

Contemplata aliis tradere

Miscelánea homenaje al
profesor Juan R. Courrèges en su 75° aniversario

Oscar H. Beltrán - Héctor J. Delbosco
Juan F. Franck - Juan Pablo Roldán
(editores)

EDITORIAL DUNKEN

Buenos Aires

MMVII

esencias posibles. La empresa llega aquí a un extremo en el que Leibniz se ve obligado a buscar un contrapeso a su racionalismo esencialista en la voluntad divina. La aceptación de una libertad divina que es fundamento último sin fundamento (*Ab-Grund*) invierte la orientación fundamental del sistema y revela el fondo subyacente –coherente con su nunca abandonado luteranismo– del pensamiento de Leibniz, que es capaz de precipitarse al abismo insondable de una voluntad divina sin razón antes que someter a Dios a una necesidad metafísica.

AGUSTÍN IGNACIO ECHAVARRÍA

Universidad de Navarra

Resumen

Con el fin de evitar los extremos del arbitrarismo de Descartes y el necesitarismo de Spinoza, Leibniz desarrollará en los años posteriores a su estancia en París una metafísica en la que deberá depurar su concepción de la relación entre la armonía de las esencias posibles y la existencia, de tal manera que, a través de la idea de incompatibilidad, quede un lugar reservado a lo "meramente posible". La incapacidad de Leibniz de concebir una potencia real más allá de la mera posibilidad lógica y las sucesivas oscilaciones en su argumentación en favor ya sea de la perfección de la elección divina, ya sea de la exigencia de existencia de los posibles, lo conducirán a conclusiones paradójicas en cuanto a la manera de entender la creación y precipitarán un giro voluntarista en su visión de la libertad de Dios.

LA LEY NATURAL COMO MEMORIA DEL BIEN SEGÚN SANTO TOMÁS

Introducción

El tema de la relación entre la ley natural y la razón legisladora de Dios, siendo característico del pensamiento cristiano, tiene explícitos antecedentes en la filosofía antigua. Hay que mencionar particularmente, el ejemplo de Cicerón, que nos asombra al comienzo del primer libro *De legibus* no sólo por una muy lúcida defensa de la fundamentación de las leyes humanas en la ley natural, sino porque esta defensa está precedida por un discurso teológico en el que la ley natural es puesta en relación de dependencia con la razón divina.¹ En la medida en que este dato se olvida, se cae inevitablemente en el intento de desarrollar una moral radicalmente autónoma o simplemente en el rechazo de toda ley, identificada con una indebida heteronomía. En la *Veritatis Splendor*, Juan Pablo II nos daba desde su título mismo la clave para comprender la vida moral: la apertura a la luz de la verdad, que es Dios mismo. Notamos aquí un tono muy agustiniano, pero que es a la vez muy tomista. Ya desde el n.1, con la cita del Salmo 4, 7: "La respuesta es posible sólo gracias al esplendor de la verdad que brilla en lo más íntimo del espíritu humano, como dice el salmista: «Muchos dicen: «¿Quién nos hará ver la dicha?» ¡Alza sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor!»", la relación con el Doctor Angélico es evidente, en este mismo tema, pues este Salmo es citado constantemente por Santo Tomás para hacer referencia al origen divino de la luz natural del intelecto: "*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*". La referencia se hace completamente explícita en el n.12:

Sólo Dios puede responder a la pregunta sobre el bien porque él es el Bien. Pero Dios ya respondió a esta pregunta: lo hizo *creando al hombre y ordenándolo* a su fin con sabiduría y amor, mediante la ley inscrita en su corazón (cf. *Rm 2, 15*), la "ley natural". Ésta "no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos

¹M. T. CICERÓN, *De legibus*, I, 7, 22-23.

lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios dio esta luz y esta ley en la creación".²

Esta cita de santo Tomás es muy significativa, pues conecta la ley natural con la luz natural. A profundizar esta relación dedicaremos las próximas páginas.

1. La ley natural y la luz natural del intelecto

Santo Tomás llama generalmente ley natural a los enunciados que están contenidos en el hábito de la sindéresis.³ Podemos comparar el hábito de los primeros principios prácticos, es decir, la sindéresis, con el hábito de los primeros principios especulativos, es decir, la virtud de la *intelligentia*. Estos hábitos se dicen naturales, no porque dichos principios sean ideas innatas, sino porque la mente humana los concibe naturalmente a partir de sus primeras experiencias gracias a la luz connatural del intelecto. Es claro y explícito que la luz natural, o connatural, del alma es el intelecto agente, por lo que dice el Aquinate en *Contra gentiles*:

Que la luz inteligible connatural de nuestra alma baste para hacer la acción del intelecto agente, es patente si se considera la necesidad de afirmar un intelecto agente. [...] Pues que hay un intelecto agente se afirma para hacer los inteligibles proporcionados a nosotros. Esto no excede el modo de la luz inteligible connatural a nosotros. Por lo que nada prohíbe atribuir a la misma luz de nuestra alma la acción de nuestro intelecto agente: sobre todo porque Aristóteles compara el intelecto agente a la luz.⁴

Lo que Aristóteles llama intelecto agente no es sino la actualidad connatural del alma, en cuya raíz profundizaremos luego, que permite distinguir lo verdadero de lo falso y lo bueno de lo malo.

Decimos que la luz del intelecto agente, de la que habla Aristóteles, es impresa en nosotros inmediatamente por Dios, y según ella discernimos

² La cita es de S. Tomás de Aquino, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus. Opuscula theologica*, II, n. 1129, Ed. Tauriens. (1954), p. 245. Se citan allí también *Summa Theologica*, I-II, 91, 2 y *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1955.

³ Cfr. *Summa Theologica*, I-II, 94, 1 (La traducción de todos los textos de santo Tomás es nuestra).

⁴ *Summa Contra Gentiles*, 2, 77, 5.

lo verdadero de lo falso y lo bueno de lo malo. De esto se dice en el Salmo: *Muchos dicen, ¿quién nos mostrará los bienes? Sellada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor*, es decir, por la que se nos muestran los bienes.⁵

Por este motivo, como dice I. Andereggen, la luz connatural infundida por Dios en el alma, sello de la luz de su rostro, puede ser llamada, aún antes que los enunciados de la sindéresis, ley natural.⁶ Así lo hace santo Tomás al comenzar a tratar el tema de la ley natural:

Entre todas las criaturas, la racional está sujeta a la divina providencia de un modo más excelente, en cuanto también ella es hecha participe de la providencia, previendo para sí misma y para los otros. Por lo que en ella se participa la razón eterna, por la que tiene inclinación al acto y fin debidos. Y tal participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural. Por eso, cuando el salmista dice: *Sacrificad un sacrificio de justicia*, como si alguno preguntara cuáles son las obras de justicia, agrega: *Muchos dicen: ¿Quién nos muestra los bienes?* Y respondiendo a la pregunta, dice: *Sellada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor*; como si la luz natural de la razón, por la que discernimos qué es bueno y malo, que pertenece a la ley natural, no fuera otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros.⁷

La ley natural no es sino un aspecto de la luz natural. Es ésta en cuanto participación incoada de la providencia divina en nosotros, por la que Dios guía todas las cosas al bien. Por lo mismo, la relación de la ley natural con nuestra alma y con Dios, será la misma que hay entre el intelecto agente, el alma y Dios.

2. Luz natural y memoria

Hace unos años, el entonces Cardenal Joseph Ratzinger interpretaba el concepto escolástico de *sindéresis* desde la *anamnesis* platónica:

[...] quisiera, sin embarcarme en una disputa sobre la historia de las ideas, sustituir esta palabra problemática [sindéresis] por el más claro

⁵ *De spiritualibus creaturis*, 10.

⁶ Cfr. I. ANDEREGGEN, "La ley y la gracia según santo Tomás de Aquino", en AA.VV., *La psicología ante la gracia*, EDUCA, Buenos Aires, 1999, pp. 371-374.

⁷ *Summa Theologica*, I-II, 91, 2.

concepto platónico de *anamnesis* [...]. Con la palabra "anamnesis" expresamos aquí exactamente lo que dice San Pablo en el segundo capítulo de la *Epístola a los Romanos*: "En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia" (2, 14-15).⁸

No se trataría sin embargo del recuerdo objetivo de ideas percibidas en otra vida (como en Platón), sino de un "sentido interior". Esta *anamnesis* fundamentaría nuestro *reconocimiento* instintivo de lo verdadero y lo bueno, pues sería como un recuerdo de ellos en que consistiría la imagen de Dios en nosotros.

Eso significa que el primer *estrato*, que podemos llamar *ontológico*, del fenómeno de la *conciencia* consiste en que en nosotros se ha insertado algo así como un *recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero* (ambos son idénticos), en que existe una íntima tendencia ontológica del ser creado a imagen de Dios a promover lo conveniente a Dios. Su mismo ser está desde su origen en armonía con unas cosas y en contradicción con otras.

Esta *anamnesis* del origen, que resulta de la constitución de nuestro ser, que está hecho para Dios, no es un saber articulado conceptualmente, un tesoro de contenidos que se pudiera reclamar, sino un cierto sentido interior, una capacidad de reconocer, de suerte que el hombre interpelado por él y no escindido interiormente reconoce el eco en su interior.⁹

Esta visión de las cosas no es muy lejana de la que tiene el mismo santo Tomás, a pesar de la parcial diferencia de inspiraciones, platónico-agustiniana la de Ratzinger, aristotélico-agustiniana la del Aquinate.

Aunque generalmente santo Tomás niega que la memoria intelectual sea una potencia distinta del intelecto posible, del que sería su capacidad de retener las especies, en el Comentario a las Sentencias, admite que se la llame así. En vez del acto, la memoria tiene el *retener*.

Toda propiedad que sigue a la naturaleza del alma según su naturaleza, es llamada aquí potencia del alma, sea que se ordené o no a operar. Puesto que la naturaleza del alma es receptiva en cuanto tiene algo de

posibilidad, porque todo lo que tiene el ser de otro es posible en sí [...], y no está impresa en un órgano corporal, puesto que tiene operación separada del cuerpo, es decir el entender; se sigue de ella cierta propiedad, por la que retiene lo que se le imprime. Por eso se dice en III *De anima*, que el alma es el lugar de las especies, aunque no toda ella, sino el intelecto. Esta capacidad de retener se llama aquí potencia de la memoria.¹⁰

Ahora bien, una cosa es la memoria de las especies que se obtienen por abstracción de las cosas exteriores, y otra la *memoria sui*,¹¹ la presencia habitual de la mente a sí misma, que es presupuesto del conocimiento existencial del alma (*secundum quod habet esse in tali individuo*), y que no se obtiene por abstracción, pues la propia forma poseída inmaterialmente es innata, aun cuando ese conocimiento no se actualice sino supuesta la abstracción desde los fantasmas, porque esa conciencia existencial es concomitante al conocimiento objetivo del ente:

Nuestro intelecto no puede entender nada en acto antes de que abstraiga de los fantasmas, ni puede tener la noticia habitual de las cosas distintas de sí, que no están en sí antes de la dicha abstracción, porque las especies de los otros inteligibles no le son innatas. Pero su esencia le es innata, de tal manera que no tiene necesidad de adquirirla a partir de los fantasmas [...]; por eso la mente, antes de que abstraiga de los fantasmas, tiene su noticia habitual por la que puede percibir que ella es [*se esse*].¹²

Esta posesión inmaterial de la propia forma y ser es el modo propio de subsistir de las criaturas espirituales. Como ha demostrado ampliamente F. Canals,¹³ la subsistencia espiritual no es otra cosa que una posesión reflexiva del propio ser.

Regresar a su esencia no es otra cosa que el subsistir de una cosa en sí misma. Pues la forma, en cuanto perfecciona a la materia dándole el ser, en cierta manera se vuelca sobre sí misma; pues en cuanto tiene el ser en sí misma, vuelve sobre sí misma. Por esto, las fuerzas cognoscitivas que no son subsistentes, sino acto de algunos órganos, no se conocen

¹⁰ *In I Sententiarum*, III, 4, 1c.

¹¹ Cfr. M. F. ECHAVARRÍA, "Memoria e identidad según santo Tomás", *Sapientia*, LVII (2002), pp. 91-112.

¹² *De Veritate*, 10, 8 ad 1.

¹³ Cfr. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987.

⁸ J. RATZINGER, "Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre. Conciencia y verdad", en *Verdad, valores, poder*, Rialp, Madrid, 2005, pp. 65-66.

⁹ *Ibidem*, 67.

a sí mismas, como se ve en cada uno de los sentidos. Pero las fuerzas cognoscitivas que subsisten por sí, se conocen a sí mismas. Y por eso se dice en el libro de *Causis* que conociendo su esencia, vuelve a su esencia.¹⁴

Esta que podríamos llamar *memoria del ser* en que consiste la subsistencia espiritual es colocada explícitamente por santo Tomás como parte de la imagen de Dios en la mente:

Nuestro ser [*esse*] pertenece a la imagen de Dios, que es propia a nosotros por sobre los demás animales. Este ser nos corresponde en cuanto tenemos mente. Y por eso, esta trinidad ["ser, conocer que somos y amar ese ser conocido", como dice la objeción] es la misma que Agustín afirma en el l. IX de *Trin.*, que consiste en mente, noticia y amor.¹⁵

La mente es imagen de Dios primeramente porque subsiste inmaterialmente, lo que significa poseer el propio ser en modo íntimo y reflexivo. En esta posesión inmaterial del ser se fundamenta la posesión innata de la *notitia sui* y del *amor sui*, y la emanación de las capacidades cognoscitiva y apetitiva humanas. Y primera de todas, del intelecto agente o luz connatural del entendimiento.

Así como santo Tomás presenta como raíz del intelecto posible la potencialidad de la mente en el orden inteligible, en cuanto no posee las diferencias determinadas de las cosas, presentes en la experiencia sensitiva, también da como argumento más frecuente del fundamento del intelecto agente el modo de subsistencia inmaterial de la misma mente.¹⁶ De tal manera que la luz natural del intelecto se fundaría en este carácter íntimo que es el modo de ser de la mente, en este morar del ser en el interior de un espíritu que vuelve sobre sí mismo. Al ser la mente humana la inferior entre las criaturas espirituales, está en potencia en el género del ente inteligible. Por eso, esta posesión inmaterial del ser es imperfecta y necesita desplegarse a través de las especies abstraídas de los fantasmas. Pero esta mínima luminosidad connatural, memoria sustancial, está en la base de la capacidad abstractiva.

¹⁴ *Summa Theologica*, I, 14, 2 ad 1.

¹⁵ *Summa Theologica*, I, 93, 7 ad 1.

¹⁶ Cfr. *Summa Contra Gentiles*, 2, 77, 2; *De spiritualibus creaturis*, 10 ad 4; *Summa Theologica*, I, 79, 4 ad 4. Cfr. F. Canals, "El lumen intellectus agentis en la ontología del conocimiento de Santo Tomás", en *Cuestiones de fundamentación*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona 1981, pp. 11-40.

Aplicando esta idea al orden moral, Pieper habla de la memoria entendida como "fidelidad al ser" como requisito del ejercicio de la prudencia:

Por *memoria* (memoria) se entiende aquí algo más que la mera facultad natural, por así decirlo, del acordarse. Lo que ante todo se mienta con ella nada tiene que ver con especie alguna de entrenamiento o habilidad "mnemotécnica" para combatir el olvido. Por "buena" memoria, entendida ésta como requisito de perfección de la prudencia, no se significa otra cosa que una memoria que es "fiel al ser". [...]

(Este sentido de la memoria nos hace más comprensible la imagen de la Trinidad que ofrece San Agustín, con frecuencia mal interpretada: la memoria es para el santo la primera realidad del espíritu, a partir de la cual se originan el pensar y el querer; de esta suerte constituye un reflejo de Dios Padre, del que proceden el Verbo y el Espíritu Santo). [...]

Es fácil de ver que lo que aquí se trae entre manos es más que "psicología", pues de lo que se trata es más bien de la metafísica de la persona moral.¹⁷

Así, esa luz que casi instintivamente nos permite discernir el bien y el mal, deriva de una cierta memoria del ser, que es el modo de subsistencia propio de la mente. La verdad y el bien nos son connaturales, como el ser, y podemos discernirlos. *Ens et verum et bonum convertuntur*. Al ser, verdad y bien, corresponden el ser de la mente, noticia del ser de la mente, y amor del ser de la mente, que constituyen la memoria a partir de la cual proceden los actos de inteligencia y voluntad en los que consiste la imagen de Dios.

Ahora bien, no hay que olvidar que para santo Tomás, la mente no es imagen de Dios sólo ni principalmente porque se recuerda, entiende y ama a sí misma (actual o habitualmente), sino porque es memoria, inteligencia y voluntad de Dios.¹⁸ Hay que recordar también que, por el hecho de ser el Creador, Dios está inmediatamente presente a toda criatura, dándole el ser, manteniéndola en la existencia e iniciando su operación. Y no se debe olvidar tampoco que el alma humana es creada inmediatamente por Dios; y esto debido justamente a su modo más noble e interior de ser. No es raro por eso que Dios esté naturalmente presente a la mente de un modo más íntimo de cuanto lo está en las otras cosas. Por eso, santo Tomás llega a afirmar incluso que, en la medida en que Dios está siempre en el

¹⁷ J. PIEPER, "Prudencia", en *Las virtudes fundamentales*, Rialp - Quinto Centenario, Bogotá 1980, pp. 47-49.

¹⁸ Cfr. *Summa Theologica*, I, 93, 8.

entendimiento humano, que es reflexivo por naturaleza, de algún modo hay siempre intelección de Dios (aunque no en el sentido estricto, objetivo y locutivo del término):

Según Agustín son diferentes pensar, discernir e inteligir. Discernir es conocer una cosa por su diferencia respecto de las otras. Pensar es considerar una cosa según sus partes y propiedades; por eso pensar [*cogitare*] se dice como co-agitar. Pero inteligir no dice sino la simple intuición del intelecto de un inteligible presente. Digo, por lo tanto, que el alma no siempre piensa y discierne a Dios, ni a sí misma, porque si no, conocería naturalmente toda la naturaleza de su alma, a la que se llega a través de mucho estudio; pues para tal cognición no basta la presencia de la cosa de cualquier modo, sino que tiene que estar allí en razón de objeto, y se exige la intención del cognoscente. Pero según que inteligir no dice otra cosa que intuición, que no es nada más que la presencia de lo inteligible al intelecto de cualquier modo, así el alma siempre se inteligie a sí misma y a Dios en modo indeterminado, de lo que se sigue un cierto amor indeterminado.¹⁹

Es por este motivo que cuando escuchamos hablar de Dios, no tenemos la experiencia de descubrir algo totalmente nuevo y desconocido, sino de volver a la memoria más originaria. Cicerón mismo lo decía con estas palabras: "reconocer a Dios es como reconocer nuestro propio origen"²⁰. Éste es el fundamento, según Ratzinger, de la posibilidad de la misión: "En la *anamnesis del Creador*, que se identifica con el fundamento de nuestra existencia, descansa la posibilidad y el derecho de la actividad misionera. Se debe y se tiene que anunciar el Evangelio a los paganos porque lo están esperando secretamente".²¹

3. Razones eternas y ley eterna

Por lo dicho, la ley natural se fundamenta en última instancia en Dios, por lo mismo que su ser y su intelectualidad derivan de Él. Así lo dice el Angélico:

¹⁹ *In I Sententiarum*, III, 4, 5.

²⁰ M. T. CICERÓN, *De legibus*, I, 8, 25.

²¹ J. RATZINGER, "Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre. Conciencia y verdad", cit., p. 67.

Es necesario que por encima del alma humana haya algún intelecto, del que dependa su entender. [...] porque todo lo que corresponde a algo por participación, primero está substancialmente en otro [...]. Pero el alma humana es intelectual por participación; pues no entiende con cualquiera de sus partes, sino sólo con la parte suprema. Por lo tanto, tiene que existir algo superior al alma, que sea intelecto según toda su naturaleza, del que derive la intelectualidad del alma, y del que también dependa su entender.²²

La intelección depende de Dios porque: a) éste le da el ser y el modo de ser inmaterial, del que deriva su intelectualidad; b) Dios es causa primera del operar del intelecto; c) porque el intelecto divino es ejemplar y regla del entendimiento humano. Este último aspecto no debe ser descuidado, ya que es éste el que está especialmente conectado con la ley eterna.

Santo Tomás acepta la concepción agustiniana según la cual conocemos todas las cosas en las razones eternas, es decir, en las ideas, ejemplares o arquetipos que Dios posee de todas las cosas, el "arte eterno". Esto es así porque la luz natural de nuestro entendimiento es una participación de la luz divina, y en ella se encuentran las razones eternas. El intelecto agente no es una mera forma kantiana vacía, sino que de su consistencia deriva su poder agente; dicha consistencia es la de una luz que participa de las razones eternas: "La ley natural es así algo que está en la parte más elevada de nosotros, en el intelecto agente; el cual no es una mera luz genérica trascendental que ilumina los fantasmas. En él está la ley eterna participada, y por tanto está la realidad nuestra y la menor que nosotros en su principal consistencia".²³ Por otra parte, por sus Ideas Dios es causa de la distinción de las cosas, que conocemos a través de la experiencia. Por estos dos motivos, las razones eternas son la regla y medida de nuestro conocimiento:

Es necesario decir que el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, por cuya participación conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es otra cosa que cierta semejanza participada de la luz increada, en la que se contienen las razones eternas. Por lo que en el Salmo IV se dice: *Muchos dicen ¿Quién nos muestra los bienes? Pregunta a la que el salmista responde, diciendo: Sellada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor. Como si dijera que por la impresión de la luz divina en nosotros, se nos manifiesta todo.*²⁴

²² *De spiritualibus creaturis*, 10.

²³ I. ANDEREGGEN, "La ley y la gracia según santo Tomás de Aquino", cit., p. 357.

²⁴ *Summa Theologica*, I, 84, 5.

C. Fabro lo explicaba con estas palabras:

El intelecto humano y sus primeros principios, tanto del orden especulativo (*intellectus* propiamente dicho) como de la esfera práctica (*synderesis*), alcanzan el valor absoluto en cuanto "son participación de la luz divina en nosotros y de la ley eterna" (cfr. *Sum. Theol.*, 1^a-2^a, q. 91, aa. 2-3). S. T., para indicar esto que podría llamarse el "momento trascendente" del conocer humano, recurre también al término que tendrá fortuna en la literatura mística de *scintilla animae* (cfr. *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a.1). [...] Después, y este segundo momento sigue y cumple el primero, el intelecto en *todo* juicio de verdad no obtiene su definitiva certeza sino por virtud divina. Se está por consiguiente tanto más allá del platonismo como del aristotelismo y el último S. T. ha alcanzado una fórmula llena de significado: Dios ayuda al hombre a entender no sólo 1) en cuanto le propone los objetos o 2) le aumenta la luz de la inteligencia, sino también 3) porque la luz natural que lo hace inteligente viene de Dios "et 4) per hoc etiam quod cum Ipse sit veritas prima, a quo omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundae propositionis a primis principiis in scientiis demonstrativis, nihil intellectus certum fieri potest, nisi virtute divina, sicut nec conclusiones fiunt certae in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum" [*Comp. Theol.*, c. 219; ed. De Maria, III, p. 185. Cf. *Sum. Theol.*, 1^a, 105, 3. También *Expos. in Joan.*, c. 1, lect. 1, n^o 33, ed. R. Cai, Torino 1952: ¡texto que vale un tratado!].²⁵

Las *razones eternas*, ejemplares de todas las cosas presentes en el arte de Dios, en orden a la conducta moral son la *ley eterna*. La relación entre ley natural y ley eterna es semejante a la que hay entre la luz natural de la razón y las razones eternas.

Como en todo artifice preexiste la razón de aquellas cosas que se construyen por el arte, así también en todo gobernante tiene que preexistir la razón del orden de lo que deben hacer los que están sujetos a su gobierno. Como la razón de las cosas que se hacen por el arte se llama arte o ejemplar de las cosas hechas, así también la razón que gobierna las acciones de los súbditos, tiene razón de ley, cumplido lo que antes dijimos pertenecer a la razón de ley. Pues Dios por su sabiduría es el autor de todas las cosas, a las que se compara como el artifice a las cosas construidas, como se dijo en la primera parte. También es gobernante de todos los actos que se encuentran en cada criatura, como también se dijo en la primera parte. Por lo que, como la razón de la divina sabiduría en cuanto por ella todas las cosas son creadas, tiene razón de arte, de ejemplar o de idea; así también, la razón de la divina sabiduría que

mueve todas las cosas a su fin debido, tiene la razón de ley. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría según que es directiva de todos los actos y movimientos.²⁶

Las razones eternas son la regla última de la sabiduría. La ley eterna es la regla última del orden moral. La luz connatural de la mente es como una semejanza incoada de la sabiduría. La ley natural está inscrita en todos los corazones en la luz natural, y es reflejo de la ley eterna, que guía todas las cosas al bien.

Conclusión

La profunda concepción que el Angélico tiene de la estructura metafísica de la mente le permite comprender la coincidencia profunda entre la doctrina agustiniana de la iluminación, aplicada al ámbito moral, la doctrina también agustiniana de la memoria *sui et Dei*, la teoría aristotélica del intelecto agente y la concepción clásica de la ley natural. El modo de ser del hombre es *ser iluminado*, poseer de modo íntimo en su corazón una actualidad, que es ser, verdad y bien participados. La ley natural está inscrita en el corazón del hombre, que es radicalmente memoria del ser, de la verdad y del bien. En cuanto este ser, verdad y bien son participados, la luz natural y la ley natural, que son el "esplendor de la verdad", dependen radicalmente del mismo Ser, Bien y Verdad subsistente. Reconocer la ley natural es, al mismo tiempo que reconocer nuestra constitución más íntima, casi como recordar nuestro origen en Dios.

De esta manera santo Tomás permite romper con la dicotomía kantiana entre una moral autónoma y otra heterónoma. Ni el hombre se autoproclama legislador absoluto, ni siente la ley como un límite externo a la propia autorrealización. Al mismo tiempo que somos fieles a nuestro ser, somos fieles a nuestro origen divino. La *Veritatis splendor* (n. 41) sintetiza esta idea con la expresión "teonomía participada".²⁷

Hoy se habla mucho de la fundación de una teología y una moral "cristocéntricas". Y, aunque no siempre se ve con claridad qué se quiere decir con esto (pues, ¿no ha sido siempre la teología católica, en sus grandes representantes, cristocéntrica?), la de santo Tomás, seguramente lo es. El

²⁶ *Summa Theologica*, I-II, 93, 1.

²⁷ Cfr. S.-Th. PINCKAERS, *Para leer la Veritatis Splendor*, Rialp, Madrid 1996, p. 72.

²⁵ C. FABRO, *Breve introduzione al tomismo*, Desclée & C. - Editori Pontifici, Roma 1960, pp. 34-35.

punto que tratamos no es una excepción. La luz de nuestro entendimiento y la ley natural no son sino un sello de la luz divina en nosotros; pero más específicamente lo son de su Sabiduría, que es su Palabra, luz y gloria del Padre. La luz que ilumina nuestro espíritu, allí donde estamos de cara a Dios, no es otra cosa que el sello del rostro del Hijo en nosotros, por el cual el Padre mismo nos reconoce como hijos suyos (se trata, ciertamente, de una "apropiación"²⁸). Santo Tomás lo dice con estas hermosas palabras:

Nunca podríamos percibir al Verbo mismo y la Luz misma, sino por su participación que está en el hombre, que es la parte superior de nuestra alma, es decir la luz intelectual, de la que se dice en el Salmo IV, 7: *Sellada está sobre nosotros la luz de tu rostro*, es decir de tu Hijo, que es tu faz, por la que te manifiestas.²⁹

Por lo mismo, la ley no es, de por sí, el fruto de la introyección violenta del despotismo castrador y autoritario del padre (como piensan muchos con Freud), sino el don por parte del Padre de su imagen, por la cual nos constituye en nuestro ser, verdad y bien originales y, desde éstos, nos traza el camino para alcanzar su semejanza, que sólo se realiza plenamente y hasta un límite insospechado, por obra de la gracia.

MARTÍN F. ECHAVARRÍA

Universitat Abat Oliba CEU (Barcelona)

Resumen

La encíclica de Juan Pablo II *Veritatis Splendor* enlaza con la idea tomasiana de la ley natural como impresión de la luz divina en nosotros. Algunos autores, como J. Ratzinger, han comparado la *sinéresis* con una *anamnesis* de la verdad y del bien divino. Esta comunicación profundiza en la relación entre luz natural del intelecto, ley natural, memoria espiritual, razones eternas y ley eterna. La subsistencia espiritual puede entenderse como una especie de memoria del ser, de la verdad y del bien. De este modo de subsistir se deriva la luz intelectual connatural, raíz de la ley natural. Como esta luz intelectual, así como nuestro ser, verdad y bien, son participados, es necesario recurrir al ser, verdad y bien por esencia para alcanzar su fundamento último. Por este motivo, la ley eterna es el origen de la ley natural, así como las razones eternas son fundamento de la luz natural del entendimiento. Se evita así la dicotomía moderna entre heteronomía y autonomía, al entender que nuestra constitución íntima, a la que responde la ley natural, es participación e imagen de Dios.

²⁸ Cfr. *Summa Theologica*, I-II, 93, 1 ad 2.

²⁹ *Super Evangelium Iohannis*, I, 3, n. 101.

LA CONTRADICCIÓN Y LA DIALÉCTICA HEGELIANA EN LA CONCEPCIÓN DE ROSMINI

La radicalidad de la filosofía rosminiana responde a la búsqueda de los fundamentos últimos del conocimiento y de la realidad. Por eso, en su confrontación con muchos autores Rosmini intenta siempre llegar a las ideas madres que dan vida al resto del pensamiento. Esto es en especial evidente en el caso de Hegel, de quien discute casi exclusivamente la lógica y la dialéctica, en las cuales, como es sabido, se apoya todo el sistema hegeliano. Lo hace en varias oportunidades: en *Il Rinascimento della filosofia* (1836), en el *Saggio storico critico sulle categorie* (1846), en la *Logica* (1850-1851) y en la *Teosofia*, uno de cuyos libros está enteramente dedicado a Hegel, precisamente el titulado *La dialettica* (1846-1847).¹

Rosmini consideraba a la filosofía alemana profunda y fruto de un pueblo dado a la reflexión y a la especulación. Aprendió el idioma con dificultad, pero llegó a entenderlo correctamente y en varias obras traduce él mismo numerosos pasajes. Sin embargo, veía en sus máximos representantes vicios profundos, de consecuencias nefastas. Esos errores estaban anclados para él en una sistemática falta de análisis y en un correr a sacar conclusiones sin detenerse a examinar los conceptos y las afirmaciones realizadas. Por otra parte, al comparar la tradición filosófica italiana con la alemana, no puede dejar de advertir la madurez de aquella frente a la juventud de ésta. El siguiente pasaje refleja con claridad la opinión de Rosmini al respecto: "A la mente de Hegel falta en efecto el análisis, y éste es también el defecto de todas las filosofías de su nación, de donde nace su oscuridad. Es cierto que el ingenio germánico es naturalmente robusto, pero su cultura es demasiado prematura; está todavía envuelta en pañales. Un par de siglos de estudio no bastan para hacer analítica una nación. El precioso don de la mente italiana, sumamente clara porque sumamente

¹ Ver A. ROSMINI, *Il Rinascimento della filosofia in Italia*, Luigi Marinoni, Lodi 1910³, nn. 348-358; *Saggio storico critico sulle categorie*, ed. P. P. Ottonello (vol. 19 de la edición crítica), Città Nuova, Roma-Stresa 1997, pp. 244-260; *Logica*, ed. V. Sala (vol. 8 de la edición crítica), Città Nuova, Roma-Stresa 1984, nn. 41-53, 1092-1098, 1181-1184; *La dialettica*, en *Teosofia*, ed. P. P. Ottonello y M. A. Raschini (vols. 12-17 de la edición crítica), Città Nuova, Roma-Stresa 2000, vol. 15, pp. 241-559.