliminación deliberada de un ser humano inocente, lo que es y será siempre un crimen y nunca puede convertirse en un derecho. Por tanto, las leyes que “legitiman”, o “despenalizan” el aborto o la eutanasia son intrínsecamente injustas y no obligan en conciencia. Al respecto señala Tomás de Aquino:

Las leyes dadas por el hombre, o son justas, o son injustas. En el primer caso tienen poder de obligar en conciencia en virtud de la ley eterna, de la que se derivan,

⁴⁶ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.* 1-2, 96, 3

según aquello de Prov 8,15: Por mí reinan los reyes y los legisladores determinan lo que es justo. Ahora bien, las leyes deben ser justas por razón del fin, es decir, porque se ordenan al bien común; por razón del autor, esto es, porque no exceden los poderes de quien las instituye, y por razón de la forma, o sea, porque distribuyen las cargas entre los súbditos con igualdad proporcional y en función del bien común. Pues el individuo humano es parte de la sociedad, y, por lo tanto, pertenece a ella en lo que es y en lo que tiene, de la misma manera que la parte, en cuanto tal, pertenece al todo. De hecho vemos que también la naturaleza arriesga la parte para salvar el todo. Por eso estas leyes que reparten las cargas proporcionalmente son justas, obligan en conciencia y son verdaderamente legales.

A su vez, las leyes pueden ser injustas de dos maneras. En primer lugar, porque se oponen al bien humano, al quebrantar cualquiera de las tres condiciones señaladas: bien sea la del fin, como cuando el gobernante impone a los súbditos leyes onerosas, que no miran a la utilidad común, sino más bien al propio interés y prestigio; ya sea la del autor, como cuando el gobernante promulga una ley que sobrepasa los poderes que tiene encomendados; ya sea la de la forma, como cuando las cargas se imponen a los ciudadanos de manera desigual, aunque sea mirando al bien común. Tales disposiciones tienen más de violencia que de ley. Porque, como dice San Agustín en *I De lib. arb.*: La ley, si no es justa, no parece que sea ley. Por lo cual, tales leyes no obligan en el foro de la conciencia, a no ser que se trate de evitar el escándalo o el desorden, pues para esto el ciudadano está obligado a ceder de su derecho, según aquello de Mt 5,40.41: Al que te requiera para una milla, acompáñale dos; y si alguien te quita la túnica, dale también el manto.

En segundo lugar, las leyes pueden ser injustas porque se oponen al bien divino, como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría o a cualquier otra cosa contraria a la

ley divina. Y tales leyes nunca es lícito cumplirlas, porque, como se dice en Act 5,29: Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres⁴⁷.

Efectivamente, las leyes de aborto y eutanasia son injustas, tanto por el fin, por el autor y por la forma. Por el fin porque no se ordenan al bien común, ni respetan el bien básico de la vida humana. Por el autor porque excede la competencia del legislador. Por la forma, por el desigual trato hacia las víctimas, a las que se la priva de su vida y por tanto de todos sus derechos que suponen el hecho de estar vivos.

Siguiendo a Santo Tomás señala Juan Pablo II en *Evangelium Vitae*:

Esta es una clara enseñanza de santo Tomás de Aquino, que entre otras cosas escribe: « La ley humana es tal en cuanto está conforme con la recta razón y, por tanto, deriva de la ley eterna. En cambio, cuando una ley está en contraste con la razón, se la denomina ley inicua; sin embargo, en este caso deja de ser ley y se convierte más bien en un acto de violencia ». Y añade: « Toda ley puesta por los hombres tiene razón de ley en cuanto deriva de la ley natural. Por el contrario, si contradice en cualquier cosa a la ley natural, entonces no será ley sino corrupción de la ley ». La primera y más inmediata aplicación de esta doctrina hace referencia a la ley humana que niega el derecho fundamental y originario a la vida, derecho propio de todo hombre. Así, las leyes que, como el aborto y la eutanasia, legitiman la eliminación directa de seres humanos inocentes están en total e insuperable contradicción con el derecho inviolable a la vida inherente a todos los hombres, y niegan, por tanto, la igualdad de

⁴⁷ Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, 96,4.

todos ante la ley. Se podría objetar que éste no es el caso de la eutanasia, cuando es pedida por el sujeto interesado con plena conciencia. Pero un Estado que legitimase una petición de este tipo y autorizase a llevarla a cabo, estaría legalizando un caso de suicidio-homicidio, contra los principios fundamentales de que no se puede disponer de la vida y de la tutela de toda vida inocente. De este modo se favorece una disminución del respeto a la vida y se abre camino a comportamientos destructivos de la confianza en las relaciones sociales.

Por tanto, las leyes que autorizan y favorecen el aborto y la eutanasia se oponen radicalmente no sólo al bien del individuo, sino también al bien común y, por consiguiente, están privadas totalmente de auténtica validez jurídica. En efecto, la negación del derecho a la vida, precisamente porque lleva a eliminar la persona en cuyo servicio tiene la sociedad su razón de existir, es lo que se contrapone más directa e irreparablemente a la posibilidad de realizar el bien común. De esto se sigue que, cuando una ley civil legitima el aborto o la eutanasia deja de ser, por ello mismo, una verdadera ley civil moralmente vinculante⁴⁸.

Este tipo de leyes, más que ley son más bien violencia y no obligan en conciencia. Es obligatorio moralmente, no prestar colaboración, repudiar, y resistir frente a estas leyes inicuas porque el principio liminar en esta materia es que no se puede colaborar con el mal. En suma, en todos los casos,

La decisión deliberada de privar a un ser humano inocente de su vida es siempre mala desde el punto de vista moral y nunca puede ser lícita ni como fin ni como medio para un fin bueno. En efecto, es una desobediencia grave a

⁴⁸ *Evangelium Vitae*, 72.

la ley moral, más aún a Dios mismo, su autor y garante; y contradice las virtudes fundamentales de la justicia y de la caridad. Nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Nadie además puede pedir ese gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad ni puede consentirlo explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo⁴⁹.

El estatuto del ser humano en estado terminal

Habiendo analizado la muerte del ser humano y las distintas situaciones límites entre la vida y la muerte, corresponde ahora sí definir cuál es el estatuto del ser humano en el estado terminal de su vida. Así como en su momento en el trabajo indicado al comienzo⁵⁰ consideramos el estatuto del ser humano en el estado inicial o embrionario, ahora corresponde hacer lo mismo respecto al estado final o terminal de su vida. En última instancia, ¿si es persona o no?

Ahora bien, para poder responder a este interrogante tenemos que salir del ámbito de la biología y entrar en el terreno propio de la filosofía. Pues así como dijimos que no es competencia de la biología determinar la existencia o inexistencia del alma humana dado que no puede ser

⁴⁹ Ibid., 57.

⁵⁰ Daniel Alejandro Herrera, “El estatuto del embrión humano”, publicado en el libro *Nuevos desafíos en el inicio de la vida, perspectivas ecuménicas en bioética*, coordinado por el lic. Rubén Revello y el Dr. Daniel Beros (Buenos Aires: Croquis, 2014), 19. También “El estatuto de la persona humana como centro del actual debate justificatorio de los derechos fundamentales y sus consecuencias”, *Vida y ética*, año 12, N° 2 (2011): 85.

verificada empíricamente por no formar parte de su objeto, ni ser accesible a su método. Tampoco es competencia de la biología determinar si el ser humano es persona, cuya respuesta en el plano ontológico es requerida a la Filosofía, sin perjuicio de su consideración moral y jurídica. En efecto, así como la filosofía considera este estatuto en el plano del ser, por el cual el hombre es persona en tanto es una sustancia individual de naturaleza racional (según la clásica definición de Boecio), la moral y el derecho lo consideran en el plano del deber ser en que se dan ambas ciencias prácticas y así determinan como debe ser tratado y reconocido moral y jurídicamente el hombre.

Sin embargo, hoy día no hay coincidencia en el plano filosófico, ético y jurídico sobre el estatuto de persona. Hoy podemos distinguir en sentido amplio claramente dos concepciones de la persona humana: i) ontológica: que identifica la persona humana con el ser humano que subsiste (sin entrar a considerar la persona en Dios), en tanto es una sustancia individual de naturaleza racional (Boecio), y que constituye el sustrato o soporte ontológico de las funciones vitales que lo manifiestan y por lo tanto de los derechos y deberes fundamentales. ii) funcional: toda concepción reduccionista que identifica la noción de persona humana con alguna función vital del ser humano, o con alguna forma de consenso que asimismo constituiría la base de sustentación de los derechos y deberes reconocidos públicamente. En consecuencia, para estos últimos la personalidad es un atributo que se adquiere o se pierde con prescindencia del ser humano que subyace.

Así por ejemplo, en la concepción funcional, para Hugo Engelhardt, además de los embriones, los fetos y los neonatos,

los retrasados mentales profundos y los que se encuentran en coma profundo son ejemplos de seres

humanos que no son personas. Estas entidades pertenecen a la especie humana, pero no ocupan una posición en la comunidad moral secular en sí mismas, ni por sí mismas; no pueden culpar o alabar, ni son censurables ni loables; no toman parte principal en la empresa moral secular porque sólo las personas tienen esa posición⁵¹.

Lo mismo sucede con Peter Singer, que además le reconoce personalidad a ciertos animales (monos superiores), al igual que Michael Tooley, como ha sucedido en Argentina al reconocerse judicialmente el status de persona no humana a una orangutana llamada “Sandra”⁵². También podemos citar a John. Harris:

La verdadera cuestión ética es simplemente la pregunta de si estos individuos (los enfermos que sufren un grave deterioro mental) retienen o no alguna importancia moral o valor; en la terminología que yo prefiero, es la pregunta de si estos individuos son aún o no personas, Lo que se les puede declarar de modo definitivo y final es de ex personas o no personas, lo que viene a ser lo mismo, carentes ya de una importancia moral siquiera remotamente comparable con la de aquéllos para cuya ayuda pueden ser utilizados⁵³.

Respecto a las distintas variantes del funcionalismo, por el cual se define el estatuto de la persona humana a partir de alguna función vital, podemos decir junto a Possenti:

⁵¹ H. T. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética* (Barcelona: Paidós, 1955), 155

⁵² Asociación de funcionarios y abogados por los derechos de los animales y otros c/GCBA s/amparo, 21 de octubre de 2015.

⁵³ Harris, J. (1998) “Superman y la mujer maravillosa”, Madrid, Tecnos, p. 146.

En esta posición se hace lugar a un equívoco filosófico muy notable, que consiste en la disolución de la sustancia (y de su realidad) y en su concomitante transformación en el concepto de función u operación (...)El equívoco al que aludimos consiste fundamentalmente en identificar el orden del ser con el orden del obrar, disolviendo totalmente el primero en el segundo. De esta manera, la sustancia no tiene su raíz en el acto de ser, sino en el proceso de capacitación operativa; y según sea la escuela filosófica, se hará hincapié en un tipo de operación o en otro (autoconciencia para unos, el campo relacional para otros, el social, el productivo, el técnico, etc.). Una vez abolido el desnivel que hay entre la sustancia / existencia y funciones / operaciones, el sujeto individual es entendido como función en acto que se expresa en una suma de operaciones, pero no como acto primero del ser de una sustancia, que constituye el lugar o punto de consistencia o impresión de todos los otros actos que serán considerados actos segundos u operaciones, y que los hace posibles y los sostiene. La filosofía del ser advierte que el orden del obrar depende del orden del ser (*operari sequitur esse*) –de manera que para el análisis del primero sea útil conocer algo del segundo-, y que en los entes finitos los dos órdenes no se identifican. El ente finito no se identifica nunca con sus operaciones; esto sólo sucede en el Acto puro donde el ser y obrar, el conocer y el amar son lo mismo⁵⁴.

Por eso, de conformidad a lo afirmado por Karol Wojtila, el sujeto o *suppositum* humano que tiene el acto (primero) de ser a través de su alma como forma substancial, es

⁵⁴ Vittorio Possenti, “¿Es el embrión persona? Sobre el estatuto ontológico del embrión humano”, en *El derecho a la vida*, edición a cargo de C. I. Massini y P. Serna (Pamplona: Eunsa, 1998), 127.

persona, y como tal es sujeto de todo el actuar, de todo el operar y de todo lo que le ocurre o le acontece (tanto en su dimensión corporal como espiritual) a lo largo de su vida⁵⁵. En consecuencia, el estatuto de persona no se define por la función vital o el obrar que se sigue de ella, sino por la sustancia como el *suppositum* que la soporta, como la hipostasis portadora de la esencia u *ousia*, o sea, por el ser (*esse*). Ahora bien, al afirmar esto estamos en la concepción ontológica clásica.

Dentro de esta concepción clásica, también podemos citar a Robert Spaemann que identifica la persona con el ser humano, en tanto individuo de la especie *homo sapiens*:

Para la condición de ser personal sólo puede y debe haber un criterio: la pertenencia biológica al género humano. De ahí que tampoco se pueda separar el comienzo y el fin de la vida humana. Si existe ‘alguien’, existe desde que existe un organismo humano individual y seguirá existiendo mientras el organismo esté vivo. El ser de la persona es la vida de un hombre⁵⁶.

De alguna u otra manera los partidarios de la concepción funcionalista de persona adhieren al modelo kantiano de dignidad fundado en la autonomía de la voluntad, aun llevando el modelo al extremo, por la cual sólo los seres autónomos serían personas, y por tanto dignos, y excluyendo a los no autónomos (embriones, fetos, enfermos terminales sin conciencia). Consecuencia, que ni el mismo Kant arribó. En cambio, para la concepción clásica la dignidad se funda en la naturaleza humana de la que es portador todo ser humano, por el sólo hecho de serlo y por la cual es persona.

⁵⁵ *Persona y acción*, (Madrid: BAC), 90.

⁵⁶ Robert Spaemann, *Personas, acerca de la distinción entre algo y alguien* (Pamplona: Eunsa, 2000), 236.

En suma, a diferencia de las distintas formas de funcionalismo, que excluye a determinados seres humanos del status de persona y de su dignidad, solamente desde una concepción clásica y realista, el hombre, en tanto individuo de la especie homo sapiens, portador de una naturaleza humana, es persona, e intrínsecamente digno, desde el inicio de su existencia con la concepción/fecundación y hasta su muerte natural.

Algunas consideraciones finales

7.1. La concepción clásica del hombre como unidad substancial de cuerpo y alma espiritual es la única que explica acabadamente la realidad humana. El alma espiritual como principio de animación del hombre no puede ser captado por la biología por escapar a su objeto y a su método. Se trata de una noción filosófica (Aristóteles), y también teológica.

7.2. Sin perjuicio de lo dicho, la biología puede constatar los signos biológicos que acreditan la existencia de un ser humano vivo que se desarrolla. Puede constatar la existencia de un organismo humano animado que funciona a través de sus distintos órganos y que constituye una unidad.

7.3. Dicho esto, según la mencionada concepción clásica, la muerte no es otra cosa que la separación del cuerpo y el alma espiritual que lo anima. Dentro de esta concepción, el cristianismo agrega la resurrección como nueva y gloriosa unión del cuerpo y el alma espiritual. Así como dijimos que la biología no puede captar la presencia de un alma espiritual como principio de animación del hombre, tampoco puede constatar su ausencia en el caso de

la muerte. Se trata nuevamente de una noción filosófica (en el plano ontológico o metafísico) y también teológica.

7.4. Ahora bien, así como dijimos que la biología podía constatar la existencia de signos biológicos que acreditan la existencia de una vida humana, de la misma manera, puede constatar la existencia de signos biológicos que acrediten la ausencia de vida en un ser humano, o sea, su muerte biológicamente considerada.

7.5. En este plano biológico, corresponde al médico constatar la muerte o ausencia de vida de un ser humano y determinar el momento del deceso y su causa. La filosofía y la teología, deben sustentarse en el dato biológico constatado por el médico para concluir la separación del alma espiritual (como principio de animación) del cuerpo por ella animando.

7.6. Hasta avanzado el siglo XX, el modo de constatar la muerte biológica de un ser humano era el cese de la actividad cardio-respiratoria. A partir de la segunda mitad del siglo XX, los avances de la ciencia médica y de la tecnología permitió constatar también la muerte cerebral como falta total de actividad (del cerebelo, del tronco encefálico y de la corteza cerebral).

7.7. Hoy día, la comunidad científica internacional considera unánimemente la muerte cerebral como una situación de no retorno. Puede haber despertares incluso en caso de un hombre que se encuentra en estado vegetativo persistente (SVP), pero no en el caso de la muerte cerebral, porque el daño producido en el cerebro es irreversible. Este daño impide una vuelta a la actividad cerebral y por tanto, la posibilidad de un nuevo despertar a la vida consciente.

7.8. Hoy, mayoritariamente la comunidad científica internacional equipara la muerte cerebral a la muerte real del ser humano, al impedir que el organismo siga funcionando como un todo. Sin perjuicio, que algunos

órganos puedan seguir funcionando por un tiempo más (especialmente debido al soporte vital tecnológico), lo que permite, técnicamente la donación o ablación de dichos órganos. Otros (los menos) sostienen que los muertos cerebrales aún no han muerto y por tanto, si se hace un trasplante de órganos, lo que efectivamente los mata es la ablación (Shewmon y Jonas). Por último, algunos consideran que si bien el ser humano en esas condiciones de muerte cerebral, todavía no ha muerto, ha iniciado un proceso irreversible que va a culminar en poco tiempo en la muerte. Lo que permitiría técnicamente la ablación de órganos (previo consentimiento del difunto cuando vivía, o de sus familiares), no siendo ésta la causa de la muerte, sino el daño irreversible producido en el cerebro (Becchi).

7.9. La Iglesia católica, en 1985, a través de la Pontificia Academia para las Ciencias, acepta la muerte cerebral debidamente constatada como verdadero criterio de muerte. Por su parte, Juan Pablo II considera que la cesación total e irreversible de toda actividad cerebral, si se aplica escrupulosamente, no parece en conflicto con los elementos esenciales de una correcta concepción antropológica. Esta circunstancia, permitiría llegar, en cada caso, a aquel grado de seguridad en el juicio ético que la doctrina moral califica con el término de "certeza moral". Esta certeza moral señala el Papa Juan Pablo II, es necesaria y suficiente para poder actuar de manera éticamente correcta, como ser, la supresión de la asistencia técnica para mantenerlo artificialmente mediante soporte vital tecnológico o el mantenimiento del mismo para permitir técnicamente la ablación de órganos, considerada una acción éticamente correcta, previa existencia de consentimiento expreso.

7.10. La eutanasia, tanto por acción (activa), como por omisión (pasiva), aún a pedido del propio enfermo, es

siempre la eliminación de un ser humano y por eso, tanto ética como jurídicamente condenable. Algunos llaman eutanasia activa indirecta al suministro de analgésicos para aliviar el dolor, que al mismo tiempo indirectamente aceleren el proceso de la muerte. En realidad, no se trataría de un caso de eutanasia, sino de una acción ética y jurídicamente permitida por aplicación del principio de la causa del doble efecto, pues la acción que es querida está directamente ordenada al alivio del dolor, aunque, como efecto no querido, indirectamente produzca un adelanto de la muerte.

7.11. En el otro extremo, tenemos el encarnizamiento terapéutico o distanasia, que es el mantenimiento a toda costa con vida del paciente, prolongando artificial e infructuosamente una vida penosa y precaria. Aquí el encarnizamiento terapéutico puede producirse por la decisión de los médicos o por pedido del propio paciente (si está consciente), o sus familiares. En estas circunstancias, debe respetarse la voluntad del paciente, tanto, para la suspensión, como para el mantenimiento del tratamiento. Al respecto, la obligación moral, tanto del propio paciente, como de sus familiares o médicos tratantes es la utilización de todos los medios ordinarios o proporcionados, no siendo obligatorio recurrir a medios extraordinarios o desproporcionados, según las circunstancias de personas, de lugares, de épocas, de cultura (Pío XII).

7.12. Las técnicas de reanimación (RCP) constituyen actos terapéuticos de urgencia y por tanto, obligatorios, mientras no se presenten factores que las tornaran ineficaz. Su eficacia, es mayor en los casos de paro o colapso repentino e inesperado, que, cuando el paro es el final de un proceso evolutivo crónico de una enfermedad terminal, o en pacientes en condiciones de grave debilidad.

Es el médico, el que debe evaluar la situación y determinar cuándo procede y hasta cuándo se debe insistir en la reanimación o suspenderla por tornarse ineficaz, aceptando la muerte como natural final de la vida humana.

7.13. Otro caso límite es el estado vegetativo persistente (SVP), que no pone fin a la existencia del organismo como un todo, pues aún sin conciencia (o mínima), mantiene espontáneamente las funciones vegetativas, sin necesidad de soporte mecánico, y por tanto, hidratado, alimentado y aseado puede vivir hasta un largo tiempo. Aunque en muchos casos generalmente termina con la muerte, puede haber retorno o despertares a la vida consciente. En suma, se trata de un ser humano vivo, aunque mantenga solamente las funciones vegetativas. No se convierte en un vegetal, sino que encarna individualmente una naturaleza humana y por tanto sigue siendo un ser humano, aunque en estado vegetativo. En estos casos, la hidratación y alimentación no se consideran actos médicos, sino medidas de cuidado necesarias para el mantenimiento digno del paciente (salvo que ya no las asimile), que sino moriría de hambre y de sed y no como resultado de su enfermedad de base.

7.14. Las leyes que atentan contra la vida humana, como las que “legalizan” o despenalizan la eutanasia o en su caso el aborto, son intrínsecamente injustas, por ser la eliminación deliberada de un ser humano inocente. Siguiendo la doctrina de Santo Tomás, serían injustas, tanto por el fin (contrario al bien común), por el autor (que actúa más allá de su competencia) y por la forma (no respetando los derechos de la víctima, especialmente el derecho básico a la vida, sin la cual no puede ser titular de ningún otro derecho). Frente a estas leyes inicuas es obligatorio moralmente, no prestar colaboración, repudiar, y resistir

porque el principio liminar en esta materia es que no se puede colaborar con el mal.

7.15. Por último, a modo de conclusión final, las distintas formas de funcionalismo en la concepción de persona, excluyen a determinados seres humanos del status de persona y de su dignidad. Así como dijimos respecto de la concepción del hombre, solamente desde una concepción clásica y realista de la persona como sustancia individual de naturaleza racional, todo hombre, por el sólo hecho de serlo, y, en cualquier condición en que se encuentre, es persona e intrínsecamente digno. Y lo es desde el inicio de su existencia con la concepción/fecundación y hasta su muerte natural.

GUALTERIUS REDMOND

Austin, Texiae, SUA

Transitus in alterum sexum: Thomas Aquinas quidamque thomistae¹

Abstract: “Homo potestne sexum suum mutare?”, “mulier potestne transire in virum?” vel “vir in mulierem?” Hujusmodi quaestiones, quae anthropologiam philosophicam radicitus attingunt, acriter disputantur hodie in Statibus Unitis, immo ubique. Disputationibus summatis explicatis, doctrinae appositae ostendabuntur Thomae Aquinatis atque quorundam discipulorum praesenti temporis. Denique, disceptatione perbreui recensa, interpretatio proponetur.

Sexus et genus

Vos saludo comiter, amici, et accipio ad praelectionem circa quaestionem quae acriter et acerbè disputatur in patria mea, Statibus Unitis (et alibi crescit rapide): *utrum homo vere possit suum sexum eligere vel mutare, sive: mulier potestne transire in virum vel vir in mulierem?* Haec controversia ad anthropologiam philosophicam spectat, et cum noster congressus sit de

¹ El texto original fue publicado en latín en: Celina A. Lértora Mendoza / Ignacio Pérez Constanzó (editores) con la colaboración de Olga Lucía Larre y Nicolás Moreira Alaniz, *XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes*, Buenos Aires: Ediciones RLFM, 2023, ISBN: 978-631-00-1832-4, < <http://mediaevaliamericana.org/editorialRLF/Actas%20XIX%20CLFM.pdf> >; pp. 1233-1249. Traducción de Ignacio Pérez Constanzó revisada por Walter Redmond.

Aetate Media, auxilium petemus Sancti Thomae Aquinatis et quorundam discipulorum ejus, Thomistarum hodiernorum, ad rem clarandam.

In patria mea haec quaestio, quae tum theorica est tum practica, de commutatione sexuali aperuit scissionem profundam in populo et circa eam pugnatur in proeliis ferocibus intra bellum culturale. Et quidem ipsi Thomistae, ut videbimus, discrepant in interpretatione doctrinae Sancti Thomae.

Nostra permagni interest in ipso principio stipulari sensum vocabulorum praecipuorum in indagatione nostra. Primo, par verborum “masculus” (seu “mas”) et “femina” *idem* significabunt ac “vir et mulier”, “masculinum et femininum”.

Praeterea, definienda est par verborum Hispanicorum “*sexo* et *género*” vel Lusitanorum “*sexo* et *gênero*”, vel anglicorum “*sex*” et “*gender*”. Utrumque vocabulum significat “masculum vel feminam” seu “virum vel mulierem”. Sed praeter hunc sensum, invenitur *distinctio* inter ea quae omnino decretoria est ad intelligendum ipsum quaestionis statum.

Quomodo tamen “*sex*” et “*gender*” vertuntur in Latinum? Primum verbum (“*sex*” / “*sexo*”) bene redditur Latine ut “sexus”; scilicet: “vir vel femina”. Pro “*gender*” (*género*, *gênero*), vos deprecabor ut mihi permittatis adhibere vocabulum Latinum “genus” –etiam tamquam “masculinum vel femininum”. Liceat mihi etiam novare (aut saltem fingere) adjectivum Latinum “*genuale*” ad par faciendum cum “sexuale”, ita ut habeamus paria “sexus - sexuelle” ac “genus - genuale”.

Quidnam, inquires, significat “genus” si eundem habet sensum ac “sexus”? Hoc demum est magnum paradoxum: tota disceptatio circa “transitionem in alterum sexum” dependet a singulis sensibus horum duorum

verborum, “sexus” ac “genus”, quorum utrumque, quamvis significant virum vel mulierem, a peritis tamen dicuntur habere sensus toto caelo inter se diversos, videlicet: – *sexus* est quid *materiale*; de corpore *physico* agitur – de organis sexualibus atque penitus de chromosomatibus (etenim vir habet chromosomata XX, mulier XY); sexuelle investigatur a biologicis, geneticistis, aliusmodi scientificis, et talis sensus accipitur ab ómnibus disputantibus. – sed contra, *genus* (*gender*) est (ut ita dicam) *immateriale*, ambiguum, fere “indefinibile”; est quid *sociale*, scilicet ea quae in concursu hominum discuntur atque in scholis docentur; significatio “generis” est valde incerta ac proinde vehementer disputatur inter peritos. Verbum Anglicum “*gender*” primum apparuit in annis quinquagesimis inductum a psychologista infanti John Money, qui “sexus” a genitalibus separavit sicut constructum sociale².

Ideoque pensum nostrum philosophicum erit dúplex. (1) Primo, clarare (quatenus fieri potest) quomodo significationes horum duorum verborum (“sexus” et “genus”) determinant utrum accipienda sit theoria ac praxis “transitionis”, an dubitanda. (2) Secundo, consilium petere a Sancto Thoma (cui, ut patet, huiusmodi conceptu “generis” omnino carebat) et examinare responsa ad huiusmodi quaestiones oblata a quinque Thomistis hodiernis.

Dicendum est obiter quaestionem non esse de *existentia* hominum qui dicunt se in alterum sexum transiisse, sed potius quomodo, vel utrum, talis transitio sit *vera*.

² *Lost in Trans Nation* a psychologista Miriam Grossman conscriptum: vide https://youtu.be/SzyG5Zmm_tY?si=iFsv8NNyNd_9t6vP.

Confusiones et litigia

Haud mirum est, nos, cum primum audimus aliquem nobis dicentem “Marcus peperit filium”, censere eum insanire –vir enim quomodo parturiet? “Marcus”, explicant hi periti, “erat” femina “biologica”³ nomine “Ana”, quae in virum transiit qui nunc “Marcus” vocari mavult.

Revera multi sunt hodie, et quidem plures in dies, qui hujusmodi sententias de transitione in alterum genus, profiteantur, immo ex tectis praedicent et conentur omnibus civibus imponere in societate. Aliter vero opinantes renituntur contra illos eodem, vel majore, ardore. En “bellum culturale”!⁴

Multi factores confluent in hanc notionem “transitio in alterum sexum” vel “reassignatio sexus”. Re quidem vera, sunt qui sentiant se “in alio corpore” natos esse ideoque se cum altero sexu aequiparent, accomodantes consuetudines illius. Olim tales sensationes et tales mores a psychologicis et psychiatribus ut *abnormales* existimabantur hominum oppressorum “disphoria generis” ut dicitur, sed hodie certi periti, revera semper plures, hoc iudicium ut nimis durum rejiciunt.

Quibus in alterum sexum transire volunt medici nonnunquam praescribunt duplex auxilium medicum: (1) medicamina ad pubertatem impediendam vel retardandam et (2) interventiones chirurgicas velut amputationem

³ Usus verbi “biologica”, cum omnes sint feminae “biologice”, impugnatur, nuper impugnatur.
<https://www.foxbusiness.com/sports/riley-gaines-end-use-biological-genderterminology>.

⁴ Exemplum recens: <https://youtu.be/uI7euR0J1es?si=v-2HcVJLa8ymHFO6>.

mamarum vel penis vel constructionem uteri vel penis. Surrexit pugna acuta inter eos qui favent talibus mediis et eos qui ea vident velut “mutilationibus”⁵.

Disputationes de hac re sunt sat involutae, sed “practice” difficiliores sunt innumerae confusiones atque altercationes quae ex ea oriuntur –immo– *odia*. Sufficiat unum exemplum: participatio feminarum “transitarum” (hoc est, virorum qui se dicunt “mulieres”) in athletica feminina. “William” Thomas, natator masculus, olim taxabatur in loco 469 (quadringentesimo sexagesimo nono) cum certaba cum *viribus* in cursu centum metrorum. Nunc autem “William”, jam transitus in feminam et nominatus “Liam”, invenitur in *primo* loco inter natatorias *femininas*. Surrexit ingens scandalum: licetne athletis qui “sexualiter” sunt masculi sed se praebent “genuahter” ut feminae, interesse desportibus muliebribus?

Itaque sexus et genus toto caelo inter se discrepant in disputationibus recentibus. Sexus enim est quid *materiale* (ut corpora, viscera, chromosomata), genus autem est quid *sociale* et sentitur quodammodo “minus solidum” quam sexus. Verumtamem, secundum fautores transitionis in alterum sexum, genus est “realius” utpote praebet homini *indolem* ejus singularem (seu ejus “identitatem”) ut personae - etiam ut mari aut feminae. Ista indoles personalis, adjiciunt, cum sit *fluida*, potest, immo

⁵ Reassignatio generis jam evenit res pugnata in comitiis politicis. Generatim, factio sinistra possunt favere transitioni in alterum genus, non autem factio dextera. Qui transitionem generis promovent nuperius appellantur “vigiles” (*woke*), scilicet “expergefati ex somniis”. In scholis magistri *woke* volunt ut scholares, etiam in primis gradibus, immo in *kindergarten*, de mutatione sexuali doceantur. Ideoque indecorum surrexit proelium inter parentes, qui filios de “ideologia” sexuali protegere volunt, et magistros *woke*, qui mutationes sexuales alumnorum (si quae sint) a parentibus occultare volunt.

pro re debet, *eligi* ab individuo. Ana igitur eligit fieri Marcus qui peperit filium et vir William decernit mutari in feminam “Liam” nomine. Hi transitus dotem sexualem non respicit, qui sane idem manet, sed *generi* debetur⁶. Ex altera autem parte, alii aliter cogitantes, opinantur sexum hominis, non genus (quidquid sit!), determinare utrum homo vir an mulier sit.

Rogandum sane est utrum vir transitus in mulierem *vere sit mulier*? William, quamvis nunc se nominet “Liam”, revera pergit esse William? Sed quaestio decretoria haec est: *quidnam est “mulier”*? Res celeberrima fuit pellicula *Quid est femina?* quae in 177 miliones 2 millia (177,200,000) functionibus in toto orbi terrarum aspecta est. Ex omnibus fautoribus “transitionis” interrogatis “quid est mulier” nemo “feminam” definire potuit, immo vero voluit.⁷

Patet disceptationem non solum elementa anthropologica, psychologica, medicina includere, sed et ontologica seu metaphysica, immo (visis aerumnis socialibus) ethica ac politica. Nos tamen non loquemur nisi

⁶ Alii magistri vero hanc doctrinam transitionis viderunt ut cujusdammodi *Gnosticis redivivam* in tempore ineuntis ecclesiae Christianae. Juxta Gnosticos, materia est mala et homini oportet animam suam spiritalem liberare de corpore materiali ut ascendat ad supera. Contra eos doctores Catholici docuerunt hominem constare ex corpore materiali et anima spiritali, quae, utpote a Deo creata, sunt bona. Vide John Ehrett: “Gnostic Anthropology and Identity Politics”, *Conciliar Post*: <https://conciliarpost.com/theology-spirituality/theological-anthropology/gnosticanthropology-and-identity-politics/>

⁷ Percontatore Matthaeo Walsh:

<https://www.catholicnewsagency.com/news/254508/what-is-a-woman-documentarypasses-177m-views-on-twitter>. Exemplum recentius <https://youtu.be/uI7euR0J1es?si=8KPR9xF6Hlgh5Vpk>

de radice (sexuali aut genuali) differentiae inter masculum et feminam, consultis Sancto Thoma certisque discipulis ejus, in quorum colloquio adhibentur non pauci conceptus scholastici, nec omnes in omnibus cum ipso Thoma conveniunt.

Thomas Aquinas

Interrogamus Sanctum Thomam Aquinatem non quid dixisset de nostris disputationibus de sexu et genere (de quibus, ut talibus, eo tempore haud loquebatur), sed potius quid revera dixit de certis quaestionibus quae ansam nobis darent ad conjiciendum quid diceret hodie de talibus aenigmatibus. Certae distinctiones, fundamentales in scholis Scholasticis, sunt cardines qui dirigant inquisitionem nostram:

- corpus et anima,
- principia materialia et formalia, seu materia et forma,
- accidentia et substantia.

Loci appositae ad doctrinas horum Thomistarum inveniuntur in Sancti Thomae operibus *Quaestiones disputatae de anima*, *Summa Theologiae*, *Commentaria in Metaphysicam Aristotelis*, et *De ente et essentia*.

Thomas, ut patet, non distinctinxit sicut nos inter sexum et “genus” recenti sensu John Money sumptum; ejus tamen conceptus “sexus” non multum distat a nostro, et ejus sententia invenitur in latere laevo praefatarum distinctionum.

Scilicet sexus:

- pertinet plus ad *corpus* quam ad animam

- pertinet plus ad *materiam* quam formam (ad *principia materialia* quam *formalia*)
- est *accidens* (inseparabile), quin ad substantia ut talem spectet.

Thomas quidem sequentes theses affirmavit.

- 1) Sexus est *accidens inseparabile* individui (vel compositi).

Quaestiones disputatae de anima, 12 ad 7: Tria sunt genera accidentium: quaedam enim causantur ex principiis specie, et dicuntur “propria”, sicut risibile homini; quaedam vero causantur ex principiis individui: et hoc dicitur, quia vel habent causam permanentem in subjecto, et haec sunt accidentia “inseparabilia”, sicut masculinum et femininum, et alia hujusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subjecto, et haec sunt accidentia “separabilia”, ut sedere et ambulare.

- 2) Tale accidens (unicum exemplum Thomae est masculus et femina) fundatur plus in *materia* quam in anima substantiali.

De ente et essentia, 7 (n. 105): Sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formae. In his tamen accidentibus quae materiam consequuntur, invenitur quaedam diversitas. Quedam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam specialem, sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in X *Metaphysicae* [Aristotelis].

Thomas praebuit saltem tres rationes ad ostendendum *materiam* determinare sexum.

1.– Utrum fetus eveniat vir aut mulier reperitur in processu biologico materiali. Thomae cognitio biologiae, quamvis partim obsoleverit, tamen mutatis mutandis, placebit (vide infra). *Summa Theologiae* I, q. 92, a.1 ad 1: “Per comparisonem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinate.”

2.– Si sexus oriretur non ex materia sed ex forma substantiali aut accidentali animae, mas et femina distinctis essent speciebus. *Metaphysica* liber X, lect.11, n^o 8:

Dicit [Aristoteles] ergo primo, quod dubitatio est quare femina non differt specie a viro, cum femininum et masculinum sint contraria, et differentia secundum speciem causetur ex contrarietate. ... Adaptat [Aristoteles] ad terminos speciales,... scilicet ad masculinum et feminam; dicens, quod masculus et femina sunt proprie passiones animalis, quia animal ponitur in definitione utriusque. Sed non conveniunt animali secundum substantiam et formam, sed ex parte materiae et corporis. Quod patet ex hoc, quod idem sperma potest fieri masculus et femina, secundum quod diversimode patitur aliquam passionem⁸... Hoc autem non posset esse vel contingere si masculus et femina different specie. Non enim ex uno semine diversa secundum speciem producuntur... Unde relinquunt quod masculus et femina non differant secundum formam, nec sunt diversa secundum speciem.

⁸ Omittitur ratio genetica Sancti Thomae historice sublata.

3.— Sexus, cum ad individuum pertineat, plus ad materiam alligatus est quam ad animam. *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 3: “unde id quod est homo habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individuantis.” Has doctrinas videbimus in commentariis Thomistarum.

Thomas ergo videtur definire “sexum” propemodum in sensu nostro; ex altera autem parte, licetne etiam “genus” sumptum in sensibus eorum qui “transitionem” accipiunt, aliquatenus controversiis hodiernis accomodare? Responsum requirendum est in significatione vocabuli dubii “genus” (sumpti ut *généro*, *gênero*, *gender*).

Elliot Louis Bedford ac Jason T. Eberl

Primi magistri “Scholastici” quos aspiciemus sunt Elliot Louis Bedford et Jason T. Eberl⁹, qui quaerunt, ex conspectu anthropologiae Thomisticae, utrum “anima sit sexualis (*sexed*)”. Responsum consociant cum quaestionibus hodie disputatis de commutatione generis necnon et de defectu (vel morbositate) in formatione sexuali.

Consueto modo distinguunt inter sexum et genus. Sexus maris et feminae fundatur in *chromosomatibus*; *genus* vero

⁹ Bedford: director programatis ethicae (St. Vincent Health); Eberl: cathedraethicus ethicae medicae (Universitas Mariana); “Is the Soul Sexed? Anthropology, Transgenderism, and Disorders of Sex Development”. <https://www.chausa.org/publications/health-care-ethics-usa/archive/issue/summer-2016/is-the-soul-sexed-anthropology-transgenderism-and-disorders-of-sex-development>

in indole *sociali*, scilicet in modo quo persona seipsum percipit ut virum aut mulierem secundum munera typica in societate utrisque adscripta.

Praeterea, *sexus* et *genus*, licet distinguantur “conceptualiter”, “practice” tamen inter se arcte conectuntur. Anima, ut spiritalis in seipsa, inquit, neque est masculina neque feminina, sed tamen *aliquatenus* est et “sexualis” et “genualis”. Anima enim est *sexualis* prout est principium quod individuum vivificat tamquam ejus qualitas accidentalis inseparata. Sed anima quoque est *genualis* prout hujusmodi qualitas, primum solum potentialis, tandem vero actualis, evolvit in “characterem” intellectualem atque moralem qui (supposita immortalitate) post mortem supererit.

Haec conceptio praesumit tum binarium maris-feminae tum dualismum corporis– “ego”. Disphoria genualis in seipsa, ajunt, est epistemica, hoc est, inter ego “reale” et ego “perceptum”. Sed distinguendum est inter hunc simplicem *conflictum* epistemicum et *morbum* ubi conflictus causat angustiam.

Hodie tamen propensio peritorum in re transitionis est suprimere aspectum pathologicum, quae, praetermissa, nullam difficultatem praebet¹⁰.

In neutro casu tamen repugnatur anthropologiae Thomisticae supra ostensae, quae quidem adjuvat ad dubia moralia clarificanda, utputa: transitio generis, morbositas in formatione sexuali, chirurgia genualis reconfigurativa.

Quantum ad interventiones chirurgicas in personis transitis, justificantur a nonnullis ethicistibus ex principiis moralibus “duplicis effectus” vel “sacrificium partis pro

¹⁰ <https://www.foxnews.com/media/trans-man-asked-simple-question-kids-transconference-kicked>.

toto”. Verumtamen, ajunt Bedford ac Eberl, neutra ratio sufficit. Ut duplex effectus bene applicetur, explicant nostri auctores, immediatus operationis finis debet esse bonus vel saltem neutralis, sed tamen illud ipsum haud demonstratum est. Nec valet principium “totalitatis” ut justificetur operatio hominis qui sentit se esse bipartitum in marem et feminam, quoniam homo, contra qualiacumque “sensa”, est integer.

Hugh Balbour

Deinde annotamos paucas notiones Hugonis Balbour in ejus lepidio cum Cy Kellett dialogo de opinione “Aquinas super transitione genuali”.¹¹ Dialogum incipit colloquium asseverans doctrinam Sancti Thomae de sexibus principaliter fundari in libro *Genesi*, Aristotele postea adhibito: “et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus et ait ‘crescite et multiplicamini et replete terram’”¹².

Homo creatus est, ait Balbour, quoad “animam seu naturam spiritalem (intellectum et voluntatem)”, sed “pro-creatur” (a suis parentibus, Deo praesente) corporaliter ut masculum et feminam. Scripsit:

Ratio quamobrem sexus masculinus et femininus non distinguuntur secundum spiritum est quod si ita “spiritaliter” distinguerentur, mas et femina essent

¹¹ “Aquinas on Transgenderism”; <https://www.catholic.com/audio/caf/aquinas-on-transgenderism>.

Barbour, O. Praem., introivit in Abatiam Sancti Michaelis in Silverado, California, insistit patristicam in Augustiniano et philosophiam in Angelico, Romae. Kellett est hospes videoludi *Catholic Answers Live*.

¹² *Gen.* 1, 27-28.

disparis in esse sive in sua natura (idem dicunt Thomas aliique discipuli sui). Nam si existerent anima feminea et anima mascula, mulier et vir non participarent essentiam communem. Differunt potius propter corpora sua, non propter animas, sed tamen natura corporis per animam informatur. Distat sexus physicus de “genere”, scilicet de nostra indole sive “identitate” seu de eo quod ut personae sumus.

De disceptione hodierna de transitione viri in mulierem et conversim, Thomas conijcere posset, ait Balbour, sensationem quod alteri generi pertinet reperiri in *experientia sua praeterita*. Viro nato ut mari, dicamus, persuasum est esse mulier. Quaerendum est ubi in composito corporis et animae viri transiti in feminam inveniatur proclivitas contra sexum suum. Atqui haec inclinatio non comperienda est tantummodo in corpore, cum vir sit “biologice” masculus. Potius proclivitas quaerenda est in nescioqua impressione sensitiva quae phantasiam et memoriam afficit. Itaque “genua” juxta Balbour originem trahit non ex anima sed “indirecte” a corpore.

William Newton contra John Finley

Nunc vero inspiciamus controversiam *intra* scholam Scholasticam circa locum differentiae inter masculum et feminam: utrum corpus an anima? Aliter ac Thomistae Balbour et Bedford et Eberl, et quidem contra ipsum Thomam, John Finley¹³ opinatur distinctionem fundari in

¹³ John Finley gradum doctoris recepit in philosophia in Universitate Dallas; dirigit Valor Institute (California), philosophiam docuit in

anima potius quam in corpore, quod videtur thesim “genualem” aliquo modo suadere.

Sed contra, William Newton¹⁴ defendit Thomam dicentem sexum potius consequi principium materiale in homine, hoc est corpus, quam animam. Judicat opinionem Finley ex eo esse indefensibilem quod non quadrat cum quattuor factis, scilicet:

- 1) casu personarum inter binos sexus natarum,
- 2) chirurgia ad sexum reassignandum,
- 3) formatione physica differentiarum sexualium,
- 4) unitate sexuum in unica specie humana fundata.

Respiciemus casus duo et quattuor.

Newton sic interpretatur Thomam: est in anima una potentia generativa, determinata per materiam ad quam anima unita est, exprimens ut masculus aut femina.

Newton visit duos locos Sancti Thomae (quos attetigimus supra quosque Finley quoque commentatus est

Seminario Kenrick-Glennon (St. Louis) et in Thomas Aquinas College (California), sodalis est Instituti Aquinas Institute, Blackfriars Hall, Universitatis Oxoniensis. Titulos magistri et doctoris recepit de Universitate Dallasiensi. “The Metaphysics of Gender: A Thomistic Approach”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, The Catholic University of America Press, 79, 4, October 2015: 585-614; Vide: <https://www.thomasaquinas.edu/alumni/faith-action-blog/alumnus-scholarpublishes-much-needed-book-sexual-identity>.

¹⁴ William Newton, “Why Aquinas’s Metaphysics of Gender Is Fundamentally Correct: A Response to John Finley (the Linacre Quarterly) <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7273633/>. William Newton, PhD, Anglicus, est professor theologiae in Universitate Franciscana, Steubenville, OH. Theologiam docuit in Instituto Theologico Internationali in Trumau, Austria, in Instituto Maryvale, Birmingham; in Instituto Aquinas Hibernia. Titulos habet de Instituto Johannes Paulus II, Leuven) et Institutum Theologicum Internationale.

in alio sensu),¹⁵ ubi Sanctus asserit sexum esse accidens inseparabile individui et consequi materiam. Sexus est unicum exemplum talis accidentis.

Thomas obtulit tres rationes quamobrem materia sexum determinet:

- 1) utrum puella an puer generetur debetur semini in fetu;
- 2) si sexus formam substantialem vel accidentalem in anima consequeretur, masculum et femina distinctae essent speciei¹⁶;
- 3) sexus, prout ad individuum pertinet, plus materiam consequitur quam animam¹⁷.

Finley rejicit secundam rationem, cujus negationem videtur sumere ut fulcimen theseos suae quod potentia generativa est “co-potentia” (maris et feminae). Newton improbat notionem a Finley propositam “animae femininae vel masculinae”, accipit tamen notionem animae feminizatae vel masculinizatae propter materiam quam informat.

Finley, recognoscens tum animam masculinam tum animam femininam, contradicit objectioni Thomae quod talis thesis implicat duas esse species humanas: pro masculo et pro femina. Secundum Newton tamen, anima, in seipsa “neutralis”, redditur masculina aut feminina simul atque informatur per materiam corporis.

Aliis verbis, juxta Finley, duae potentiae generativae, masculina et feminina, cum utraque ad

¹⁵ *Quaestiones disputatae de anima*, 12 ad 7, *De ente et essentia*, 7, n. 105.

¹⁶ Aquinas, In *Metaphysicorum X*, lectio 11.

¹⁷ Respective: *Summa Theologiae* 1:92:1 ad 1, *Metaphysica* 10:11, *Summa Theologiae* 1:3.3.

zygotam (ovum spermate fertilizatum) ita collineant ut finis *ultimus* ambarum sit generatio *hominis ut talem*; inter se non differunt ideoque minime important duas species. Newton autem censet duas potentias generativas esse diversas, nam fines *proximi* earum sunt diversi et collineant solum ad gametos (cellulas quae sunt aut ova aut spermata).

Item Finley et Newton ad finem scriptorum suorum loquuntur de interventionibus chirurgicis destinatis ad sexum reassignandum. Ille opinatur eventum talium operationum non est individuum mutatum in alterum sexum sed individuum *neutrius* sexus.

Newton quaerit, contra, utrum nescioquis operatio possit efficere ut organa sexualia producant gametos *alterius* sexus. En exemplum (fictum sed possibile): uti cellulis pluripotentibus mulieris ad testiculos formandos capaces spermata producendi, deinde transplantare testiculos in mulierem ut possit spermata producere quae ipsius mulieris essent. Verumtamen Newton negat hanc mulierem esse virum, eo quod *adquisivit* potentiam spermata producendi; contra, ut vere sit vir, necesse esset potentiam causari per *entelechiam interiorem*. Vocabulum “vir” in hoc casu est ambiguum nec nominat virum sensu “usitato” sumptum.

Newton summatim terminat scriptum duabus conclusionibus:

- 1) Prima: Potentia generationis ut talis radicatur in anima, sed utrum actualizetur modo masculi an feminae determinatur per materiam cui anima unitur necnon per processus materiales.
- 2) Secunda: Altera sententia, quod sexus principaliter consequitur animam, repugnat tum formationi sexuali tum unitati mulieris et viri tamquam duarum expressionum unicae speciei humanae.

Verbum finale

Quidnam denique dicendum? Quantumvis singula quaestionis a peritis speculantur, haec unica quaestio mihi videtur decretoria: utrum vir vere possit transire in mulierem, mulierve vere in virum. Quod si mutatio “vera” sit, anthropologia antehac recepta funditus evertetur (una cum compagibus socialibus moralibusque); sin autem, anthropologia servabitur.

Sed tamen utrum transitio vera sit necne, nititur in sensu *secundi* verbi “mulier” (in oratione “vir fit *mulier*”) necnon in sensu *secundi* verbi “vir” (in “mulier fit *vir*”); namque significationes *sexuales* primi “vir” et primi “mulier” sat lucidae sunt. Tota difficultas, aliis verbis expressa, attingit non terminum a quo relationis transeundi (fiendi), sed teminum *ad quem*.

“Sexus” consociatur cum terminis *a quo* et se habet ad chromosomata materialia; “genus” autem (*g nero/ g nero/ gender*) connectitur cum termino *ad quem*, et potius ad “culturam” pertinent: scilicet ad mores sociales cogitandi atque agendi, quapropter ad amussim definiri non potuit modo ab omnibus accepto.

Sic ergo licet repraesentare habitudinem inter quoslibet terminos “a quo” atque “ad quem”:

terminus ad quem (sensus dubius)

genus (incipit)

Y-----



-----X-----

sexus (perdurat)

terminus a quo (sensus apertus)

Ubi patet totam difficultatem esse in Y determinando.

Sanctus Thomas in hac re loquebatur solummodo “modo sexuali”, et quattuor Thomistae ex quinque consideratis ei videntur consentisse; alius vero Thomista differentiam inter marem et mulierem potius dixit consequi “animas masculinas et femininas”. In neutro casu tamen, cum nec corpus nec anima videtur mutari posse, datur transitus in alterum sexum.

BIBLIOGRAPHIA

Aquinas, Sanctus Thomas,

-- *De ente et essentia*

-- *Summa Theologica*

-- *Commentaria in Metaphysica Aristotelis*

-- *Quaestiones disputatae de anima*

Barbour, Hugh. “Aquinas on Transgenderism”; <https://www.catholic.com/audio/caf/aquinas-on-transgenderism>.

Bedford, Elliot Louis, et Eberl, Jason T. Is the Soul Sexed? Anthropology, Transgenderism, and Disorders of Sex Development

<https://www.chausa.org/docs/default-source/hceusa/is-the-soul-sexed-anthropology-transgenderism-and.pdf?sfvrsn=4>

Finley John. “The Metaphysics of Gender: A Thomistic Approach”, *The Thomist* 79 n. 4 (2015): 585-614

Newton, William. “Why Aquinas’s Metaphysics of Gender Is Fundamentally Correct: A Response to John Finley” (the Linacre Quarterly)

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7273633/>.

WALTER REDMOND
Austin, Texas, EE. UU.

Cambio¹ hacia otro sexo: Tomás de Aquino y algunos tomistas

Resumen: “¿Puede el hombre cambiar su sexo?”, “¿Puede la mujer convertirse en un varón?”, o “¿un varón en una mujer?” – De alguna manera estas cuestiones, que competen, que tienen su raíz en la antropología filosófica, se discuten agriamente hoy en día en los EE. UU. y en cierto modo en todos lados. Explicadas sumariamente estas disputas, se mostrará la posición de Tomás de Aquino y la de algunos de sus discípulos de esta época. Por último, habiendo pasado revista someramente sobre la discusión, se propone una interpretación

Palabras clave: Cambio de sexo, Tomás de Aquino, Tomismo contemporáneo, Sexo y género

Sexo y género

Me complace darles la bienvenida, amigos, a mi ponencia sobre sobre una cuestión que se disputa agria y amargamente en mi país, los Estados Unidos (y en otros

¹ NdT: La traducción española de *transitus* es *tránsito*, pero vulgarmente se dice *cambio*. Téngase en cuenta que cambio, canje, pasaje, alteración, modificación, transición, mudanza, muda, transformación, permuta, mutación, trocamiento o transexualización tienen problemas: algunos tienen usos técnicos en Tomás de Aquino, en los tomistas y en la filosofía medieval y no medieval, o tienen habituales usos no-técnicos, diferencias de significación y connotación en diferentes zonas geográficas y, además, los significados de las palabras fueron objeto las disputas. Otros términos resultan más problemáticos como distorsión, trueque, desvirtuamiento, intercambio o metamorfosis. Las diversas traducciones intentan acercar los conceptos al lector en español, no necesariamente al vocabulario técnico medieval.

sitios crece con rapidez), a saber: ¿una persona puede realmente elegir o cambiar su sexo? Es decir, ¿puede una mujer volverse un varón o un varón volverse una mujer? La controversia “trans” arraiga en la antropología filosófica, y dado que nuestro congreso trata sobre la Edad Media, pediremos ayuda a santo Tomás de Aquino y a algunos de sus discípulos, tomistas actuales para aclarar el trasfondo.

En mi país esta cuestión sobre la mudanza de sexo, tanto en su vertiente teórica como práctica, abrió una profunda ruptura en el pueblo y representa la batalla más reciente dentro de la guerra cultural. De hecho, los mismos tomistas, como veremos aquí, discrepan entre sí respecto a la interpretación de la doctrina de santo Tomás.

Es muy importante, al inicio mismo, estipular el sentido de los principales términos usados en nuestra investigación. En primer lugar, “masculino” (o “macho”) y “femenino” significarán *lo mismo* que “varón y mujer”, “macho y hembra”.

Además, hay que definir los términos en español “*sexo y género*”, o en portugués “*sexo y gênero*”, o en inglés “*sex*” y “*gender*”. Cualquiera de estos binomios se refiere a ser “masculino o femenino”, o ser “varón o mujer”. No obstante, además de este sentido general, para los partidarios de la transición [de sexo] existe una *distinción* entre ellos que es del todo decisiva para entender el estado mismo de la cuestión.

Pero ¿de qué modo “*sex*” y “*gender*” han de ponerse en latín? La primera palabra en latín, “*sexus*” (“*sex*” / “*sexo*”), se traduce al inglés tanto por “*sex*” como por “*gender*”, es decir, “varón o mujer”. En latín usaremos “*genus*” por “*gender*” (*género, gênero*) –así como también “masculino o femenino”–, y concédanme acuñar (o quizás

fingir) el adjetivo latino correspondiente “*genuale*”² para hacer de él un par con “*sexuale*”, para tener así los pares “*sexus - sexuelle*” y “*genus - genuale*”.

Se dirá ¿quién querrá decir “género” si tiene también el mismo sentido de “sexo”? A fin de cuentas, esto constituye una gran paradoja: toda la discusión sobre la “transición a otro sexo” depende de los sentidos singulares de aquellas dos palabras, “*sexus*” y “*genus*”, por las que cada una significa varón o mujer, aunque desde la experiencia se diga tener el sentido universal de los diversos entre sí, es claro que:

– el *sexo*, explican los que aceptan la transición, es algo *material*; se trata del cuerpo *físico* –de órganos sexuales y en el fondo de los cromosomas (en efecto, XX para el hombre, y XY para la mujer)–. Lo sexual es objeto de investigación de los biólogos, los genetistas y otros científicos, y todos los especialistas aceptan estas definiciones.

– Por otro lado, el *género* (*gender*) es (como así dicen) algo *inmaterial*, ambigüo, casi “indefinible”. Es una cuestión *social*, es decir aquello que se aprende en asamblea de hombres y que se enseña en las escuelas; la significación “de género” es bastante incierta y por ello se disputa con vehemencia sobre su sentido entre los peritos que aceptan la transición. La palabra en inglés “*gender*” apareció por primera vez en los años cincuenta; fue introducida por el

² NdT: Walter Redmond ha creado el neologismo latino *genuale*, y lo traducimos con otro neologismo en español, pues en este idioma el adjetivo de género es *general*, pero su sentido es diferente del de esta temática, pues estas cuestiones *de género* no son *generales*, *generalistas*, ni *genéricas*.

psicólogo de niños John Money, quien separó el “sexo” de los genitales, por considerarlo un constructo social³.

Por esto nuestra tarea filosófica será doble. (1) En primer lugar, consistirá en aclarar (hasta el punto en que esto se pueda) de qué modo las significaciones de estas dos palabras (“sexo” y “género”) determinan si hay que aceptar la teoría o la práctica “de la transición”, o si se debe dudar de ellas. (2) En segundo lugar, pedir consejo a santo Tomás (quien, como es claro, carecía de semejante concepción de “género”) y sopesar las respuestas a estas cuestiones de cinco tomistas actuales.

Hay que señalar, de paso, que no se pregunta aquí si existen personas que dicen que han pasado al otro sexo, sino más bien si y en qué sentido tal transición es un hecho.

Confusiones y disputas

Cuando oímos que alguien no dice por primera vez “Marcos gestó un hijo”, que se nos perdone por pensar que delira ¿o acaso el varón de alguna manera dará a luz? Este “Marcos”, nos explican los expertos, “según la biología”⁴ “era” una mujer de nombre “Ana”, la cual pasó a ser⁵ varón y que ahora prefiere ser llamada “Marcos”.

³ *Lost in Trans Nation*, libro de la psicóloga Miriam Grossman: ver https://youtu.be/SzyG5Zmm_tY?si=iFsv8NNyNd_9t6vP.

⁴ Hace poco fue vetado el uso de la palabra “biológica”, dado que todas las mujeres lo son “biológicamente”. Cf. <https://www.foxbusiness.com/sports/riley-gaines-end-use-biological-gendertterminology>.

⁵ NdT: Aquí podría utilizarse la expresión “transicionó en varón”, que se ha vuelto popular en debates sobre cambio de sexo, pero *transicionar* es un neologismo complejo cuyo uso no es estandarizado. El verbo español derivado del verbo latino es *transir*, pero está en desuso, como se ve en que resulta extraña la traducción “transfue hacia varón”.

En efecto, hoy son muchos, y sin duda se suman más a cada día, quienes declaran a viva voz pareceres de este tipo sobre el cambio hacia otro género, aun más, proclaman esto desde el techo e intentan imponer esto a todos los miembros en la sociedad. Pero hay quienes opinan de otra manera y se oponen a ellos con el mismo o más ardor. ¡He aquí la “guerra cultural”!⁶.

Confluyen muchos factores en esta noción de “cambio en otro sexo” o “reasignación de sexo”. Por cierto, hay quienes sienten haber nacido “en otro cuerpo” alineándose con otro sexo por este motivo, acomodando sus costumbres a las de ellos. En el pasado los psicólogos y los psiquiatras estimaban como *anormales* las ideas y costumbres de los que sufren de la llamada “disforia de género”, pero hoy algunos profesionales –en efecto, siempre más–, rechazan este criterio como demasiado duro.

A quien quiera cambiarse de sexo los médicos a veces les prescribirán una doble ayuda: (1) medicamentos para obstaculizar la pubertad o para retardarla; (2) intervenciones quirúrgicas como por ejemplo la amputación de las mamas o del pene y la construcción de un útero o de un pene. Surgieron acérrimos combates entre quienes aplaudían tales medios y aquello que los ven más bien como casos de “mutilaciones”⁷.

⁶ Un ejemplo reciente: <https://youtu.be/uI7euR0J1es?si=v-2HcVJLa8ymHFO6>.

⁷ La reasignación de género ya llegó a ser un asunto disputado en asociaciones políticas. Por lo general, la facción de izquierda es capaz de favorecer la transición hacia el otro género, pero no así la facción de derecha. Aquellos que promueven la transición de género en los últimos tiempos son llamados “centinelas” (*woke*), es decir “despiertos del sueño”. En las escuelas los maestros *woke* propician que a los alumnos se les enseñe acerca de la mutación sexual, ya desde el primer grado, e

Las disputas sobre este asunto son bastante enredadas, pero “en la práctica” son más difíciles las innumerables confusiones y también los que altercados de ellas nacen, como –no menos importante– el *odio*. Para mostrarlo bastará con un ejemplo: la participación de mujeres “trans” (es decir, hombres que se dicen “mujeres”) en competiciones atléticas femeninas. Así, el nadador masculino “William” Thomas estaba calificado en el puesto 469 (cuadracentésimo sexagésimo noveno) en otro tiempo cuando disputaba en carreras de cien metros entre *varones*. Pero ahora, “William” ya devino en una mujer llamada “Liam” y ha conseguido la *primera* posición entre nadadoras *femeninas*. Se irguió una enorme piedra de escándalo: ¿acaso es lícito que los atletas que “sexualmente” son varones, pero se presentan “genualmente” como mujeres, tomen parte en los deportes femeninos?

Es por ello que en las disputas recientes sexo y género son cuestiones totalmente distintas. En efecto, el sexo es algo *material* (así como el cuerpo, las vísceras o los cromosomas), pero el género es una cuestión *social* y es percibida como algo “menos sólido” que el sexo. No obstante, según los defensores de la transición hacia el otro sexo el género es “más real” y, por así decir, por proveer al varón su propio *carácter* particular (o su “identidad”) como persona –tanto como el ser masculino o mujer–. Este carácter personal, añaden, dado que es *fluidido*, pueden ser *elegido* por el individuo, y no debe ser según la condición de la realidad. Así, Ana eligió devenir en Marcos que dio a

incluso en el jardín de infantes. Por esto han aflorado desagradables choques entre los padres, que quieren resguardar a sus hijos de una “ideología” sexual, y los maestros *woke*, que desean ocultar a los padres las mutaciones sexuales de sus alumnos (si es que las hay).

luz un hijo, y el masculino William decidió mutar en la mujer llamada “Liam”. Este tránsito no atañe a la dote sexual, que evidentemente sigue siendo la misma, sino que se debe al *género*⁸. En cambio, los del parecer contrario opinan que el sexo de la persona y no su género (¡cualquier cosa que sea esto!) es lo que determina si un hombre es varón o mujer.

Es perfectamente legítimo preguntarse ¿el varón que cambió a mujer *es realmente una mujer*? William, por más que ahora se llame “Liam”, ¿en efecto sigue siendo William? Pero la pregunta definitoria es esta: ¿*qué cosa es una “mujer”*? Un asunto muy famoso fue el de la película ¿*Qué es la mujer?* que fue vista en 177.200.000 proyecciones alrededor del mundo. [En ella], de aquellos a los que se preguntó “qué es una mujer” (de los cuales todos eran favorables a la transición de sexo) ninguno pudo, o más bien quiso, definir “mujer”⁹.

Es clarísimo para todos que esta discusión no sólo implica elementos de antropología, de psicología y de

⁸ Algunos maestros en verdad vieron esta doctrina de la transición en cierta forma como un *Gnosticismo que revive* entrando en el tiempo en la iglesia cristiana. Para los gnósticos, la materia es mala y el hombre ha de liberar su alma espiritual para ascender hacia lo celestial. Por el contrario, los doctores católicos enseñaron que el hombre consta del cuerpo material y del alma espiritual sumado a que, como es natural, todas las cosas que han sido creadas por Dios son buenas. Véase John Ehrett: “Gnostic Anthropology and Identity Politics”, *Conciliar Post* (1-10-2015): <https://conciliarpost.com/theology-spirituality/theological-anthropology/gnostic-anthropology-and-identity-politics/>

⁹ Del ensayista Matthew Walsh, entrevistado por Tyler Arnold, “‘What Is A Woman?’ just passed 177 million views on Twitter. Why did it go viral?”, *Catholic News Agency*, 7-6-2023, <https://www.catholicnewsagency.com/news/254508/what-is-a-woman-documentary-passes-177m-views-on-twitter> . Un ejemplo más reciente: <https://youtu.be/uI7euR0J1es?si=8KPR9xF6Hlgh5Vpk>

medicina, sino también de ontología o metafísica, e indudablemente (cuando se toma en cuenta los trastornos sociales) de ética y también de política. Sin embargo, nosotros sólo hablaremos de la raíz (sexual o genual) de la diferencia entre varón y mujer, consultando a santo Tomás y a algunos de sus discípulos. Los que tomarán parte en el coloquio usarán varios conceptos escolásticos, pero no todos coincidieron con el mismo Tomás en todas las cuestiones.

Tomás de Aquino

Interrogaremos a santo Tomás de Aquino, pero no sobre lo que dijo sobre nuestras discusiones respecto al sexo y al género (pues de estos asuntos, como tales, es claro que en su época no eran tema de conversación), sino más bien de qué dijo realmente sobre ciertas cuestiones que nos dan ocasión a lanzar conjeturas sobre qué diría hoy de tales enigmas. Tres distinciones, fundamentales en las varias escuelas de la escolástica, son enfoques presupuestos por nuestra investigación:

- cuerpo y alma;
- principios materiales y formales, o materia y forma;
- accidentes y sustancia.

Los sitios relevantes para obtener estas doctrinas de los tomistas provinieron de las obras de santo Tomás: las *Cuestiones disputadas sobre el alma*, la *Suma de Teología*, el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* y el opúsculo *Sobre el ente y la esencia*.

Como es claro, Tomás no distinguió sexo de “género” como lo hacemos nosotros en el sentido definido recientemente por John Money; pero su concepto de “sexo”

no es muy lejano del nuestro, y su opinión se halla del lado izquierdo de las distinciones mencionadas antes.

En verdad, Tomás sostuvo las siguientes tesis:

- 1) El sexo es un *accidente inseparable* del individuo (o del compuesto).

Cuestiones disputadas sobre el alma, cuestión 12, respuesta a la 7ª objeción: “Hay tres géneros de accidentes: pues algunos son causados por los principios de la especie, y se los llama “propios”, como la capacidad que tiene el hombre de reír. Pero algunos accidentes son causados por los principios del individuo. Y esto se dice o porque tienen una causa que permanece en el sujeto, y éstos son accidentes “inseparables”, como lo masculino, lo femenino y otros de este tipo. O bien porque algunos tienen una causa que no permanece en el sujeto, y éstos son accidentes “separables”, como el estar sentado y el caminar”.

- 2) Tal accidente (él único ejemplo de Tomás es el ser varón y mujer) está fundado más en la *materia* que en el alma sustancial.

Sobre el ente y la esencia, 7 (n. 105): “Pero ningún accidente se sigue de la materia sin comunicación con la forma. No obstante, en estos accidentes que se siguen de la materia se encuentra cierta diversidad. Algunos accidentes siguen a la materia según el orden que tienen a la forma especial, como lo masculino y lo femenino en los animales, cuya diversidad se reduce a la materia, como dice en el [libro] décimo de *Metafísica* (X, 9)”.

Tomás presentó por lo menos tres motivos para mostrar que la *materia* es lo que determina el sexo.

1.– Si el feto sobrevendrá en varón o en mujer, esto se halla en el proceso biológico material. El conocimiento de biología de Tomás, a pesar de que en parte se volvió obsoleto, parece válido haciendo los cambios que se deban (ver debajo). *Suma de Teología* I, cuestión 92, a. 1 ad 1: “En comparación con toda la naturaleza, la mujer no es algo ocasional, sino que es algo ordenado por la naturaleza hacia la obra de la generación”.

2.– Si el sexo no se erige de la materia sino de la forma sustancial o accidental del alma, macho y hembra han de ser especies diferentes.

Comentario a la Metafísica de Aristóteles, libro X, lección 11, n° 8: – “[...] por lo tanto, [Aristóteles] dice en primer lugar que la duda sobre si la mujer no difiere del varón en cuanto a la especie es porque, dado que lo femenino y lo masculino son contrarios, y así la diferencia en la especie se causaría por una contrariedad”. ... [Aristoteles] “adapta a los límites especiales, ... es decir, a lo masculino y lo femenino. Diciendo que lo masculino y lo femenino son pasiones animales en sentido propio, porque el ser animal se establece en la definición de cada uno. Pero no se establece al animal en razón de la sustancia y la forma, sino por parte de la materia y del cuerpo. Porque es evidente a partir de esto que el mismo esperma puede devenir en un macho o en una hembra según lo que pueda padecer alguna pasión de diversas maneras¹⁰... Entonces si el macho y la hembra difieren en la especie, no puede haber o

¹⁰ Se omite la razón genética de Santo Tomás llevada históricamente.

darse así. En efecto, de una misma semilla no se producen cosas diversas en cuanto a la especie.... Por lo que es necesario que el macho y la hembra no difieran en cuanto a la forma, ni que sean diversos en cuanto a su especie.

3.– El sexo, como pertenece al individuo, está más vinculado a la materia que al alma.

Suma de Teología I, cuestión 3, a. 3, co.: “de ahí que lo que es el hombre incluye algo que no incluye la humanidad. Por eso no es totalmente idéntico hombre y humanidad, sino que por humanidad se entiende la parte formal del hombre, porque los principios que la definen son el aspecto formal con relación a la materia que individualiza”.

Veremos estas doctrinas reflejadas en los comentarios de los tomistas. Por ello es claro que Tomás define “sexo” casi en nuestro sentido. Pero ¿es también lícito usar “género”, entendido como lo hacen quienes aceptan la “transición” en el contexto de las controversias de hoy en día? La respuesta hay que hallarla en el significado de la dudosa palabra “género” (admitida como *género*, *gênero*, *gender*).

Elliot Louis Bedford y Jason T. Eberl

Los primeros maestros “escolásticos” que consideraremos son Elliot Louis Bedford y Jason T. Eberl¹¹,

¹¹ Bedford: director del programa de Ética (St. Vincent Health); Eberl: catedrático de Ética Médica (Universidad Mariana); “Is the Soul Sexed? Anthropology, Transgenderism, and Disorders of Sex Development”,

quienes preguntan desde la perspectiva de la antropología tomista, si “el alma es sexuada (*sexed*)”. La respuesta se vincula con las cuestiones hoy disputadas sobre la permutación de género y de un defecto (o morbosidad) en la formación sexual. Los especialistas en el asunto de la transición suelen distinguir entre sexo y género. El sexo del macho y de la hembra está fundado en los *cromosomas*; en cambio el género es un asunto *social*; es decir que se funda en el modo en el que una persona se percibe a sí misma como varón o como mujer según la manera típica asignada a varón o mujer en la sociedad.

Además, si bien “conceptualmente” sexo y género se distinguen, “en la práctica” están estrechamente conectados. Dicen que el alma no es masculina ni femenina, pues es en sí misma espiritual, sino que *hasta cierto punto* es tanto “sexual” como “genual”. Pues el alma es *sexual* en la medida en que es el principio que vivifica a un individuo de acuerdo a una cualidad accidental no separada. Pero cada alma también es *genual* en la medida en la que la cualidad, al comienzo sólo de alguna manera potencial, pero al fin realmente actual, evoluciona hacia un “carácter” tanto intelectual como moral. Supuesta la inmortalidad, este carácter permanecerá hasta después de la muerte.

Esta fórmula presume tanto el binomio masculino-femenino como el dualismo cuerpo-“yo”. Estos especialistas sostienen que la disforia genual en sí misma es una cuestión epistémica, es decir, entre el yo “real” y el yo “percibido”. No obstante, corresponde distinguir entre este simple *conflicto* epistémico y la *enfermedad* que surge allí

Health Care Ethics USA, 24.1 (verano de 2016), pp. 18-23,
<https://www.chausa.org/publications/health-care-ethics-usa/archive/issue/summer-2016/is-the-soul-sexed-anthropology-transgenderism-and-disorders-of-sex-development>

donde este conflicto provoca angustia. Hoy en día la tendencia de los expertos en el asunto de la transición consiste en suprimir el aspecto patológico, el cual no presenta ya ninguna dificultad, por eludirse¹².

Pero en ninguno de los casos se contradice la antropología tomista antes mostrada, la cual en efecto ayuda a echar luz sobre las dudas morales, como por ejemplo la transición de género, la morbosidad en la formación sexual, o la cirugía reconfigurativa genital.

En cuanto a las intervenciones quirúrgicas en las personas que cambian [de sexo], varios especialistas en ética las justifican en base a principios morales tales como el “principio de doble efecto” o el “sacrificio de la parte en pos del bien del todo”. Sin embargo, Bedford y Eberl afirman que ninguna razón basta. Explican estos autores que para que el principio de doble efecto sea aplicado correctamente, el fin inmediato de la operación ha de ser bueno o al menos neutro, pero esto mismo es lo que no se ha demostrado. Tampoco vale usar el principio “de la totalidad” para justificar una operación [quirúrgica] al hombre que se siente dividido en dos partes, una masculina y una femenina, porque pese a cualquier tipo de “sensación” que pueda tener, el hombre es un ser integral.

Hugh Balbour

Anotamos ahora algunas pocas nociones de Hugh Balbour presentes en su agradable diálogo mantenido con Cy Kellett sobre la opinión “del Aquinate sobre la

¹² <https://www.foxnews.com/media/trans-man-asked-simple-question-kids-transconference-kicked>.

transición genua”¹³. Comienza el diálogo afirmando en la conversación que la doctrina de santo Tomás sobre los sexos está fundada principalmente en el libro del *Génesis*, y después en un recurso a Aristóteles:

“y Dios creó al hombre a su imagen, y Él los creó varón y mujer a imagen de Dios. Y Dios los bendijo y les dijo ‘creced y multiplicaos hasta poblar la tierra’”¹⁴.

El hombre es creado, afirma Balbour, en cuanto a su “su alma o naturaleza espiritual (intelecto y voluntad)”, pero “co-creado” (por sus padres, estando Dios presente) corporalmente como varón y mujer. [Balbour] escribió: “La distinción sexual corresponde a la esencia de la naturaleza humana por cuanto somos seres corpóreos, y no por cuanto también somos espíritu.... en lo que los varones y las mujeres no son seres distintos”.

El motivo por el que el sexo masculino y el femenino no se distinguen según el espíritu yace en que, si se distinguiesen así “espiritualmente”, el macho y la hembra serían dispares en cuanto al ser o en su naturaleza (lo mismo sostienen Tomás y algunos de sus discípulos). En efecto, si existieran almas femeninas y almas masculinas, la mujer y el varón no participarían de una esencia en común. Ellos difieren más bien en cuanto a sus cuerpos y no en cuanto a sus almas, siendo así que la naturaleza del cuerpo es informada por el alma. El sexo físico está a gran distancia del “género”, es decir de nuestras características nativas o

¹³ “Aquinas on Transgenderism”; <https://www.catholic.com/audio/caf/aquinas-on-transgenderism>.
Barbour, O. Praem., ingresó a la Abadía de San Miguel en Silverado, California, y se aplicó a la patrística en el Instituto Augustiniano y a la filosofía en el Angelicum, de Roma. Kellett desconoce sobre los videojuegos *Catholic Answers Live*.

¹⁴ *Génesis*, 1, 27-28.

“identidad”, lejos de aquello por lo que somos como personas.

En cuanto a los debates contemporáneos sobre la transición de varón a mujer y en sentido contrario, Balbour declara que Tomás podría conjeturar que la sensación de pertenecer al otro género se encuentra en *su experiencia anterior*. El varón nacido como macho, digamos, está persuadido de que es una mujer. Habría que preguntarse dónde en el compuesto de cuerpo y alma del varón mutado a mujer se encuentra una propensión contraria a su sexo. Pero esta inclinación no debe ser atribuida solamente al cuerpo, dado que el varón sea “biológicamente” masculino. Hay que buscar tal inclinación más bien en una especie de impresión sensitiva que afecta a la fantasía y a la memoria. De este modo según Balbour la “genualidad” no se origina en el alma sino “indirectamente” a partir del cuerpo.

William Newton en contra de John Finley

Examinemos ahora la controversia acerca del sitio de la diferencia entre el varón y la mujer *dentro* de la escuela escolástica, ¿la diferencia está en el cuerpo o en el alma? De una manera diferente a la de los tomistas Balbour, Berdford y Eberl, e incluso en contra del mismo Tomás, John Finley¹⁵ es de la opinión de que la distinción tiene más

¹⁵ John Finley recibió el doctorado en Filosofía en la Universidad de Dallas; dirigió Valor Institute (California), enseñó filosofía en el Seminario Kenrick-Glennon (St. Louis) y en el Thomas Aquinas College (California), es profesor ayudante en el Instituto Aquinas Institute, Blackfriars Hall, de la Universidad de Oxford. Recibió los títulos de Magíster y Doctor en la Universidad de Dallas. “The Metaphysics of Gender: A Thomistic Approach”, *The Thomist: A*

fundamento en el *alma* que en el cuerpo. Esta tesis parece apoyar de alguna manera a la posición “genua”.

Pero en contra de esta tesis, William Newton¹⁶ defendió a Tomás, que sostuvo que el sexo se sigue más del principio material en el hombre, es decir de su cuerpo, que de su alma. Newton considera que la opinión de Finley es indefendible porque no concuerda con los siguientes cuatro hechos:

- 1) con el caso de personas nacidas entre dos sexos,
- 2) con la cirugía de reasignación de sexo,
- 3) con la formación física de las diferencias sexuales,
- 4) con la unidad de sexo fundada en la única especie humana.

Echemos un vistazo a los casos dos y cuatro. Newton entiende a Tomás en este sentido: en el alma hay una potencia generativa determinada por la materia. A ella está unida el alma, la cual ha de ser exprimida como macho o hembra.

Newton atiende a dos sitios de santo Tomás (los cuales vimos arriba y sobre los que Finley hizo comentarios

Speculative Quarterly Review, The Catholic University of America Press, 79, 4, October 2015: pp. 585-614; Cf.: <https://www.thomasaquinas.edu/alumni/faith-action-blog/alumnus-scholarpublishes-much-needed-book-sexual-identity>.

¹⁶ William Newton, “Why Aquinas’s Metaphysics of Gender Is Fundamentally Correct: A Response to John Finley (the Linacre Quarterly) <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7273633/>. El inglés Dr. William Newton, es profesor de teología en la Universidad Franciscana de Steubenville, Ohio. Enseñó Teología en el Instituto Teológico Internacional en Trumau, Austria, así como en el Instituto Maryvale, de Birmingham y en el Instituto Santo Tomás, de España. Tiene títulos del Instituto Juan Pablo II, de Lovaina, y del Instituto Teológico Internacional.

en otro sentido),¹⁷ en los que el santo aseveró que el sexo es un accidente inseparable del individuo y que sigue a la materia. El sexo es el único ejemplo [que da Tomás] de tal accidente.

Tomás ofreció tres razones por las que es la materia lo que determina el sexo: 1) si en el feto se generará una niña o un niño se debe a la simente; 2) si el sexo fuera consecuencia de la forma sustancial o de una forma accidental en el alma, entonces el varón y la mujer serían de diferentes especies¹⁸; 3) el sexo, en cuanto pertenece al individuo, sigue más a la materia que al alma¹⁹.

Finley rechaza la segunda razón, cuya negación parece asumir como apoyo a su tesis, que la potencia generativa es “co-potencia” (de varón y de mujer). Newton rechaza la noción presentada por Finley del “alma femenina o masculina”, aunque asume la noción de alma feminizada o masculinizada por la materia a la que informa.

Por reconocer dos almas, la masculina y la femenina, Finley contradice la objeción de Tomás según la cual tal tesis implica que hay dos especies humanas; una para los varones y otra para las mujeres. Sin embargo, el alma, según Newton, es en sí misma “neutral” y se vuelve masculina o femenina en cuanto es informada por la materia del cuerpo.

¹⁷ *Cuestiones disputadas sobre el alma*, a. 12, ad 7, *Sobre el ente y la esencia*, 7, n. 105.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, X, lección 11.

¹⁹ Respectivamente: *Suma de Teología*, I, q. 92, a. 1, ad 1, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 10, lección 11, *Suma de Teología*, I, q. 3, a. 3.

En otras palabras, según Finley hay dos potencias generativas, la masculina y la femenina, ya que ambas se alinean al cigoto (el óvulo fecundado por el espermatozoide) de tal manera que el fin *último* de ambas es la generación de un *hombre en cuanto tal*. Ellas no difieren entre sí, por lo que en absoluto acarrearán dos especies. Pero Newton concibe que las dos potencias generativas son diversas, porque sus fines *próximos* son diversos y se alinean sólo a los gametos (las células que son óvulos o espermatozoides).

Finley y Newton hacia el fin de sus artículos hablan también de las intervenciones quirúrgicas destinadas a la reasignación de sexo. Aquél opina que el resultado de tal operación no es un individuo mudado a otro sexo sino un individuo que no es de *ninguno* de los sexos.

Por otra parte, Newton se pregunta si mediante alguna operación se puede lograr que los órganos sexuales produzcan gametos de *otro* sexo. He aquí un ejemplo (ficticio, pero posible): usar células pluripotentes de la mujer para formar testículos capaces de producir espermatozoides, después de trasplantar los testículos en la mujer para que pueda producir espermatozoides que sean de la propia mujer. Pero a pesar de esto, Newton niega que esta mujer sea un varón, porque ella *adquirió* la potencia de producir espermatozoides. Por el contrario, para que ella fuera realmente un varón, sería necesario que tal potencia fuera causada por una *entelequia interna*²⁰. La palabra “varón” en este caso es ambigua y no denomina al varón en el sentido admitido de modo “acostumbrado”.

²⁰ NdT: *Entelequia* es una transliteración del griego ἐντελέχεια, término inventado por Aristóteles y que sólo puede plasmarse en español en *entelequia* o traducirse de modo ineficiente por *esencia*, *energía*, *fuerza interna* o *principio activo*. Hace referencia a la interioridad y originalidad natural de tal capacidad respecto a un fin.

Newton resume su escrito con dos conclusiones:

- 1) la potencia de generación como tal radica en el alma, pero se determina si se actualiza de modo masculino o de modo femenino por la materia con la que el alma se une y también por procesos materiales.
- 2) la otra opinión, que el sexo sigue principalmente al alma, contradice tanto a la formación sexual como a la unión de mujer y varón como dos expresiones de la única especie humana.

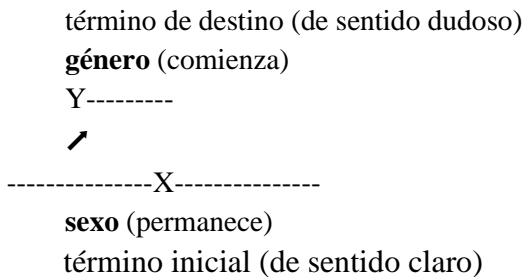
Últimas palabras

¿Qué nos queda, en fin, por decir? Por más que los expertos especulen sobre los detalles de la cuestión, ésta me parece que es la cuestión decisiva: si en verdad puede un hombre cambiar a ser una mujer, o una mujer realmente devenir en un varón. Porque si la mutación es “verdadera”, la antropología tal como la hemos recibido hasta ahora queda por completo trastornada (junto con sus estructuras sociales y morales); pero si en cambio no lo es, la antropología quedará incólume.

Ahora bien, si la transición es verdadera o no, depende del sentido del *segundo* vocablo “mujer” (en la oración “el varón se hace *mujer*”) y del *segundo* sentido del vocablo “varón” (en “la mujer se hace *varón*”). De hecho, los significados *sexuales* del primer “varón” y de la primera “mujer” son suficientemente claros. Toda la dificultad, expresada en otras palabras, no concierne al término inicial de la relación de cambiar (del hacerse), sino que concierne al término *de destino*.

El “sexo” se asocia a los términos *iniciales* y se tiene por los cromosomas materiales; en cambio el “género” (*género/gênero/gender*) se asocia a los términos *de destino*, y corresponde mucho más a la “cultura”, es decir, a las maneras sociales de pensar y actuar. Ésta es la razón por la cual no ha sido posible definir lo “genual” exactamente, de una manera aceptada por todos.

Por consiguiente, puede representarse así la relación entre cualquiera de los términos “iniciales” (los primeros) y los “de destino” (los segundos):



Por lo que es evidente que toda la dificultad radica en Y.

En este asunto santo Tomás hablaba solo “de un modo sexual” (no “genual”), y es claro por sus consideraciones que consintieron con él cuatro de cinco tomistas. El otro tomista dijo que la diferencia entre varón y mujer sigue más bien a “las almas masculinas y femeninas”. Sin embargo, en ningún caso se da una transición al otro sexo, dado que es claro que ni el cuerpo ni al alma pueden ser mutados.

Bibliografía

FESER, Edward, *La última superstición. Una refutación del nuevo ateísmo*. Ediciones Cor Iesu, Toledo, 2022, 401 pp. Traducción de David de Andrés Mendiguren. ISBN: 978-84-18467-23-3

En la primera década del siglo XXI surgió un movimiento llamado *Nuevo ateísmo* (*New Atheism*), liderado por Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens y Sam Harris, el cual se distinguía del ateísmo precedente en su marcada militancia contra la religión, a la que calificaban como superstición y la raíz de todos los males (título de un documental dirigido por Dawkins). Si bien este movimiento ha ido en decadencia en los últimos años, sus consecuencias aún se sienten en la actualidad y las obras de los autores implicados siguen siendo de referencia para el ateísmo militante contemporáneo.

Una de las características del nuevo ateísmo era su afán de polemizar con la religión, recurriendo muchas veces a la caricaturización y burla frente a sus oponentes religiosos. Hacía falta una respuesta contundente a dicho ataque, un contraataque que, sin temor a utilizar un tono polémico y fuerte, pero sin sacrificar rigor académico, se enfrentase a la embestida atea. Entra Edward Feser. Su obra *La última superstición* ofrece una impresionante respuesta al movimiento del nuevo ateísmo, posiblemente la más polémica hasta la fecha y, quizás también, la más profunda, pues su argumentación está dirigida directamente a las raíces metafísicas del problema.

En su epígrafe, Feser cita la siguiente sentencia de Tomás de Aquino (parafraseando a Aristóteles): “Un pequeño error en el principio es grande al final”. Este “pequeño error” es precisamente la tesis del libro: “*abandonar el aristotelismo, como hicieron los fundadores*

de la filosofía moderna, ha sido el mayor error jamás cometido en toda la historia del pensamiento occidental” (91). Feser deja en claro desde el inicio de su obra que el nuevo ateísmo, secularista, naturalista y científicista, se equivoca al pensar que la ciencia está enfrentada con la religión, y que, por el contrario, el conflicto es entre dos metafísicas distintas: la metafísica clásica de Platón, Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino, contra la metafísica moderna de Descartes, Locke, Hume y Kant.

Dividido en seis capítulos y un prefacio, el libro empieza contextualizando y describiendo al *Nuevo ateísmo*, con especial énfasis en los prejuicios que éstos nuevos ateos tienen frente a la religión, así como su desconocimiento de la filosofía clásica y tradicional que ha fundamentado todo occidente por siglos. En el prefacio, Feser menciona que “es necesario enfrentar la demencia libertina y antirreligiosa del momento... [no con] burdo populismo ni estrategias políticas a corto plazo, sino reconsiderar las cuestiones a partir de los primeros principios” (14). Por otra parte, en el capítulo 1, *Mala religión*, Feser acusa a los secularistas de vanagloriarse “de supuestamente saber más y ser más razonables,... [condenando] a los creyentes con docta ignorancia de lo que de hecho piensan... sin aplicarse a ellos los criterios con los que juzgan sus propias ideas” (31), agregando en otra parte: “De algún modo,... Dennett, como el resto de pesos pluma del «Nuevo Ateísmo», consiguió transformar su terriblemente escaso conocimiento de religión en una reputación de pensamiento secularista serio” (134).

El capítulo dos, *Griegos que traen regalos*, es un verdadero *tour de force* en historia de la filosofía clásica, empezando con los presocráticos, especialmente con el problema del cambio y de la unidad y multiplicidad, entre la propuesta de Parménides y Heráclito. Expone la

metafísica platónica en pocas páginas, con claridad y rigor envidiables, partiendo de su teoría de las formas y llegando a sus consecuencias normativas. Luego, antes de pasar al plato fuerte que es Aristóteles, dedica unas breves páginas al *problema de los universales*, exponiendo las posturas realistas, conceptualista y nominalista, argumentando a favor de la realidad de los universales y las dificultades de las otras propuestas (75-89). Por último, expone magistralmente las líneas fundamentales de la metafísica aristotélica, con especial énfasis en la teoría del acto y la potencia, y cómo esta distinción es nuclear para entender el edificio metafísico del estagirita: el hilemorfismo o teoría de la forma y la materia como casos particulares de acto y potencia, y la teoría de las cuatro causas, entendida también desde el acto y la potencia. Es también importante la refutación de la crítica de Hume a la causalidad, así como su defensa de la teleología o causalidad final (sobre la cual volverá en el último capítulo).

En el capítulo tres, *Poniéndonos medievales*, Feser desarrolla algunos argumentos que prueban la existencia de Dios. Aquí, los esfuerzos empleados en el capítulo anterior para comprender la metafísica clásica empiezan a rendir frutos, pues su profundización nos lleva necesariamente a la existencia de Dios. En palabras de Feser: “una vez haces esta simple distinción entre actualidad y potencialidad, estás a medio camino de ver que *hay* y *necesariamente debe haber un Dios*” (95). Pero antes, Feser se detiene un momento para aclarar “Lo que Aquino no dijo”, para evitar los tópicos y caricaturizaciones que hacen los nuevos ateos, como confundir demostración metafísica con hipótesis científica, o confundir la demostración aristotélica con una argumentación sobre origen del universo o *Big Bang*, o pensar que la quinta vía tomista es el argumento del *diseño inteligente* de William Paley. Especialmente importante son

las razones que muestran por qué los argumentos clásicos de la existencia de Dios no están sujetos a la crítica del “Dios tapa-agujeros” (*God of the gaps*).

Siguiendo con el capítulo tres, Feser desarrolla tres argumentos sobre la existencia de Dios, a saber, los argumentos del *Motor inmóvil*, la *Causa primera*, y la *Inteligencia suprema*. En el primer argumento, Feser desarrolla una distinción aristotélica que ha sido bastante tratada en la escolástica posterior: la distinción entre series causales “esencialmente ordenadas” y series causales “accidentalmente ordenadas” (o series causales *per se* y *per accidens*). Esta diferencia entre series causales es crucial para los argumentos, pues su poder probatorio se debe, en parte, a que las series causales *per se* no pueden ser infinitas. Todas las pruebas concluyen en la existencia de “un ente descriptible en términos filosóficos como «Actualidad Pura»” (158) y que, por características deducibles a partir de su pura actualidad, es lo que todos llamamos Dios. Sobre este punto, Dawkins afirma que no hay “absolutamente ninguna razón” para pensar que el Motor inmóvil, la Causa primera, es Dios; a lo que Feser responde: “Tal vez [Dawkins] quería decir «absolutamente ninguna razón además de los muchos millares de páginas de argumentación filosófica detallada producidas a lo largo de los siglos por pensadores de genio que llevan a esta conclusión y las cuales no me tomaré el esfuerzo de intentar responder». Se le resbaló el bolígrafo, tal vez” (158).

El capítulo cuatro, *Destreza escolástica*, Feser empieza a aplicar las categorías metafísicas a otras cuestiones altamente debatidas en la actualidad: la existencia del alma y su inmortalidad, la teoría de la ley natural, la existencia del mal y la relación entre razón y fe. Sobre la existencia del alma, Feser muestra cómo ésta se desprende de la distinción entre forma y materia, siendo ésta la forma

sustancial de un cuerpo. Remarca que el alma no debe entenderse como “algún tipo de objeto fantasmagórico... como en las películas” (192), y que “Tomás de Aquino y otros pensadores escolásticos...no están postulando “una «hipótesis explicativa», y... no creen en ningún «ectoplasma»” (198), como suele caricaturizar Dennett. Al contrario, su existencia e inmaterialidad se desprende de una rigurosa demostración metafísica, pues «dados ciertos hechos objetivos sobre los universales y nuestros pensamientos sobre ellos; es *conceptualmente imposible* (no meramente improbable) que el intelecto sea material, independientemente de cualquier otro dato sobre él.» (199).

Sobre la *teoría de la ley natural*, Feser desarrolla las consecuencias normativas de tener una naturaleza, esencia o, simplemente, una forma sustancial, pues ésta nos proporciona ciertos fines objetivos a los cuales estamos naturalmente inclinados. Además de mostrar la objetividad del bien, y que éste no es una simple valoración subjetiva, desarrolla el por qué existe el *deber* de perseguir el bien y evitar el mal, dada nuestra naturaleza racional. Con esto, Feser da una poderosa respuesta a la *falacia naturalista* de Hume. En este punto, Feser abraza la interpretación aristotélico-tomista *tradicional* y no la *nueva* teoría de la ley natural de autores como John Finnis, Joseph Boyle o Robert P. George, mostrando la fuerza que la interpretación clásica aún posee. El lector agradecerá que Feser utiliza como ejemplo la ética sexual como caso de estudio para la ley natural, pues ofrece una defensa de la moral tradicional frente a los ataques de ciertos sectores secularistas promotores del matrimonio homosexual o la anticoncepción.

El capítulo cinco, *La deriva de los modernos*, Feser nos proporciona una breve historia del inicio de la metafísica moderna, desde Escoto y Ockham, y ofrece una lectura de

por qué la metafísica moderna fue adoptada por distintos círculos de pensamiento. En esto, sigue de cerca las líneas maestras de la clásica obra de E. A. Burt *Los Fundamentos Metafísicos de la Ciencia Moderna*, así como de intérpretes contemporáneos. Feser nos dice que es falso que la ciencia moderna haya refutado al aristotelismo, y que el rechazo del mismo se debió a objetivos de otra índole. De hecho, “fue el deseo de impulsar el proyecto [moderno], y no una refutación real de Aristóteles, lo que apartó a los pensadores de su metafísica” (269). En este capítulo, Feser sintetiza la metafísica moderna, la cual rechaza las causas formales y finales, admitiendo sólo (algún tipo de) causas materiales y eficientes, caracterizando la materia solo en términos matematizables, rechazando poderes causales, etc. (273-274); básicamente una metafísica materialista y mecanicista. Quizás lo más interesante del capítulo el desarrollo que hace Feser de la metafísica moderna y los problemas a los que nos lleva: el problema mente-cuerpo, el problema del escepticismo, el problema de la inducción, el problema de la identidad persona, etc. La metafísica moderna es, como dice Feser, un verdadero “ácido universal” (302).

El capítulo sexto, *La venganza de Aristóteles*, toma su título de un importante artículo del filósofo James Ross, *The Fate of the Analysts: Aristotle's Revenge*¹, y que, a la par, a servido de título a otro libro de Feser sobre filosofía de la naturaleza, *Aristotle's Revenge: The Foundations of*

¹ James Ross, «The Fate of the Analysis: Aristotle's Revenge». *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 64, (1990): 51-74.

*Physical and Biological Sciences*², cuyo subtítulo es un tributo a la obra de Burt. Volviendo sobre el capítulo, Feser desarrolla *in extenso* una defensa de la teleología o causalidad final, tanto en la filosofía de la mente como en el mundo natural. Argumenta que la *intencionalidad* es lo más característico de lo mental y que es irreducible en términos de una concepción mecanicista del mundo físico (357). Reduce al absurdo las propuestas del materialismo eliminativo, pero también argumenta en contra de una concepción funcionalista y computacionalista de la mente (362-369). Por último, muestra como la teleología no sólo se da en lo mental, sino en el mundo natural, tanto en lo biológico como en lo inorgánico.

El libro de Feser es un gran y largo argumento a favor de la metafísica clásica y en contra de la metafísica moderna. No sólo está bien argumentado, sino que logra algo que otros libros de filosofía no consiguen, a saber, es un libro bastante entretenido. Si bien su humor no necesariamente será del gusto de todos, no deja de ser un rasgo positivo de la obra. Por otra parte, su tono polémico puede herir algunas susceptibilidades, pero dado el contexto y la forma de ataque del nuevo ateísmo, estos autores “se lo han estado buscando”³. Sin embargo, a quienes les gusta polemizar, como es mi caso, el estilo de Feser será de su agrado.

Por otra parte, la traducción del texto está cuidadosamente elaborada, se nota incluso en el esfuerzo de hacer comprensibles algunas referencias dando contexto a

² Edward Feser, *Aristotle's Revenge: The Foundations of Physical and Biological Sciences* (Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2019)

³ Expresión que utiliza Feser en defensa del tono polémico. Edward Feser, «Tone deaf». *Blog de Edward Feser*, 25 de febrero de 2009, <https://edwardfeser.blogspot.com/2009/02/tone-deaf.html>

pie de página o haciendo algunos ajustes para el lector hispanohablante. Si bien algunas partes se entienden mejor en el original en inglés, en general el resultado es efectivo. Se agradece también que las citas estén a pie de página, a diferencia del original inglés, que están al final del libro, pues permite ver otros comentarios de Feser y obras de referencia para profundizar. Sobre esto, es de destacar el rescate que hace Feser de obras de escolásticos del siglo XX, como Reginald Garrigou-Lagrange, R. P. Phillips, Michael Cronin, Celestine Bittle, entre otros, y la introducción a otros contemporáneos como David Oderberg o John Haldane.

Un aspecto que podría criticarse de esta obra es no haber tocado el tema de la *sustancia*. Si bien la entiende como un compuesto hilemórfico, no la desarrolla como *aquello a cuya naturaleza le compete ser en sí y no en otro*. Esto es curioso, sobre todo por tratarse de una defensa de la metafísica clásica. Sin embargo, es una omisión disculpable dada la cantidad de temas que el libro aborda y, además, es un punto que Feser desarrolla a profundidad en *Scholastic Metaphysics*⁴, lo cual queda como tarea pendiente al lector de esta obra. Un segundo punto que puede ser criticable es la posible asimilación del argumento de la *Causa primera* en el tipo de argumentación que desarrolla Tomás de Aquino en la tercera vía o argumento de la contingencia, o en el argumento que aparece en *De ente et essentia*⁵. Esta

⁴ Edward Feser, *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction* (Heusenstamm: Editiones Scholasticae, 2014)

⁵ Véase Gaven Kerr, *Aquinas's Way to God: The Proof in De Ente et Essentia* (Oxford: Oxford University Press, 2015)

dificultad interpretativa se encuentra en otros lugares⁶, en donde también realiza una lectura del argumento del movimiento desde la perspectiva de la existencia. Parece que esta forma de interpretación de las cinco vías la toma de Étienne Gilson y Joseph Owens⁷; haciendo una defensa de la misma en su libro *Aquinas*⁸.

Este libro es, en mi opinión, un gran aporte a la filosofía en español. A pesar de su tono polémico, es una obra de gran rigor académico y una defensa actualizada de la metafísica clásica. Además, la obra de Feser es relevante en los círculos aristotélicos y tomistas anglosajones, siendo ésta una esperada traducción de su trabajo al español. De hecho, el original en inglés *The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism* (St. Augustine's Press 2008), ya había sido traducida al alemán (Editiones Scholasticae 2012), portugués (Edições Cristo Rei 2016), y francés (Campagne Québec-Vie 2020). Esperemos que la editorial Cor Iesu se anime a seguir traduciendo la obra de Feser, siendo mi sugerencia traducir su libro *Aquinas*, *Scholastic Metaphysics* o su monumental *Aristotle's Revenge*.

GONZALO FLORES-CASTRO

⁶ Edward Feser, Existential Inertia and the Five Ways. *American Catholic Philosophical Quarterly* 85, 2, (2011): 237-267; y Edward Feser, *Five Proofs of the Existence of God* (San Francisco: Ignatius Press, 2017)

⁷ Gilson se retracta de dicha interpretación en la sexta edición de *El tomismo*. Para un estudio crítico de esta interpretación, véase Lawrence Dewan, *Lecciones de Metafísica II: Teología Natural (Sobre la existencia de Dios)* (Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2012); y Thomas C. O'Brien, *Metaphysics and the Existence of God* (Tacoma: Cluny Media, 2017)

⁸ Edward Feser, *Aquinas* (Oxford: Oneworld Publications, 2009)

Índice

Índice del Volumen LXXIX

Fascículo 253

ARTÍCULOS

ANDRÉS BUDEGUER. La concepción agustiniana del tiempo en <i>Confesiones XI</i>	5
SANTIAGO DÍAS LOURENCO. La incomunicabilidad en el debate medieval: Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino y Duns Scoto	41
JUAN IGNACIO FERNÁNDEZ RUIZ. Paternidad, filiación y hogar en la interioridad humana según Santo Tomás	82
DANIEL ALEJANDRO HERRERA. El estatuto del ser humano en estado terminal	113
WALTER REDMOND. <i>Transitus in alterum sexum: Thomas Aquinas quidamque thomistae</i>	179
WALTER REDMOND. Cambio hacia otro sexo: Tomás de Aquino y algunos tomistas	197

BIBLIOGRAFÍA

EDWAR FESER. La última superstición. Una refutación del nuevo ateísmo (por Gonzalo Flores-Castro)	219
---	-----

Revista Sapientia
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina



PERFIL Y LÍNEA EDITORIAL

Sapientia es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. La publicación se desenvuelve en el campo de la filosofía, tanto teórica como práctica. Está dirigida a investigadores y profesores del ámbito académico. Las principales temáticas desarrolladas corresponden a la filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, aunque se incluyen artículos teológicos y de historia de la filosofía. Si bien su contenido pretende inscribirse dentro de la tradición tomista, impronta de su perfil fundacional, *Sapientia* también se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con su espíritu, sin otro compromiso que el servicio a la verdad.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

I. Normativas generales de publicación

1. Los trabajos deberán ser originales, de alta calidad científica, guardando el rigor metodológico en la investigación, en idiomas: español, inglés, francés, alemán, italiano o portugués.
2. Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Sapientia*, tanto artículos como notas y comentarios o reseñas, deben ser completamente inéditos. Durante el proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez que los textos hayan sido publicados, los autores podrán hacer uso de ellos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en *Sapientia*.
3. Los trabajos deben ser enviados a través de nuestro sistema de Publicación de Acceso Abierto (OJS), donde cada autor generará un usuario y subirá su artículo siguiendo las indicaciones de la plataforma que puede encontrarse en nuestro sitio web institucional (www.uca.edu.ar), dentro del menú de Bibliotecas > Acceso a recursos > Portal de revistas UCA.

Nota: *Por el momento, los artículos deben ser enviados por correo electrónico a Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. El artículo será adjuntado en formato Word junto a una versión en PDF. Adjuntar un CV en el que se explicita una dirección de email para futuros contactos y la Institución de filiación académica.*

4. Los autores de los textos incluidos en *Sapientia* son plenamente responsables de su contenido y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su currículum vitae.
5. Para los trabajos destinados a la sección "Artículos", ha de enviarse un resumen y un abstract de entre 150 y 250 palabras de extensión cada uno, uno en español y otro en inglés.
 - 5a. Además se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5. Dichas palabras clave se colocarán al final del resumen, separadas por guiones y sin mayúsculas, excepción hecha de los nombres propios.
 - 5b. Se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de *keywords*, también en minúsculas y separadas por guiones.
 - 5c. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, *abstract*, *keywords*.

6. Todo trabajo debe ir precedido de su correspondiente título. En el caso de los subtítulos, estos deberán enumerarse en negrita (1, 2, 3, etc.). Las subdivisiones siguientes deberán estar ordenadas alfabéticamente, a saber, a, b, c, también en negrita. Tanto título y subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica) sin subrayado.
7. Para todas las referencias, citas y cuestiones de estilo, nuestra Revista se rige por las normas de Chicago Deusto. Para enviar la propuesta, los autores descargarán el documento que sirve de plantilla de la página web de la revista y adjuntarán su escrito siguiendo los estilos y pautas allí establecidos. Algunos puntos esenciales para tener en cuenta:
 - 7a. Las comillas que se deberán utilizar son las denominadas "comillas altas" (ítem 6.105 del manual Chicago Deusto). Las citas intertextuales en el cuerpo del texto deben ir entre comillas.
 - 7b. Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse entre comillas y en itálica.
 - 7c. Las citas de caja menor deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11, con un margen izquierdo tabulado de 1,25 cms.
 - 7d. Para los términos del texto que estén en un idioma diferente al original del artículo se debe utilizar letra itálica.
 - 7e. Las citas a pie de página en idioma distinto del español deben hacerse entre comillas y en itálica. Las citas a pie de página que se encuentren en español deberán hacerse entre comillas y en redonda (sin itálica).
8. Cada artículo será elevado a la consideración y evaluación de dos árbitros anónimos externos a la revista. En el caso de no llegar a un acuerdo se recurrirá a una tercera opinión para dirimir la cuestión. La revista se reserva el derecho de no publicar aquellos artículos que no cumplan con las exigencias mínimas de publicación sin mediar el proceso de arbitraje. En un plazo de dos meses, como máximo, el Editor notificará al autor el dictamen respectivo en base a los informes recibidos. En caso de ser favorable el dictamen, se comunicará la fecha de publicación estimada para el artículo.
9. Fecha de presentación de los trabajos: para el primer fascículo del año la última fecha de entrega a la redacción es el 30 de abril y para el segundo fascículo el 30 de septiembre de cada año.
10. Los árbitros o evaluadores externos recibirán los artículos sin la identificación de su autor, para de este modo mantener la objetividad respecto de los autores.
11. Con el fin de evitar conflictos de intereses, es deseable que las recensiones no sean hechas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o tesina o de un miembro del mismo grupo de investigación o estudios.

II. Secciones de la revista.

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 12.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. *Notas y Comentarios*: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. *Bibliografía*: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión, en formato Word, letra 12, interlineado de 1,5. El título del libro debe ir en itálica, el nombre del autor y el resto de la información en letra recta.

PUBLISHING GUIDELINES

Sapientia is a periodical Journal edited every six months by the Department of Philosophy and Language in the Pontifical Argentine Catholic University *Santa María de los Buenos Aires*. This Journal is devoted to philosophical matters, both theoretical and empirical issues. It is aimed to researchers and professors in the academic context. The main topics focus in the area of medieval, modern and contemporary philosophy. Nevertheless, articles about theology and history of the philosophy are also included. Although the Journal has been inspired by an Aristotelian-Tomist philosophy, inspired by its founder, this Journal is open to any other theories and ideas to enter in dialogue with the spirit of Sapientia.

PUBLISHING RULES

I. General guidelines.

1. The works must be original, of high scholar quality, keeping the methodological rigor in the investigation, in languages: Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese.
2. All the writings that are sent for publication in Sapientia, both articles and notes and comments or reviews, must be completely unpublished. During the evaluation or editing process, they should not be referred to any other publication. Once the texts have been published, the authors will be able to make use of them with complete freedom, although always citing their original publication in Sapientia.
3. Papers must be submitted through our Open Access Publication system (OJS), where each author will generate a user and upload their article following the indications of the platform that can be found on our institutional website (www.uca.edu.ar), in the Libraries menu> Access to resources> Portal of UCA magazines.

Note: For the time being, articles should be sent by email to Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. The article will be attached in Word format together with a PDF version. Add a CV (in which an email address is to be specified for future contacts), and the Institution of academic affiliation.
4. The authors of the texts included in Sapientia are fully responsible for their content and for all bibliographic references and citations. Authors must attach their curriculum vitae.
5. For papers destined to the "Articles" section, a summary and an abstract of between 150 and 250 words in length each must be sent, one in Spanish and one in English.
 - 5a. In addition, those that are considered keywords of the work will be recorded in a number not greater than 5. Said keywords will be placed at the end of the abstract, separated by hyphens and without capital letters, except for the proper names.
 - 5b. The 5 keywords will be translated into English under the keywords label, also in lowercase and separated by hyphens.
 - 5c. The order of presentation, therefore, will be of summary, keywords, abstract, keywords.
6. All work must be preceded by its corresponding title. In the case of subtitles, these should be listed in bold (1, 2, 3, etc.). The following subdivisions must be arranged alphabetically, namely a, b, c, also in bold. Both title and subtitles and subdivisions must be written in straight letters (not italics or italics) without underlining.
7. For all references, citations and matters of style, our Magazine is governed by the Chicago Deusto rules. To send the proposal, the authors will download the document that serves as a template for the journal's

website and will attach their writing following the styles and guidelines established there. Some essential points to keep in mind:

- 7a. The quotation marks to be used are the so-called "high quotation marks" (item 6.105 of the Chicago Deusto manual). Intertextual citations in the body of the text must be enclosed in quotation marks.
 - 7b. If the citations are in a language other than Spanish, they must be in quotation marks and in italics.
 - 7c. Small box citations must be without quotation marks and in Times New Roman 11 font, with a tabulated left margin of 1.25 cm.
 - 7d. For the terms of the text that are in a language other than the original of the article, italics must be used.
 - 7e. Citations at the foot of the page in a language other than Spanish must be placed in quotation marks and in italics. The citations at the foot of the page that are in Spanish must be in quotation marks and in round form (without italics).
8. Each article will be submitted for the consideration and evaluation of two anonymous referees outside the journal. In the case of not reaching an agreement, a third opinion will be used to settle the matter. The journal reserves the right not to publish those articles that do not meet the minimum publication requirements without mediating the arbitration process. Within a maximum period of two months, the Editor will notify the author of the respective opinion based on the reports received. If the opinion is favorable, the estimated publication date for the article will be communicated.
 9. Date of presentation of the works: for the first issue of the year the last delivery date to the drafting is April 30 and for the second issue September 30 of each year.
 10. External referees or evaluators will receive the articles without identifying their author, in order to maintain objectivity with respect to the authors.
 11. In order to avoid conflicts of interest, it is desirable that reviews are not made by people close to the author of the reviewed book or who have contributed to its design or editing. The author of a reviewed book must not have a professional background over the author of the review, as is the case of a thesis or dissertation director or a member of the same research group

II. Revista Sapientia receives manuscripts in the following sections.

1. *Articles*: no less than 6,000 words and no longer than 10,000. The Journal may decide to publish long articles in two separated numbers.

2. *Notes and comments*: brief papers that refer books or recent articles with an extension no longer than 5,000 words.

3. *References*: books recensions (no older than 3 years), with an extension no longer than 2,500 words, in a Word document, font Times New Roman and size 12, 1.5 space between lines. Title of book must be in italics. Author's name and the rest of information should be in normal style.