



CONOCIMIENTO y ACCIÓN

REVISTA DE HUMANIDADES

■ *Carta editorial*

ARTÍCULOS

■ **El orden del amor en La Divina Comedia**

Stefano Abbate

■ **The end of Liberalism?**

The Renaissance of the natural family?

Allan C. Carlson y Rafael Hurtado

ENSAYOS

■ **Puntos de apoyo mariológicos a la luz de algunos versos del Canto XXXIII de la Divina Comedia**

Pablo Zambruno

■ **La condición divina de la verdadera palabra en la tradición neoplatónica**

Rafael Alvira Domínguez

■ **Liberal education, personal freedom and republican government**

Walter Nicgorski

■ **La inconsistencia del mal**

Eudaldo Forment Giralte

RESEÑAS

■ **Libro: Norbert Bilbeny, “Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia”** (Madrid: Tecnos, 2015), 222 pp.

Pablo Galindo Cruz

■ **Libro: Bruna Pieri, *Narrare memoriter. Temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle ‘Confessioni’ di Agostino.***

(Bologna: Pàtron Editore, 2018) 346 pp.

Claudio Calabrese



Conocimiento y Acción es una revista electrónica arbitrada dirigida a académicos de las áreas de humanidades. Publica semestralmente artículos teóricos, ensayos y reseñas en torno a las diversas disciplinas sociales, literarias y filosóficas que contribuyan a una comprensión amplia y universal del ser humano.

Periodicidad: semestral.
ISSN: 2683-2798

Directorio

Universidad Panamericana,
Campus Aguascalientes.

**Director del Área de Humanidades,
Aguascalientes:**
Dr. Nicolás Esparza Lara

Director general (editor responsable):
Dr. Claudio Calabrese.

Director ejecutivo (editor):
Mtro. Pablo Galindo Cruz

Diseño editorial:
Mtra. Leslie Varas de Valdes Loera

Consejo Directivo

Claudio Calabrese
Pablo Galindo Cruz
Ethel Beatriz Junco
Nicolás Esparza Lara
Gustavo Esparza Urzúa
Federico Nassim Bravo Jordán
Teresa Enríquez Gómez
Rafael Hurtado Domínguez
Germán Scalzo (Universidad
Panamericana, Ciudad de México)
Stefano Santasilvia (Universidad
Autónoma de San Luis Potosí).

Consejo Asesor

Jaime Nubiola
Universidad de Navarra. España

Eudaldo Forment
Universidad de Barcelona. España

Rafael Alvira Domínguez
Universidad de Navarra. España

Fernanda Llergo Bay
Universidad Panamericana. México

Paola Delbosco
Universidad Austral / IAE Business School.
Argentina

Jesús Nieto Ibáñez
Universidad de León. España

José María Barrio Maestre
Universidad Complutense de Madrid

Isabel Cantón Mayo
Universidad de León. España

José Enrique Martínez Fernández
Universidad de León. España

Eduardo Sánchez de Alba
Universidad Panamericana. México

Walter Nicgorski
Universidad de Notre Dame. Estados Unidos

Nelu Zugravu
Universitatea "Alexandru Ioan Cuza".
Iasi, Rumania.

DERECHOS DE AUTOR Y DERECHOS

CONEXOS, año 2, No. 3, julio- diciembre 2022.

Conocimiento y acción es una publicación semestral editada por Bona Terra, A.C., Av. Josemaría Escrivá de Balaguer #101. Fracc. Villas Bonaterra. C.P. 20296 Aguascalientes, Ags. México. Teléfono (449) 910 6200 Ext. 7285, <http://revistas.up.edu.mx/cya>, cya@up.edu.mx. Editor responsable: Claudio Calabrese Ruiz. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2021-0905171011100-102. ISSN: 2683-2798. Fecha de última modificación: 7 de diciembre de 2021.

Conocimiento y Acción se encuentra en los siguientes índices:



Carta editorial

Quisiéramos ofrecer, en el contexto del presente número misceláneo, dos líneas básicas de comprensión: por un lado, un eco de la celebración, en el marco del Instituto de Humanidades, de la Jornada de Homenaje a Dante Alighieri a 700 años de su fallecimiento, celebrada de manera virtual el 8 de noviembre de 2021 (Abbate y el ordo amoris, Zambruno y el sentido de presencia de la Virgen en el Canto XXXIII de la Divina Comedia, Alvira y el núcleo fundante de la palabra en el neoplatonismo); por otro lado, la naturaleza ambivalente del adjetivo “liberal”, tal como se presenta en las expresiones “modelo liberal” (Carlson-Hurtado) y “educación liberal” (Nicgorski).

En efecto, observamos, en el primer caso, la tensiones entre la cosmovisión heredada por la ilustración y la naturaleza creada de la tradición judeo-cristiana (el resguardo de la familia como institución natural en Carlson-Hurtado); en el segundo caso, Nicgorski nos ofrece la última entrega de las lecciones que desarrolló en 2017, en la Cátedra Carlos Llano, en la que sostiene la interacción libertad, educación y gobierno de la República. En la brillante fundamentación del Dr. Nicgorski, queda claro lo que significa “Liberal education”, que tiene un tronco común con lo que, en semántica hispánica, llamamos “educación humanística” o “humanidades” (lo que resulta patente en nuestro Instituto de Humanidades). Las acepciones que la RAE ordena para “Liberal” ponen de manifiesto la riqueza y las consiguientes dificultades: 1) Generoso o que obra con liberalidad; 2) Partidario del liberalismo; 3) Perteneciente o relativo al liberalismo; 4) Que se comporta o actúa de una manera alejada de modelos estrictos o rigurosos;

5) Comprensivo, respetuoso y tolerante con las ideas y los modos de vida distintos de los propios, y con sus partidarios; 6) Dicho de una profesión: Que consiste principalmente en una actividad intelectual y requiere un título académico para su ejercicio¹.

Los aportes de Alvira y de Forment posibilitan, por distintos cauces, una comprensión de esta realidad claramente polifacética, pues la modernidad considera el binomio naturaleza - cultura, mirando a la primera desde afuera, sin sentirse en conexión con ella de algún modo. Las teorías de la Educación, que están en estrecha conexión con aquella naturaleza ajena o extraña, pondrán el acento -de manera coherente- en la construcción del conocimiento, no en su descubrimiento. Queda, sin duda, el sendero abierto para dedicar una vez más (en un tema que nunca se dirá la última palabra, sino que cada época dirá la propia) un volumen a los fundamentos de la antropología en clave cristiana y de la educabilidad humana.

En la sección de reseñas, Pablo Galindo presenta el libro Justicia compasiva, de Norbert Bilbeny y Claudio Calabrese Narrare memoriter. Temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle ‘Confessioni’ di Agostino, de Bruna Pieri. Agradecemos, como siempre, a todos los colaboradores de este número, así como a nuestros lectores y a todos quienes de diversas maneras han apoyado este esfuerzo editorial.

Claudio Calabrese y Pablo Galindo Cruz
Editores.

1. <https://dle.rae.es/liberal>



Índice

Carta editorial

ARTÍCULOS

| | |
|---|----|
| El orden del amor en La Divina Comedia Stefano Abbate | 01 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| The end of Liberalism? The Renaissance of the natural family? Allan C. Carlson y Rafael Hurtado | 11 |
|--|----|

ENSAYOS

| | |
|--|----|
| Puntos de apoyo mariológicos a la luz de algunos versos del Canto XXXIII de la Divina Comedia Pablo Zambruno | 23 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| La condición divina de la verdadera palabra en la tradición neoplatónica(Rafael Alvira Domínguez | 34 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| Liberal education, personal freedom and republican government Walter Nicgorski | 46 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| La inconsistencia del mal Eudaldo Forment Giralt | 56 |
|--|----|

RESEÑAS

| | |
|--|----|
| Libro: Norbert Bilbeny, <i>Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia</i> (Madrid: Tecnos, 2015), 222 pp. Pablo Galindo Cruz | 72 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| Libro: Bruna Pieri, <i>Narrare memoriter. Temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle 'Confessioni' di Agostino.</i> (Bologna: Pàtron Editore, 2018) 346 pp. Claudio Calabrese | 75 |
|--|----|





*El orden del amor en la
Divina Comedia*

Stefano Abbate
Universitat Abat Oliba CEU
CEU Universities
sabbate@uao.es

Resumen

A través de algunas intuiciones de Max Scheler acerca del *ordo amoris*, se aborda esta cuestión en el pensamiento de Dante Alighieri, especialmente en la *Divina Comedia*. La obra del poeta florentino se vertebra sobre la ordenación del intelecto y de la voluntad al bien del hombre, así como en la búsqueda del primer amor que mueve esta inclinación del hombre. A través de varios ejemplos tomados de la *Divina Comedia* se pretende presentar esta cuestión fundamental en la obra mayor de Dante.

Abstract

Through some of Max Scheler's intuitions about the *ordo amoris*, this question is addressed in Dante Alighieri's thought, especially in the *Divine Comedy*. The work of the Florentine poet is based on the ordination of the intellect and the will of the good of man, as well as on the search for the first love that moves this inclination of man. Through several examples taken from the *Divine Comedy*, this article addresses this fundamental question in Dante's greatest work.

I. Introducción al *ordo amoris*

La cuestión del amor en Dante es probablemente el eje vertebrador de su vivencia personal y de su recorrido intelectual. La evolución del poeta florentino acerca de esta cuestión capital abarca prácticamente toda su vida, desde los inicios en *Le Rime* y luego en la *Vita Nova* hasta la madurez de la *Commedia*.

En este recorrido, de algún modo, Beatriz es la báscula sobre la cual este amor es medido, ponderado y direccionado. La evolución de su figura corresponde a la ordenación del amor desde una cierta sensibilidad stilnovista desde *Le Rime* hasta su personificación de la Teología en la *Commedia*.

Cuando hablamos de *ordo amoris* nos tenemos que remitir a la intuición de Max Scheler que definió el *ordo amoris* como el “conocimiento del rango de todos los posibles *títulos que para ser amadas* poseen todas las cosas, según su interno y propio valor”¹. La historia de Dante en la *Divina Comedia* puede interpretarse como un restablecimiento de este orden del amor, de una escala de los seres que siendo todos dignos de ser amados, pues atraen; deben ser amados según un orden y una jerarquía en cuya cumbre se encuentra a aquel amor que mueve el mundo y las demás estrellas. En este sentido, podemos entender la razón del viaje de Dante desde su final, en la contemplación mística del motor de todos los seres vivientes y en particular de la criatura racional; que, reconociendo el bien en las cosas creadas, las ama y puede trágicamente desordenarse si no ordena este amor al principio de todo movimiento y de toda atracción. Cuando amamos las cosas las amamos porque son bellas y por esto atraen, pero también es cierto que las amamos en cuanto su bien es participación del sumo bien al cual todo se ordena.

1. Max Scheler, *Ordo amoris* (Madrid: Caparrós, 2008), 22.

Siempre Scheler nos ilumina al decir que el *ordo amoris* “es la fórmula ética fundamental según la cual existe y vive moralmente *este* sujeto”², el lugar moral alrededor del cual se formulan los juicios y brotan las acciones morales de la persona. Sería la trasposición de la frase evangélica: “donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón”³.

Este amor que estructura la vida moral del hombre puede decirse muy propiamente el “primer amor” en un doble sentido: en el ámbito axiológico por dar la forma y la orientación al amor hacia los otros bienes que se presentan; y en el ámbito temporal siendo la primera inclinación del corazón humano que tiende a la consecución del bien anhelado. Resulta por lo menos llamativo que la cuestión del primer amor aparece en un lugar aparentemente inapropiado en los versos de Dante de la *Divina Comedia*. En el frontispicio de la puerta del infierno se levanta un letrero que indica que el *primo amore* juntamente a la potestad divina y a la suma sapiencia fueron el hacedor del tremebundo lugar. Lo que aquí se quiere resaltar es cómo el amor desordenado puede ser un verdadero infierno (no solamente en la vida eterna) y puede trastocar enteramente al hombre hasta el más absurdo de los sin sentidos vitales. De hecho, no es casualidad que Scheler relacione el *ordo amoris* con la noción de destino, entendido como aquello que abarca “todo lo que *pasa* al hombre [pues son] las únicas [cosas] que *a él* podían pasarle”. Es decir, en aquello que se ama existe una realización de un cierto destino y la vida se manifiesta, así como traslación de aquellos bienes que “han atraído su amor en la primera infancia”⁴. Amar es entonces elegir un destino, reconocer un fin al cual tender y sobre esto no hay posibilidad de no elección. Así un joven Dante experimenta esta llamada en su vida a través del encuentro con Beatriz. La comprensión del encuentro con esta mujer será el punto neurálgico para la ordenación del amor. Ya en la *Vita nova* este amor es inseparable de la nobleza de ánimo y de la amabilidad⁵ pues en perfecta sintonía stilnovista “*Amore e’l cor gentil sono una cosa*”⁶. Pero, la originalidad de Dante con respecto al stilnovismo reside en la profundidad de los sentimientos que se encienden en el ánimo del poeta. No solamente el deseo y otras pasiones sensibles, sino la misma beatitud “*ché era fine di tutti li miei desiderii*”⁷. Beatriz es el signo de un milagro que, en un principio obscuro, se fue revelando paulatinamente⁸. Ella es “*venuta da cielo in terra a miracol mostrare*”⁹ y por ella “*nullo nemico mi rimanea*”¹⁰. Es una honda transformación interior lo que se produce en el ánimo del poeta la induce a la contemplación. Como afirma Nardi, esta mujer otorga al poeta la certidumbre de la salvación eterna¹¹. Como es sabido, la muerte de Beatriz significó una nueva y

2. Scheler, *Ordo amoris*, 23.

3. Mt 6:21.

4. Scheler, *Ordo amoris*, 31.

5. Bruno Nardi, *Dante e la cultura medievale* (Roma: Laterza, 1990), 39.

6. Dante Alighieri, *Vita nova* (Firenze, Einaudi, 1932), XX, 28. Las traducciones de Dante son nuestras.

7. Alighieri, *Vita nova*, XVIII, 23.

8. Cf. Charles Singleton, *An essay on the Vita Nuova* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977), 6.

9. Alighieri, *Vita nova*, XXI, 44.

10. Alighieri, *Vita nova*, XI, 11.

11. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, 42.

profunda reflexión sobre el sentido del amor. ¿Qué sentido podría tener amar aquello que es pasajero y destinado a la muerte? La vida parecería una absurdidad de la cual no hay salida. La búsqueda de la solución a este enigma vital fue buscada primeramente en la consolación de la filosofía como es atestiguado en el *Convivio*. El retorno del alma y de toda la creación a su primer principio como a su propio bien es una idea que Dante hace suya y marca profundamente su obra más importante¹².

II. La ascensión del amor en la *Divina Comedia*

La situación recién mencionada es la que se le presenta a Dante desde los primeros cantos de la *Divina Comedia*, a través de la imposibilidad de salir de la selva oscura en la cual Dante se encontraba. Símbolo del pecado y del hombre caído es rescatado por Virgilio, que le asegura que le conviene emprender otro viaje. Este viaje que Virgilio propone a Dante enfrenta al poeta florentino a la radical soledad de la elección del amor que amamos internamente, y Dante describe en este momento lo trágico de la elección del amor que amamos cuando al comenzar el segundo canto describe su radical soledad: “*io sol uno*”¹³. En esta elección no cabe vacilación alguna y cuando Dante comienza a dar excusas que la elección divina no puede haberse fijado en él para semejante viaje, Virgilio le afea tajantemente pues su alma está ofendida por la vileza¹⁴.

En Dante se percibe la necesidad de estar a la altura del amor al cual estamos llamados pues este amor nos precede en cuanto hemos sido amados con anterioridad con respecto a nuestra elección: como escribe San Juan, “Dios nos amó primero”¹⁵. Se puede interpretar así la *Divina Comedia* como un camino ascensional del peregrino Dante a través de los encuentros con los pecadores y su condenación eterna; los purgantes que esperan poder ver a Dios y los beatos de cielo que ya le contemplan. Sería una interpretación legítima, pero, creo que no sería la única. En la gran pirámide de su construcción literaria, Dante nos deja varias señales adentro de la estructura del texto y varias referencias cruzadas que conducen a distintos niveles de lectura. En este artículo se proponen dos esquemas: en primer lugar, el ascensional que va del infierno al paraíso y, en segundo lugar, el que se coloca como el centro de la *Divina Comedia*, es decir, en los cantos centrales del Purgatorio.

Para comenzar a tratar el primer esquema ascensional, conviene recordar como en el *Convivio*¹⁶ el amor natural está presente en toda criatura pues Dios es amor y este amor asume una forma distinta en los distintos grados del ser y es su principio vital. El hombre, a diferencia de las plantas y de los animales posee un alma racional que le otorga el amor de ánimo, es decir, de elección. El hombre

12. Este mismo principio se encuentra en Santo Tomás de Aquino. Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, II, c.46. “*Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae*”.

13. Dante Alighieri, *Commedia*, Inf. II, 3.

14. Dante Alighieri, *Commedia*, Inf. II, 45.

15. Cf. 1 Jn 4: 19.

16. Dante Alighieri, *Convivio*, III.3, 3.

puede amar por elección y por ende posee la libertad para elegir su destino, orientándose hacia el bien o el mal por esta fuerza innata.

En un primer momento, Dante por influencia del poeta Guinizelli no era extraño a un ambiente literario donde el amor era cantado y alabado y se identificaba con el amor cortés, un amor pasional y accidental del apetito sensible que en su acción se hacía irresistible obnubilando la fuerza de la razón. En la vida personal de Dante, como se dijo antes, el encuentro con Beatriz había vislumbrado que el amor de caridad ordena las tendencias afectivas y ennoblece el espíritu del hombre. Pero, la muerte repentina de la mujer amada arrojó a Dante en un callejón sin sentido al punto que como dice el poeta el recto camino se había perdido. La confusión se había apoderado del poeta especialmente en la confusión del orden del amor. ¿Qué sentido puede tener amar a alguien si luego la muerte nos lo puede arrebatarse en cualquier momento? ¿Cómo puede resplandecer la bondad divina si la experiencia de la muerte impide el disfrute del bien amado? Dante estaba naufragando en la confusión acerca del orden del amor, acerca de cómo se deben amar las cosas. El canto V del infierno es la ejemplificación de cómo el amor puede conducir al infierno. La historia de Paolo y Francesca manifiesta la dramaticidad de un amor desordenado y sus consecuencias últimas. Detrás de las formalidades aristocráticas, las citas cultas y las formas agraciadas de los condenados se esconde un amor que les ha arrebatado el uso de la razón hasta una muerte que todavía les ofende, dice Francesca. Y les ofende en un doble sentido: por la violencia del mismo amor que se le hace irresistible y por la ofensa de su muerte violenta producida por su marido y hermano de su amante. En todo el diálogo con esta alma condenada observamos, entre otras cosas, el movimiento del amor de la adúltera que lentamente se va pervirtiendo. Como decía San Agustín, “existe un amor con el que se ama lo que no debe amarse, este amor lo odia en sí mismo el que ama aquel con que se ama lo que debe amarse”¹⁷. Francesca relata de un amor irresistible, que no puede ser evitado, una ineluctabilidad del destino al cual es conveniente abandonarse. Cuando Francesca recuerda el tiempo feliz sobre la tierra, está amando —aun en el infierno— aquel amor por el cual se encuentra eternamente condenada. La “primera raíz de nuestro amor”¹⁸, así la define Francesca, es el amor en el cual se ordena la vida, el lugar donde coincide nuestro corazón y nuestro tesoro en términos evangélicos; en fin, el amor que nos mueve a amar. En ese caso particular el corazón de Francesca estaba instalado en la superficie de la atracción sensible, aunque bien arropado por unos vocablos áulicos y un entorno que hoy llamaríamos sofisticado.

En otro canto del infierno, donde más aflora la brutalidad del pecado y la ferocidad de los hombres — el canto del Conde Ugolino— podemos realizar algunas observaciones sobre la desviación del amor. Este personaje fue condenado a una muerte terrible en la torre donde estaba preso con sus hijos y sobrinos. Una muerte de inedia que realiza al oír el duro golpe del cerrojo en el momento de la usual llegada de la comida. Al igual que Francesca, el conde “habla y llora” mientras recuerda su historia.

17. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, XI, 28, 764.

18. Cf. Dante Alighieri, *Commedia*, Inf. V, 124-125. “Ma s’a conoscer la prima radice del nostro amor tu hai cotanto affetto”.

En el infierno sufre todavía este amor de la venganza, amor que por amar desmedidamente el propio nombre y la propia gloria terminó por perder su alma. El contrapaso eterno de encontrarse con la persona que le traicionó se sintetiza en una de las imágenes más cruentas de *la Divina Comedia*: el gesto animalesco y primitivo del conde que roe el cráneo de su enemigo como a recordar el hambre física y también espiritual que le corroyó en vida.

Sobre este punto, San Agustín puede otra vez ayudarnos a entender: existe un amor de sí mismo que nos conduce hasta el odio a Dios. Este odio hacia Dios desemboca en la animalidad sin frenos, que destruye hasta el sano amor natural de un padre a sus hijos. En el momento más dramático de la experiencia de la torre donde estaba encarcelado, el Conde Ugolino ve morir uno a uno a toda su descendencia. Antes de morir los hijos llamarán tres veces a su padre para pedirle que coma de su carne pues lo ven enloquecer cuando se lleva las manos a la boca en signo de remordimiento. Solamente en un segundo momento cuando la muerte se acerca inexorablemente le imploran que les salve. Pero su amor de padre hacia ellos ya no puede nada, pues el amor desordenado de su vida le impide obrar hasta en lo más esencial e inmediato de la vida humana. El padre ha quedado sepultado por debajo de su desorden y la inocencia de los niños recibe el mismo castigo en un clímax de caos e inhumanidad que tiene su origen en el amor desordenado de sí del Conde Ugolino. Dante explica así que la perversión del amor tiene unas consecuencias que van mucho más allá de las que serían responsabilidad del condenado. Abarca al inocente, al pobre, al desvalido. Es el desorden en el cual nuestro mundo está bien asentado.

De un modo parecido, se pueden hacer algunas observaciones sobre el Purgatorio para entender cómo la gracia repara y eleva la naturaleza humana. Las almas purgantes también tienen que ordenar el amor que en sus vidas no han tenido como objeto al sumo Bien y por esto se han desordenado, sin llegar al odio de Dios. En el encuentro con el guardián Catón, Virgilio le ruega en nombre del amor que le tuvo a Marsia, su querida esposa ahora en el Limbo, de dejarles pasar a la montaña del Purgatorio. El viejo Catón le explica que el recuerdo de Marsia, que en vida pudo obtenerlo todo de su marido, ya no le puede mover. Más bien, dice Catón, puede mover su afecto la petición de la Virgen María de rescatar a Dante. Aquí vemos que el orden del amor se ordena a lo sobrenatural antes que a lo natural y el modo de amar a lo natural es a través de lo sobrenatural. Del mismo modo en el canto V el encuentro con Bonconte da Montefeltro nos indica algo parecido. Dante se sorprende al encontrarse a este gibelino en el Purgatorio pues más bien, intuimos, lo pensaba en el infierno. Sin embargo, el relato de la muerte de Bonconte hace ver cómo la gracia puede ordenar en un solo instante hasta el amor más desordenado. Es la fuerza de la gracia que opera sobre la naturaleza y es el milagro de la conversión. Bonconte explica que ya herido mortalmente con una lanza en la garganta y prácticamente ciego, pronunció antes de morir el nombre de María por lo cual el demonio que venía a buscar su alma tuvo que retirarse al encontrarse un ángel que le avisaba de la conversión. El diablo

tiene que marcharse enfadado y sin su presa. Dante nos recuerda que esta ordenación del amor es siempre fruto de la gracia y es imposible naturalmente la salvación al hombre.

De un modo consecuente, en el paraíso el encuentro entre Beatriz y Dante gira sobre el desorden y sobre la insuficiencia de la doctrina¹⁹ que Dante ha seguido, es decir, el racionalismo filosófico. Beatriz es la encarnación del amor verdadero, de la caridad que vino a mostrar en la tierra la consistencia de lo divino, la irrupción de un milagro. Alegóricamente es también la teología y justo poco antes de volver a verla Dante vuelve a experimentar el antiguo amor: “*d’antico amor sentì la gran potenza*”²⁰. Dante, como vimos, en la *Vita Nova* escribía que por la contemplación de esta mujer ya no tenía ningún enemigo en la tierra y una llama de caridad invadía su alma. Esta mujer representa así el amor desinteresado que sale del cielo y que tiene su perfección última en el cielo. Es el amor que sale al rescate de Dante por indicación de la Virgen María. Sale de Dios y vuelve a Dios, como a su origen: esta es la perfección del amor.

Aquí es pertinente volver a citar a Santo Tomás de Aquino dado que, con toda seguridad, Dante pudo estudiar este texto de la *Suma contra Gentes*: “Además, como el hombre es el término de las creaturas, tal como si todas ellas le precediesen en el orden de la generación natural, se une convenientemente al primer principio como cerrando el círculo de la perfección de todas las cosas”²¹. Este círculo viene a explicar el movimiento de *exitus-reditus* de toda la creación: las criaturas salen de Dios, tienden a Dios y anhelan volver a Él.

Otro episodio que nos puede ayudar a comprender el orden del amor en Dante es el canto XXVI del Paraíso sobre la caridad en el cual se produce el encuentro con San Juan Evangelista, Dante es invitado a contestar a una serie de preguntas acerca del amor que es un amor oblativo, de caridad, purificado de las desviaciones egoísticas y pasionales. El orden del amor que Dante describe con el discípulo amado es un amor que tiene como objeto a Dios y que permite amar las cosas con mayor o menor intensidad según sean éstas más o menos participadas de la esencia de Dios. Dante sigue explicando que este amor finalmente ordenado se alcanza a través de la filosofía y de la Sagrada Escritura. Siguiendo a Aristóteles, Dante define a Dios como el amor primero²², al cual tienden todas las almas racionales e irracionales con la diferencia que las primeras pueden conocerlo y amarlo por sí mismo. San Juan aprueba la explicación de Dante, pero quiere saber más de su intimidad y le pregunta cómo ha llegado a saciar esta hambre de bien a lo largo de su vida terrena, es decir cuáles son los “mordiscos” por los cuales se le presenta esta hambre de amor. La respuesta de Dante es hermosa: en primer lugar, aquello que le ha encendido de amor es la contemplación de “el ser mío y

19. Cf. Dante Alighieri, *Commedia*, Purg. XXXIII, 85-90.

20. Dante Alighieri, *Commedia*, Purg. XXX, 37-39.

21. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, IV, c.55.

22. Dante Alighieri, *Commedia*, Par. XXVI, 38.

de las cosas” es decir, la maravilla del ser, que las cosas existan, que haya ser y que toda la creación también participe de este ser. De algún modo, la perfecta armonía de los seres y su íntima relación y participación con Dios enciende su amor. Luego Dante menciona como motor de este amor la pasión que Cristo sufrió para que el poeta pudiese vivir. Y finalmente la esperanza del cielo y de la visión beatífica (*quel che spera ogne fedel com 'io*) debería encender de amor y ordenar los afectos humanos.

III. El amor en el centro de la *Divina Comedia*

Ahora conviene considerar brevemente la *Divina Comedia*, como dijimos anteriormente, desde su corazón, es decir desde los cantos centrales del Purgatorio. En los cantos XVI-XVII-XVIII del Purgatorio se explicita el hilo conductor de toda la *Divina Comedia* que es que el amor, el principio creador de todo el universo considerado que nada de lo creado fue hecho por medio del Verbo divino. De este modo, todas las cosas asientan su ser en este amor que las ha creado y de este modo, su movimiento y sus operaciones manifiestan este amor.

En la criatura racional, se explica en el canto XVII del Purgatorio, el amor es de elección, es decir, puede inclinarse por el bien o por el mal. En el hombre el bien es una decisión que debe ser repetida una y otra vez para realizarse, por medio de la gracia divina. Si el amor tiene a Dios como *primo bene* no puede haber equivocación alguna ni ningún placer pecaminoso. Por esto, se equivocan aquellos que describen el amor como una fuerza irresistible, como lo irracional que no permite distanciamiento. El amor está íntimamente unido a la libertad, pues libremente amamos en nuestro corazón lo que se ama y toda la problemática de este amor se resuelve en su dirección hacia Dios o contra Dios. Por esto el amor es *sementa in voi d'ogne virtute*²³. Este don de la libertad por la cual se puede amar es un designio providencial de Dios que quiere que las causas segundas sean también causa de bondad para otras. Así lo explica Tomás de Aquino: “mayor perfección es si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, que si únicamente es buena para sí misma”²⁴.

Esta perfección que es propia de Dios como causa del bien y del ser (en este orden según la causalidad) es providencialmente compartida con las criaturas racionales que también pueden elegir el bien y ser causa del bien en las demás criaturas.

Por esto el mayor don que Dios ha hecho a las criaturas inteligentes fue el libre albedrío, reservado a ángeles y hombres como signo de la liberalidad de Dios por el cual su gobierno del mundo se hace más perfecto cuando algunas criaturas realizan el bien por sí mismas y con su plena participación

23. Dante Alighieri, *Commedia*, Purg. XVII, 104.

24. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.103, a.6, in c.

y no por mero instinto. Se equivocan aquellos que describen el amor como una fuerza irresistible, como lo irracional que no permite distanciamiento. Es en realidad, participación de la vida divina. La problemática del amor se resuelve en la dirección que este asume. Si es hacia Dios y es comedido frente a los bienes terrenos no puede equivocarse, mientras cuando se dirige al mal o se dirige débilmente al bien cae en el pecado. El amor engendra así toda virtud, así como todo pecado. Hay, por ende, tres modos de desorientar el amor. El primer grupo son aquellos que por el deseo de destacar están dispuestos a ofender al prójimo. El segundo son aquellos que por miedo a perder honor y fama experimentan la envidia y se entristecen por el bien de los demás. Por último, los que por haber recibido una ofensa se dejan cegar por la venganza y se predisponen al mal. La soberbia, la envidia y la ira son los modos más expeditos y comunes de perder la orientación del amor. Esta lectura coincide con la metáfora de las tres fieras del primer canto de la *Divina Comedia* (el lobo, el león y el lince) que impide el paso a Dante en la selva oscura y simboliza el impedimento del amor de hacerse libre y bien orientado a Dios por culpa del pecado original.

En el capítulo XVII Virgilio es exhortado a profundizar en su explicación. La explicación es necesaria para confutar el “error de los ciegos que pretenden ser guía”²⁵, es decir, aquellos que consideran el amor “un acto condicionado y no libre, y con esto se sitúa más allá de la dimensión ética”²⁶. Aquí Virgilio desmiente las dos tesis de estos *ciegos*: la primera que el amor siendo natural es siempre bueno y la segunda que el amor es irresistible. Ambas tesis convergen en un mismo punto en el “suprimir las condiciones de la libre elección, pilar de la ética aristotélico-cristiana”²⁷. Por esta razón el amor del que está hablando Virgilio es el “*doblarse* de la voluntad sobre un objeto intelectualmente aprehendido como apetecible”²⁸. Por esta razón, Dante formula una duda sobre la mecanicidad de este acto pues eliminaría toda responsabilidad moral en los actos humanos. En cambio, Virgilio explica que el amor natural puede ser frenado y esta capacidad racional del hombre es llamada por Beatriz “libre albedrío”²⁹. El deseo natural del hombre debe ser mediado por la razón y según se atienda o no a esta facultad se produce el mérito o la culpa de los actos morales. Como afirma Inglese: “Esta tensión instintiva es anterior a la elección moral y a la consecuente responsabilidad (...) entre la tensión y la acción concreta interviene el libre juicio que otorga o niega su consentimiento”³⁰. Esta explicación es válida en el ámbito filosófico y para comprender plenamente el alcance de estas explicaciones hay que dirigirse a Beatriz dado que el asunto se convierte en una cuestión de fe y no de ética.

25. Dante Alighieri, *Commedia*, Purg. XVIII, 19.

26. Paolo Falzone, «*Purgatorio XVIII*, o del buen uso degli affetti», *Bolletino di italianistica* 17, n.º 1 (2017), 49. Todas las traducciones del italiano son nuestras.

27. Paolo Falzone. «*Purgatorio XVIII*», 49.

28. Giorgio Inglese, *Dante: guida all'á Divina Commedia* (Roma: Carocci, 2012), 54.

29. D. Alighieri, *Commedia*, Purg. XVIII, 74.

30. G. Inglese, *Dante: guida all'á Divina Commedia*, 63.

IV. Conclusión

El orden del amor en Dante ha tenido una evolución a lo largo de su trayectoria. En particular, el poeta florentino se ha ido alejando del amor stilnovista para encontrar en la mujer un medio para el conocimiento del verdadero amor divino. La misma Beatriz es Amor y la comprensión de su breve vida terrena y el significado profundo del encuentro con ella fue para Dante el eje de su reflexión acerca del orden del amor. El amor por las cosas buenas y bellas creadas por Dios debe ser mediado por la razón humana para que realmente pueda conducir a la felicidad. El modo humano de amar debe ser racional y no puede prescindir de esta facultad. En este sentido, en la *Divina Comedia* los distintos personajes reciben su recompensa eterna según hayan orientado el amor que les ha movido a la acción. El orden del amor es un destino por el cual se ordena la vida de la persona y por el cual cobran sentidos sus acciones. La atracción natural por las cosas creadas es indicativa de la atracción que Dios ha puesto en el corazón del hombre para buscarle. Siendo esta atracción el origen de todo movimiento en el universo y en particular en el hombre, debe también volver a él. De este modo, el amor humano puede ver cumplido el anhelo más profundo, de poder amar en el cielo aquello que se ha amado en la vida terrena y de algún modo experimentar el *antico amor*³¹ que Dante experimentó al volver a encontrarse con Beatriz.

Bibliografía

- Alighieri, Dante *Commedia. Opera Completa*. Editado por Giorgio Inglese. Roma: Carrocci 2016.
- Alighieri, Dante. *Vita nova*. Firenze: Einaudi, 1932.
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Madrid: BAC: 1958.
- Falzone, Paolo. «Purgatorio XVIII, o del buen uso degli affetti», *Bolletino di italianistica* 17, n.º 1 (2017), 46-70.
- Inglese, Giorgio. *Dante: guida allá Divina Commedia*. Roma: Carocci, 2012.
- Nardi, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. Roma: Laterza, 1990.
- Scheler, Max. *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós, 2008.
- Singleton, Charles. *An essay on the Vita Nuova*. Baltimora: The Johns Hopkins University Press, 1977.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica* (V vols.). Madrid: BAC. 2001.
- Tomás de Aquino. *Suma contra gentiles* (II vols.). Madrid: BAC: 1952-1953.

31. D. Alighieri, *Commedia*, Purg. XXX, 39.



*The end of Liberalism?
The Renaissance of the natural
family?*

Allan C. Carlson
Hillsdale College
acarlson@prof.am.org

Rafael Hurtado
Universidad Panamericana
rhurtado@up.edu.mx

Resumen

En el presente artículo se argumentará que el sistema familiar liberal, tal como fue concebido por el teórico-político británico John Locke a finales del siglo XVII, gozoso de un aparente éxito a fines de la década de 1960, se encuentra actualmente en ruinas. Tres contradicciones internas que derribaron el sistema pueden ser identificadas: 1) una comprensión deficiente de la naturaleza humana, la cual denigró la imagen del varón y colocó una carga familiar excesiva sobre la mujer; 2) la falta de funciones de la familia liberal, provocando su desintegración económica y material; 3) su dependencia de la ingeniería social coercitiva, que minaba los valores religiosos fundacionales que permitieron la funcionalidad del sistema conocido. La “autorrealización” y la “teoría de género”, muestran Carlson y Hurtado, son la consumación lógica de dicho sistema familiar liberal, atentando directamente con la esencia de la familia natural. También se pone de manifiesto cómo y por qué el ideal liberal de tolerancia ha fallado en las últimas décadas.

Palabras Clave: Liberalismo, Familia, Paternidad, Tolerancia, Cristianismo.

Abstract

The article argues that the liberal family system, as crafted by late 17th Century British political theorist John Locke and enjoying apparent success as late as the 1960s, is now in ruins. Three internal contradictions which brought the system down can be identified: the first was a faulty understanding of human nature, which denigrated males and placed too great of the real family burden on women; the second contradiction was the liberal family's lack of functions, which led to its material and economic disintegration; the third was its reliance on coercive social engineering, which undermined the very religious values which allowed the known system to work. “Self-actualization” and “gender theory,” Carlson and Hurtado show, are the logical consummation of liberalism, and fatal to its natural family order. They also reveal how and why the liberal ideal of tolerance has failed in recent decades.

Keywords: Liberalism, Family, Parenthood, Tolerance, Christianity.

1. Introduction

Fifty-six years ago [1964], the family system of Lockean Liberalism seemed to have achieved complete triumph in the United States, in Western Europe, even in Australia. This system was the legacy of British political philosopher **John Locke**, who was active in the 1680s and 1690s¹. Embracing a marital contract between equals –while allowing fathers to take on the “soft patriarchal” roles of breadwinner and nominal head-of-household; focused on the *procreation* and *rearing of children* as free and rational beings, preparing to manage their own economic affairs; and freed from the onerous productive functions found in the pre-modern family–, this model had gained new vindication through the “marriage booms” and the “baby booms” of the 1940s and 1950s. Sociologists such as Harvard University’s **Talcott Parsons** gave optimistic, supportive assessments of Western family life². Capping this celebration was **William Goode’s** 1963 book, *World Revolution and Family Patterns*, which argued –with a big dose of John F. Kennedy’s New Frontierism– that the “conjugal family” grounded in Lockean Liberalism, in association with Protestant asceticism, was the rapidly spreading norm found in both the industrialized West and in the decolonizing, developing world (Goode, 1963)³. Regarding the family, all was well.

Today, of course, all lies pretty much in ruins. The Lockean family model has now delivered: low fertility and depopulation; a massive retreat from marriage (among heterosexuals at least); cohabitation in place of marital bonds; among those children who do appear, a surge in what we once quaintly called “illegitimate births”; a growing horde of fatherless, unemployable, and unmarriageable young men; the complete triumph of sexual radicalism, evidenced in aggressive contraception, abortion, and even infanticide; and a new totalitarianism, imposing the recently strange ideas of “gay marriage” and transgenderism on all, especially children (Andrews & Hurtado, 2020). The speed of this transition has been staggering. What went wrong? The answer, we believe, lies within *three contradictions* found in the Liberal ideology itself.

The first contradiction: a faulty understanding of human nature. **John Locke** held a quite dim view of the human male. Each man’s strongest desires, he said, were “self-preservation” and “copulation.” As he wrote: “What Father of a Thousand, when he begets a child, thinks further than satisfying his Appetite?”⁴. With men driven by what historian **Scott Yenor** has called these “almost useless” social

1. Cf. John Locke, *Two Treatises on Government* (New York: Mentor Books, 1965).

2. Cf. Talcott Parsons, *The Social System* (New York: The Free Press, 1951); T. Parsons, & and W. White, «The Link Between Character and Society». in Lipset, S. M. & Lowenthal, L. eds. *Culture and Social Change* (New York: The Free Press of Glencoe, 1961), 89-135.

3. Cf. William J. Goode, *World Revolution and Family Patterns* (New York: The Free Press of Glencoe, 1963).

4. Locke, *Two Treatises...*, 54.

traits⁵, what might entice males into family life? Locke acknowledges that the institutions surrounding the old *Patriarchy* succeeded in luring men into *hearth* and *home*, but only by giving them complete –and often abusive– authority over wives and children. Since his overall project demanded an end to Patriarchy at the political level (so as to undermine the claims of kings), Locke deemed it necessary to bring an end to Patriarchy within the family as well. His alternative was the “liberal” marriage –of limited purpose and authority– where men might find compensatory satisfactions in friendships with a wife and children. While running against his premise of gender equality, Locke understood that he still needed to cast the father as the presumed head of the family, which in industrial society evolved into the *breadwinner* role.

However, this soft patriarchy proved to be vulnerable. Locke did hold that women had a natural instinct to be attached to and to protect children. While men must in effect be tricked into family living, it comes naturally to women. In Locke’s scheme, women accepted soft patriarchy as the price they must pay to keep a man in the house. However, some in the liberal order eventually saw that as too great a price. To gain the promised equality, they said, women must instead overcome their maternal instincts and break their affective ties to children and to nature itself. At that point the contract breaks down. As women renounce their innate purpose, men lose their artificially created one, and the liberal marriage system dissolves. While **John Stuart Mill**, writing in the mid-19th Century, was among the first to describe this *feminist imperative*⁶, its roots lay in Locke. Indeed, he readily acknowledged the validity, in certain societies, of the *single-parent family*, where *the children are left to the Mother, follow her, and are wholly under her Care and Provision*. So also with *polygamy*: systems of one man with multiple wives or one woman with multiple husbands. These too, he said, could serve as household forms adequate to the tasks of rearing children as “free and rational creatures.” Such matters were subject solely to cultural acceptance, what Locke called “fashion.” Such shifts in “fashion” we now observe.

The second contradiction: its lack of functions. Locke’s “Conjugal Society” rested on a “voluntary Compact between Men and Women” that was limited to the “things of their common interest and [common] Property.” Under Patriarchy, the economic lives of men and women had been merged, wholly and complete. As expressions of pre-industrial life, such households were also characterized by a great array of productive activities. The sexual and the economic merged fully here. From his perspective, Locke aimed at families stripped of most functions, economic or otherwise. Property could be held separately, by husband and wife. Since the purposes of marriage were only procreation

5. Scott Yenor, Scott, *Family Politics: The Idea of Marriage in Modern Political Thought* (Waco, TX: Baylor University Press, 2011), 20-23.

6. Cf. John Stuart Mill, *The Subjection of Women*. Consulted on the 21 of June of 2022 at: [gutenberg.org/files/27083/27083-h/27083-h.htm](https://www.gutenberg.org/files/27083/27083-h/27083-h.htm)

and the socialization of small children as rational creatures, and since marriage was always provisional, a strong home economy was neither necessary nor desirable. While Locke probably did not see the full implications here, his limited family model would prove to be admirably suited –in some ways– to the future capitalist industrial economic order.

In the 1950s, again, **Talcott Parsons** –channeling **John Locke**– celebrated this Liberal family for having become much “more specialized than before.” It no longer produced goods of any significance. Following female *suffrage*, it had ceased to be a unit in the political system. With the demise of the extended family, the new family model no longer played a role in integrating its members into the larger society. This allowed the nuclear family to focus solely on its two “basic and irreducible” functions: *the socialization of children &* and *the stabilization of adult personalities*. Yet there is no apparent reason why such an institution “must” continue, as Parsons [following Locke] implied. Indeed, this exclusive focus on psychological tasks easily became both enervating and boring. As **Philip Abbott** summarizes in his fine book, *The Family on Trial*: “Complete social disintegration is a reality that [was] beyond the scope of Parsons’ vision” (Abbott, 1981: 126-30)⁷. Alas, we now live in the time of such complete social disintegration.

The third contradiction: its reliance on coercive social engineering. In his project to reshape the political order, Locke concluded the family would have to be re-engineered as well. Humans were not born “rational and free”. They had to be made so. Locke invented what we now call “the nuclear family” to shape individuals suited to the Liberal order. In its fundamentals, the task actually resembled later efforts to mold the “Soviet Man” or the “Fascist Man.” Indeed, lurking within the project was a latent totalitarianism. **John Stuart Mill** took the first step in this direction, replacing the goal of a “free and rational child” (which implicitly assumed that all persons would reach the same conclusions) with the modified liberal quest for “individual development” (which could move in a multitude of directions)⁸. In his quest for “perfect equality,” Mill also took steps toward coercion. Once the egalitarian family model had been put forward as the *only* desirable one, and given that it is not natural, it must be imposed. As Mill concluded: “The family, *justly constituted*, would [then] be the real school of the virtues of freedom”.

2. The End of Liberalism?

The liberal philosopher **T.H. Green** took the next step, suggesting that the “institutions of civil life” –that is, the State– could “render it possible for a man to be freely determined by the idea of a

7. Phillip Abbott, *The Family on Trial: Special Relationships in Modern Political Thought* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1981), 126-30.

8. Cf. Stuart Mill, *The Subjection...*

possible satisfaction of himself”⁹, muddled language elevating “self-actualization” into the core or final liberal principle. It was the American philosopher **John Rawls** who brought the argument home. His quest for “distributive justice,” “fair opportunity,” and self-discovery for each individual always floundered when it reached real families, not the family of liberal theory. As he famously concluded: “Is the family to be abolished then? Taken by itself and given a certain primacy, the idea of equal opportunity inclines us in this direction”¹⁰. In sum, we can affirm that *Liberalism undermined the one force that actually allowed its family model to work*. The Lockean marriage and family system operated tolerably well only within what political scientist Scott Yenor calls “an atmosphere informed by Christian faith.” However, another abiding liberal principle is that every social practice should be subject to rational critique. Such practices under scrutiny have most certainly included religious faith, giving rise to a Skepticism that worked relentlessly to deconstruct Christianity. Liberalism has now consumed almost all of the moral capital provided to it by Judaism and Christianity. In consequence, its flaws and internal contradictions have been set loose, with the dire consequences described earlier.

So, what should we do? Ironically, the first common instinct is to reach out to still another presumed principle of liberalism: *Tolerance*. The positive reasoning goes something like this: *accept the disappearance of the former Christian family and sexual codes as a necessary adjustment to a new pluralistic era*. Embrace the liberal project which mandates that each individual chart out his or her own meaning of life and the universe. Instead of insisting on a fixed moral code applied to all, allow parents to raise their children in their own way; allow religious communities to teach their distinctive values to their own members, without their being allowed to impose such values on any others. In short, embrace personal autonomy, parental rights, and religious liberty, that all might flourish in a pluralistic paradise.

The problem here is that few contemporary liberals now believe in tolerance. More specifically, most quite strenuously reject both parental rights and religious liberty. Why? Because these get in the way of what is now the primary, and in some ways the only, liberal principle: *self-actualization*. As political theorist **Patrick Deneen** writes in his recent book *Why Liberalism Failed*, this idea system can be understood as the consequence of a dual revolution: first, the triumph of “anthropological individualism” and the quest for self-actualization over the historic Judeo-Christian order devoted to faith, tradition, place, duties, and kin; and second, a “scientific revolution” bringing “human separation from and opposition to nature.” In this war against nature, “gender theory” is the logical extension, even the consummation, of the liberal idea¹¹.

9. Thomas H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967), 32-33.

10. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 511.

11. f. Patrick Deneen, *Why Liberalism Failed* (New Haven, CT: Yale University Press, 2018).

In such an order, parental rights cannot be allowed, for they would surely cramp and distort the fundamental right of every child to find “its” gender identity through proper enlightenment and personal experimentation. Religious liberty cannot be allowed, for the same reason. This circumstance has led to a curious result:

1. Contemporary liberals, as represented by the sexual left, are quite ready to fix their values into law and state regulation, to force everyone to live by those values, and to indoctrinate *all children* into those values, as matters of justice and truth.

2. Contemporary Christians appear to be embarrassed by their values today to some degree. They accept the collapse of Christian-inspired family and sexual legal codes as inevitable, a change perhaps even to be welcomed. Most Christian leaders in the West now sound *demoralized*: in both senses of that powerful word. At best, they come across as losers, eager to withdraw from the culture wars, asking only to be left alone.

3. Even more curious is the contrast here between **Muslims and Christians**. By and large, Muslims are still quite ready to impose *their* social, familial, and sexual values, wherever and whenever they get the opportunity. Why? They believe that their faith is true, just, and universal, and they act accordingly¹².

Regarding these matters, the Muslims may be better at reading our current times. As the totalitarian nature of contemporary liberalism reveals ever more clearly, Christians—and other faith communions—will *not* be left alone by the liberal regime, especially when it comes to children. Indeed, once you understand that modern liberals hold to “gender theory” and “sexual enlightenment” as quasi-religious tenets, they can be expected to behave in no other way. In their minds, the children *must* be liberated from the chains of traditional religious bigotry and superstition.

3. The Christian Novelty: “One-Flesh” Unions.

How then should Christians *who hold to the truth and universality of their faith* live today, and move into the future with confidence and joy? How might they build a new society based on the natural family? I suggest that answers might actually be found by first moving 2,000 years into the past. Here we find the pagan Roman Empire, a place and a regime marked by great sexual and marital disorders. The family-centered virtues of the old Roman Republic were long gone. As historian **Robin Lane Fox** writes in his book *Pagans and Christians*, “accepted sexual practice in the... Empire had a

12. Cf. Kevin Andrews, *Maybe “I do.” Modern Marriage & the Pursuit of Happiness* (Victoria: Connor Court, 2012).

range and a variety which it has never attained since”¹³. The poet **Horace** argued that “young men should drop in there, rather than grind some husband’s private mill.” At the high end of the trade were dancers and musicians; at the low end, “two-penny” women who worked the street corners and graveyards. At the same time, the Roman marriage system was a shambles. When pagan marriages did occur, the females involved were commonly quite young. About twenty percent involved child brides of ages eleven or twelve. Up to half of females who did marry did so by age fourteen¹⁴. The men were, on average, nearly twice as old. Custom dictated, nonetheless, a quick consummation of the marriage, even with these pre-pubescent girls¹⁵.

Roman marital relations were badly strained. Adultery was widespread, and socially acceptable for men. It was common among the women, as well. The age gap between husbands and wives, the access by the men to prostitutes and slave women, the confinement of Roman wives within their dwellings, and a male culture that celebrated cruelty and violence and held marriage in low esteem: as one can imagine, these patterns rarely produced happy homes. Not surprisingly, divorce became common, sought by men and women alike. Preborn and infant life faced enormous risks. If determined by the *pater familias*, abortion was legal and common. Illicit abortions by wives seeking to cover up an adultery were also frequent. The *fetus* simply had no legal standing. While the poet **Ovid** and several other pagan voices did raise objections to abortion, their concern focused on the rights of fathers and the needs of the Empire, but they were indifferent to the unborn child. Abortion kits—some of which have survived—contained the usual blades, hooks, needles, and spikes; diluted poisons were also used. These procedures left many Roman women dead or permanently sterile.

Infanticide appears to have been even more common. Legal under *pater potestas* (paternal power), male babies with imperfect form and girls were the usual victims. The destruction of baby girls was so common that for every hundred females in 100 A.D. Rome, there were 131 men; out in the provinces, 140. Even in relatively large Roman families, “more than one daughter was practically never raised.” Finally, efforts at contraception were widespread, even if often ineffective. Herbs, ointments, and “medicines” were employed, alongside charms and primitive condoms formed out of animal parts. In

13. Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (San Francisco, CA: Harper and Row, 1986), 341.

14. Tim G. Parkin, *Demography and Roman Society* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1992), 110-130; Sandison, A. T. «Sexual Behavior in Ancient Societies». in Brothwell, D. & Sandison, A. T. eds. *Diseases in Antiquity* (Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1967), 734-743; Arthur Boak, *Manpower Shortages and the Fall of the Roman Empire in the West* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1955), 109-129.

15. For example, the practice of “Greek Love”—sexual relations between a man and an adolescent boy—received frequent literary praise. The early Christian *Tatian*, who resided in Rome for several decades, reported that the Romans “consider pederasty to be particularly privileged and try to round up herds of boys like herds of grazing mares”. Adult homosexuality was idealized as well, and often associated with the theater. In the major Imperial cities, male prostitution was common and deemed acceptable. Evidence exists of transvestite practices in Rome, as well, often with a religious veneer, such as the cult of *Elagabalus*. The cults of *Cybele* and *Dionysius* featured flagellation rituals, with sexual intent. Also, female prostitution was widespread and socially approved

short, Imperial Rome featured normalized sexual disorders, marital malfunction, and a deep hostility to new human life. Not surprisingly, these characteristics led to a low level of fertility, well below the generational replacement level. Both **Julius Caesar** (in 59 B.C.) and **Caesar Augustus** (in 19 and 9 B.C.) proclaimed laws that would punish the childless and reward fathers with three or more children. The measures did not work. “Childlessness prevailed,” the historian **Tacitus** lamented.

It was into this setting of moral darkness and deep hostility toward procreation that the followers of **Jesus of Nazareth** stepped. Their number was small: still well under 50,000 by 120 A.D. Early Roman observers often saw these Christians as merely another burial society, a sort of community fund for burying the dead, with its own ritual meal. Nonetheless, it soon grew apparent that this Palestinian sect held to startling ideas on sexuality, marriage, and family life: concepts radical in their implications. These derived, in part, from a broad acceptance of the pronatalism of the Hebrew Scriptures, friendliness toward a “full quiver” of children. The direct teachings of Jesus on *the sanctity of marriage, the sinfulness of divorce, the value of women, the importance and meaning of children, and the sweeping affirmation of life strengthened this attention to procreative marriage*. The letters of the **Apostle Paul** and other early Apostolic writings –especially the Pastoral Epistles– expanded this revolutionary new Christian sexual and marital ethic.

Its earliest summary appears in *The Didache*, a remarkable manual on church life and discipline now reliably dated to the late First Century. Using a rhetorical style of Jewish origin labelled the “Two Ways,” the *Didache* vividly contrasts the path of “Death and Darkness” with the path of “Life and Light.” Focusing on the Second Great Commandment –Love your Neighbor as yourself– the document features a list of prohibitions that go well beyond the Ten Commandments. Condemnations of theft, murder, and magic appear together with forthright condemnations of fornication, adultery, sodomy, infanticide, and abortion. The Way of Death also includes the use of *pharakeia*, or potions. Evil men on this path were “killers of offspring, corrupters of the plasma [or mold] of God.” It is clear that the items being condemned were drugs employed as contraceptives and abortifacients.

Linked to this was a fresh sanctification of the marriage bond, involving a radical – indeed, an unprecedented– form of sexual equality. Unlike the Romans *and every other ancient culture*, the new Christians denounced promiscuity among men as well as women. Paul’s exposition in *1 Corinthians* 7:2-7 showed a symmetry in conjugal rights that –in historical sociologist **Rodney Stark’s** words– “was at total variance, not only with pagan culture, but with Jewish culture as well”¹⁶. In moral and practical terms, this represented the Fulfillment of the “one flesh unions” summoned in *Genesis*, chapters One and Two. Reflecting a new equality, the average age for first marriages rose to eighteen for Christian women, compared to fourteen for the pagans.

16. Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 95-128.

Where the Roman pagans faced a great shortage of fertile females –due to infanticide and botched abortions– the Christian movement had an abundance of young, fertile women: an estimated sixty percent of early believers were female. Even after accounting for early practitioners of celibacy, this was a community open to the propagation, protection, and rearing of children. This openness to new human life had consequences. While hard numbers on differential fertility do not exist, circumstantial evidence affirms that a novel Christian family and sexual ethic, tied to the abundance of young women, produced a significantly higher number of births and the survival of more offspring to adulthood. Along with conversions (particularly among pagan men married to Christian women), this accounts for the growth in Christian numbers from a negligible figure in 100 A.D. to 32 million by 350 A.D., representing half of the Empire’s population. As Stark concludes, “superior fertility contributed to the rise of Christianity”¹⁷.

Observers of the time certainly noted the difference. For example, **Minucius Felix**, a Christian apologist of the late Second Century, wrote a tract involving a debate between a pagan and a Christian. At one point, the latter states “that day by day the number of us is increased,” which he credits to “[our] fair mode of life.” Or, as **Tertullian** wrote in a passage to his wife: “To the servant of God, forsooth, offspring is necessary. For our own salvation we are secure enough, so that we have leisure for children! Burdens must be sought by us for ourselves which are avoided by the majority of the [pagans], who are compelled by law [to have children], [but] who are decimated by abortions”¹⁸.

In truth, during these centuries we find Christian communities subject to frequent persecutions – ranging from the confiscation of property and imprisonment to death in The Arena and other terrible ways– living in fidelity to a radically new marital and sexual ethic. It is one that placed the *family*, not the individual, at the center of an emerging new social order. In being faithful to these expectations, especially in the hard parts, the early Christians eventually overwhelmed their persecutors... in a way by sheer numbers. Put crudely, for all the right reasons, the Christians outbred the Roman pagans of the Western Empire, who disappeared from history.

5. Conclusion

What can we learn from this dramatic turn at the origins of our Western Culture? One thing for sure: the followers of **Jesus of Nazareth** introduced within the Roman Empire a radically *new (sexual) and family ethic*: one that elevated marriage in social esteem and rested on an equality and complementarity between wife and husband that was unique within the whole of prior human

17. Cf. Stark, *The Rise of Christianity...*

18. Arthur Cleveland Coxe, *Fathers of the Third Century* (New York: Christian Literature Publishing Group, 1885), 39-49; 176-198.

experience; one that focused sexuality exclusively on marital love and the procreation of children; one that protected preborn and infant life from harm; one that carried small communities of virtue through periods of systemic persecution by the pagan state; and one that led to the Christians' ultimate social and political triumph, as the fruit of their family system –an abundance of children– simply replaced the empty homes of the sterile pagans.

What does this episode mean for us today? One parallel between then and now lies in the cultural setting. As quoted earlier, **Robin Lane Fox** reported that “accepted sexual practice in the [pagan Roman] Empire had a range and a variety which it has never attained since.” Now he wrote that thirty years ago. Since then, it seems likely that accepted sexual practices found in our secularizing Western world have in fact equaled those of the old Roman Empire, or perhaps even surpassed them. Moreover, as the pagan Romans fairly quickly turned toward official persecution of Christians, we witness the early rumblings of a similar persecution arising in our time within the misnamed human rights councils of the modern, pagan, liberal states. This means that believing Christians must fundamentally reset their minds: *push that resent button*¹⁹.

The easy Christianity of, say, 1955, is largely gone. Moving smoothly between workplace, tennis or football club, political party, school, and church is no longer possible. The new culture created by self-actualizing liberalism marks the end of fashionable Christianity. Just as nineteen centuries ago, active, believing Christians must see themselves and act as counter-cultural. In living a Christian life involving distinctive family and sexual ethics, Christians will once again be a scandal to their pagan neighbors and to officials of the pagan regime. For the good news in our situation is that everything is becoming clear now: the threats; the opportunities; and the certainty of victory, once again, of the Way of Life and Light over the Way of Death and Darkness. The early persecutors who loathe infant life, one-flesh marital unions, and child innocence are here again, just as they were two thousand years ago. Let's remember, though, *who won that contest and why*.

Bibliography

Abbott, Phillip. *The Family on Trial: Special Relationships in Modern Political Thought*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1981.

Andrews, Kevin & Hurtado, Rafael. «Pitirim Sorokin on Marriage, Family and Culture», *The Chesterton Review*, Vol. XLVI, N. 1 & 2, 2020: 127-139

19. Rafael Alvira & Rafael Hurtado. «The Truth about Poverty and Wealth: Reflections on the Centrality of the Natural Family in Economics and Politics», *Metafísica y Persona*, Year 9, N. 18, 2017: 112-113.

Andrews, Kevin. *Maybe "I do." Modern Marriage & the Pursuit of Happiness*. Victoria: Connor Court, 2012.

Alvira, Rafael & Hurtado, Rafael. «The Truth about Poverty and Wealth: Reflections on the Centrality of the Natural Family in Economics and Politics» *Metafisica y Persona*, Year 9, N. 18, 2017: 101-113.

Boak, Arthur. *Manpower Shortages and the Fall of the Roman Empire in the West*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1955.

Cleveland Coxe, Arthur. *Fathers of the Third Century*. New York: Christian Literature Publishing Group, 1885.

Deneen, Patrick. *Why Liberalism Failed*. New Haven, CT: Yale University Press, 2018.

Goode, William J. *World Revolution and Family Patterns*. New York: The Free Press of Glencoe, 1963.

Green, Thomas H. *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967.

Lane Fox, R. *Pagans and Christians*. San Francisco, CA: Harper and Row, 1986.

Locke, John. *Two Treatises on Government*. New York: Mentor Books, 1965.

Mill, John Stuart. *The Subjection of Women*. Consulted on the 21 of June of 2022 at: [gutenberg.org/files/27083/27083-h/27083-h.htm](https://www.gutenberg.org/files/27083/27083-h/27083-h.htm)

Parkin, Tim G. *Demography and Roman Society*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1992.

Parsons, Talcott. *The Social System*. New York: The Free Press, 1951.

Parsons, T. & White, W. «The Link Between Character and Society». in Lipset, S. M. & Lowenthal, L. eds. *Culture and Social Change*. New York: The Free Press of Glencoe, 1961, pp. 89-135.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

Sandison, A. T. «Sexual Behavior in Ancient Societies». in Brothwell, D. & Sandison, A. T. eds. *Diseases in Antiquity*. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1967, pp. 734-743.

Stark, Rodney. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Yenor, Scott. *Family Politics: The Idea of Marriage in Modern Political Thought*. Waco, TX: Baylor University Press, 2011.



*Puntos de apoyo
mariológicos a la luz
de algunos versos del
Canto XXXIII de la
Divina Comedia.*

Pbro. Pablo Zambruno
pabloszambruno@yahoo.it

A mi madre.

1. María es belleza: *Tota Pulchra Est*

Desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días, la devoción de los países de tradición cristiana dio voz al culto de María, a través de diferentes formas artísticas: iconos, himnos, oraciones que, tanto en Oriente como en Occidente, dieron origen a la veneración de la Madre de Dios.

Por lo tanto, surge espontáneamente la pregunta ¿quién es esta mujer que ha llamado y llama la atención de los cristianos de todos los tiempos? La Revelación y la Tradición nos dicen que, ante todo, ella es la Madre del Redentor, la Nueva Eva; Aquella que, desde su *sí* al anuncio del ángel, se convirtió en la compañera inseparable de su hijo; Aquella que, a través de las formas artísticas que la representan, cumplirá también así la profecía que la esperaba: “Me llamarán bienaventurada todas las generaciones” (Lc 1, 48).

Su historia está envuelta en el misterio de Dios: un misterio que permite vislumbrar unas luces en las que el alma se pierde por el esplendor de los horizontes: “Esta mujer recibió el anuncio del acontecimiento que cambió el mundo y salvó a los hombres después de la larga preparación realizada entre los pobres de Israel, cuya experiencia culmina en Ella. Al final de una larga ascesis, María es don de Dios, nuevo como la aurora que anuncia el sol en el horizonte nocturno”¹.

Sabemos que el arte cristiano tiene por objeto la transmisión de la Verdad a través de la Belleza. Dicho con palabras atribuidas al Papa Gregorio Magno, luego elaboradas por Tomás de Aquino, el arte cristiano es la “Biblia de los pobres”, capaz de catequizar, porque es principalmente la memoria de la Encarnación². Por tanto, la belleza soteriológica de María, intuida a través de la fe y proyectada en el arte, tendrá el poder de atraer a los hombres hacia el misterio que representa, especialmente el de intercesora junto con su Hijo: “Queriendo crear una imagen de belleza absoluta y manifestando claramente el poder de su arte a los ángeles y a los hombres, Dios verdaderamente hizo a María toda hermosa. Recogió en ella las bellezas particulares distribuidas a las demás criaturas y la constituyó en el ornamento común de todos los seres visibles e invisibles; la hizo como síntesis de todas las perfecciones divinas, angélicas y humanas, una belleza sublime que embellece los dos mundos, que se eleva desde la tierra hasta el cielo y supera incluso a este último”³.

Solo por dar algunos ejemplos cronológica y espacialmente próximos al Sumo Poeta, no será de extrañar que, junto a Giotto y Cimabue, haya poetas como Jacopone da Todi o Francesco Petrarca

1. René Laurentin, *Tutte le genti mi diranno beata. Due millenni di riflessioni cristiane* (Bologna: Ed. Dehoniane, 1986), 7

2. Tommaso D’Aquino, in *III Sent.* D. 9 a 2e ad 2: “Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis repraesentantur. Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis”. Bologna: EDI, 2001.

3. Ferdinando Castelli (ed.), *Testi Mariani del Secondo Millennio*, VIII, 22. (Roma: Città Nuova, 2002).

que alaban a Dios a través de la belleza de sus artes y le agradecen por haberles elegido a María como su Madre y de todo el género humano. Respecto a Dante, la verdadera sorpresa, a mi juicio, vendrá al admirar el rigor teológico con que supo transmitir en verso una altísima precisión teológica, escribiendo sobre las verdades de fe, incluidas las que hoy nos ocupan, es decir, la Madre del Redentor, de forma rítmica y elegante.

2. El preludeo de la plenitud en la Divina Comedia: María prepara la Contemplación trinitaria

Los versos escogidos para compartir se refieren al Canto XXXIII, precisamente del 1 al 21⁴. Son aquellos en quienes Dante describe a María como una criatura predestinada por Dios para ser su Madre y dirigida a la humanidad como mediadora de la Gracia:

Vergine Madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d'eterno consiglio,
tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura.
Nel ventre tuo si raccese l'amore,
per lo cui caldo ne l'eterna pace
così è germinato questo fiore.
Qui se' a noi meridiana face
di caritate, e giusto, intra ' mortali,
se' di speranza fontana vivace.
Donna, se' tanto grande e tanto vali,
che qual vuol grazia e a te non ricorre,
sua disianza vuol volar sanz'ali.
La tua benignità non pur soccorre
a chi domanda, ma molte fiate
liberamente al dimandar precorre.
In te misericordia, in te pietate,
in te magnificenza, in te s'aduna
quantunque in creatura è di bontate⁵.

4. El texto utilizado para citar los versos es el propuesto en el *Ottimo Commento alla Commedia*, III, 1901. Giovanni Boccardo, Massimiliano Corrado, Vittorio Celotto (ed.), Roma: Salerno Editrice, 2018.

5. "Virgen Madre, hija de tu hijo, // humilde y sublime más que criatura alguna, // término fijo del designio eterno, // tú dignificaste la naturaleza humana a tal punto, que su autor// no desdeñó hacerse a sí mismo su propia hechura. Amor recogido en tu vientre, // por cuyo calor hay paz eterna // hizo que germinara esta flor. Aquí tienes rostro meridiano // de caridad y, entre los mortales, // eres una fuente viva de esperanza.

Mujer, eres tan grande y digna, // que quien desea la gracia y no recurre a ti, // su deseo quiere volar sin alas. // Tu benignidad no solo ayuda // a los que lo piden, sino que muchas veces libremente se anticipa a la petición. En ti misericor

3. El preludeo de la plenitud en la Divina Comedia: María prepara la contemplación trinitaria

Se puede decir que la *Divina Comedia* puede encontrar una clave de lectura para cada época, dependiendo de los distintos escenarios culturales en los que se lea esta obra. También se puede decir sin exagerar que es absolutamente la obra maestra de toda la literatura italiana, gracias a la cual Dante demostró cómo la lengua vulgar ya estaba madura para representar el conjunto del conocimiento humano, desde la naturaleza terrestre del Infierno hasta la sublime visión de Dios, en el Paraíso⁶.

Por esto, no por casualidad, llama la atención de los devotos de María la espléndida Plegaria a la Virgen que Dante pone en labios de San Bernardo de Claraval, al comienzo del último canto del Paraíso, tratando de preparar al Sumo Poeta para ser capaz de afrontar la visión directa de Dios.

En otras palabras, no podían faltar esta maravillosa oración que Dante imagina pronunciando a San Bernardo, a lo largo de estos treinta y nueve versos, conocido desde entonces como el Cantor de María. De hecho, Bernardo se le aparece a Dante en el canto XXXI 59, cuando el Poeta, después de haber presenciado la visión de la “Cándida rosa”, una verdadera composición mística de las almas santas, busca a Beatriz para encontrar una explicación. Pero la mujer volvió al trono, en el tercer peldaño comenzando por el más alto, entre los bienaventurados. En su lugar hay

“... un sene vestito con le genti gloriose⁷.”

Este “anciano” es Bernardo de Claraval, teólogo mariano del que poseemos espléndidas homilias sobre María en el misterio cristiano, desde la Anunciación hasta la Asunción a los cielos. Dante conocía la doctrina del Santo Abad de Claraval; por lo tanto, en el Canto XXXI, Bernardo se presenta a sí mismo y a Dante ante la Virgen. El Santo lo invita a mirar a María, queriendo preparar por su intercesión el alma y los ojos del Poeta, antes de acompañarlo a la vista de la gran luz de Dios⁸.

En el canto XXXII, principalmente informativo, san Bernardo se detiene todavía en la contemplación de la belleza de la Santísima Virgen y expresa la función intermediaria de María entre Dante y la última aparición de Dios: “porque sólo su claridad te puede disponer a ver a Cristo”⁹. Por tanto, la oración a la Virgen del canto XXXIII será pre-anunciada por los dos cantos anteriores, haciendo de estos cantos también el arquetipo de la mediación mariana en la vida cristiana. Bernardo pide a María no solo que apoye a Dante durante la visión de Dios, sino que no le haga perder la razón y la vida misma. En efecto, “nadie puede ver a Dios sin morir” (Ex. 33, 20)¹⁰.

dia, en ti ten piedad, // en ti magnificencia, en ti se congrega // todo cuanto hay de bondad en la criatura”.

6. Alberto Asor Rosa, *Storia Europea della Letteratura italiana* (Torino: Einaudi, 2009), 167-175

7 “.. un anciano, ataviado como los demás beatos.”

8. *Ottimo Commento...*, III, p. 1865-1866.

9. *Ottimo Commento*, III, p. 1881-1882.

10. *Ottimo Commento*, III, p. 1906-1907.

Además, será María quien reine en el centro de la Rosa mística, rodeada de coros angelicales y de las luces del espíritu. Los colores y los sonidos son las caracterizaciones físico-sensoriales que distinguen todo el Canto, en oposición a las tinieblas y los lamentos del Infierno y al crepúsculo y la tristeza del Purgatorio¹¹.

4. Dante y María

4.1 Las fuentes teológicas dantescas. La influencia de Tomás de Aquino al llamarla “Hija de tu Hijo”

Basta leer un clásico indiscutido como el de Gilson, *Dante y la Filosofía*, para comprender cómo Tomás de Aquino está presente en la obra de Dante: “Finalmente, dado que no es posible engañarse con el pensamiento del poeta, vuelto ya muy claro por todas estas características, Dante declara que el discurso de Santo Tomás de Aquino es similar al de Beatriz: por la similitud que nace de su discurso y el de Beatriz”¹². Gilson explica que por la semejanza que surgía entre su palabra y la de Beatriz, “Dante ha mostrado claramente su pensamiento cuando, después de haber hecho hablar a Santo Tomás durante mucho tiempo, toma la palabra Beatriz, y el poeta declara que hay similitud de lenguaje entre Tomás y Beatriz, es decir, entre la teología del gran doctor y la fe cristiana misma, de modo que apenas se puede distinguir la voz de uno y del otro”¹³. Así, en la oración de Bernardo, no sólo la influencia del Doctor Melifluo dará forma a los versos, sino que estos estarán impregnados de una profunda teología en la que Tomás seguirá presente, aunque velado en las palabras, pero dando forma y contenido a los versos.

En la disputa medieval entre escuelas, nació la leyenda de que los dominicos llevan la capa negra en su hábito como símbolo de penitencia, porque Tomás de Aquino negó el dogma de la Inmaculada Concepción¹⁴. Sobre este tema debemos aclarar que Dante no se expresa como, por ejemplo, lo hizo Tomás, pero sus argumentos para no sumarse a la corriente de la Inmaculada son coherentes con la lógica de su pensamiento¹⁵. De hecho, el Aquinate se opuso, porque vio en este privilegio una derogación del dogma de la redención universal operada por Cristo. Sin embargo, admitió la santificación ya en el seno materno¹⁶, realizada por Cristo, antes del nacimiento, (lo que Dante dice poéticamente “Hija de tu Hijo”), o más bien llena de Gracia desde su concepción, plenitud de Gracia,

11. *Ottimo Commento*, III, p. 1868.

12. Étienne Gilson, *Dante e la Filosofia*, (Milano: Jaca Book: 2016), 220.

13. *Ibid.* p. 221.

14. Tommaso D’Aquino, *Expositio Salutationis angelicae*, I, 1: “Beata autem virgo in originali est concepta, sed non nata”. (Torino: Marietti, 1956).

15. Para un marco histórico de la disputa, se puede consultar, a modo de introducción, la obra de José Luis Illanes e Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la Teología*, Madrid: BAC, 2017, 63-78.

16. Luigi Gambero (ed.), *Testi Mariani del Secondo Millenio*, IV, (Roma: Città Nuova, 1996), 298.

que no está destinada únicamente a ella, sino que también se distribuye a las criaturas humanas dispuestas a obtener la salvación¹⁷.

Por tanto, Tomás excluye una causalidad divina que no se ajuste al modo obrado en la redención. Admite la exclusión de María del pecado por los méritos de Cristo, pero, siempre por Cristo, Ella es preservada del pecado, lo cual no era compartido en las disputas de la época. Ahora es un axioma conocido como *lex orandi lex credendi*. A este respecto, la liturgia da una comprensión del misterio cuando afirma, en la Colecta de la Misa de la Inmaculada Concepción, el modo en que Cristo hace a María la primera redimida:

“Oh, Padre, que en la Inmaculada Concepción de la Virgen,
has preparado una digna morada para tu Hijo,
y en previsión de su muerte
la has preservado de toda mancha de pecado,
concédenos también, por su intercesión,
encontrarte en santidad y pureza de espíritu”¹⁸.

Será entonces, en anticipación de la muerte de su Hijo,
como dice Tomás, que María encuentra la preservación del
pecado desde su concepción¹⁹.

4.2 El contenido mariológico de los versos dantescos

Como pasa muchas veces cuando se lee un texto escrito por un grande, éste nos da mucho más de lo que simplemente se lee. También en este caso, la obra escrita supera al autor en propósito, dando sabiduría más allá de los límites previstos, además de la conciencia de ofrecer la Verdad. Asimismo, como ya habíamos comentado, también a la luz de las distintas épocas en las que se lee la *Comedia*, esta adquiere nuevas perspectivas recordadas por las circunstancias contextuales de la lectura, respondiendo a las preguntas e interrogantes que surgieron en el momento del encuentro con el texto. Por lo tanto, lo escrito hace siglos encontrará hoy una luz renovada, reafirmando la grandeza del autor que supo transmitir el saber de manera perenne.

17. Tomasso D’Aquino, a I, 1: “Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo, et in beata virgine. Nam in omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa virgine gloriosa”.

18. CEI, *Messale Romano*, Terza Edizione, 2020 (de aquí fue traducido al español N. d. T.)

19. Pio IX, *Ineffabilis Deus*, 8 Dec. 1854: “Declaramus pronuntiamus et definimus doctrinam quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam”. DS2803.

Nótese también que, al comienzo de nuestro Canto, el Poeta llama la atención del lector con paradojas que son también prerrogativas marianas, moviendo a la meditación de lo que el Señor ha hecho en Ella (Lc 1, 49):

“Vergine Madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d’eterno consiglio”²⁰.
Virgen y Madre: para nosotros son
conceptos opuestos que se unifican en
María, haciéndola la nueva Eva, la madre
que, por exclusión de la maternidad
humana, se convierte en Madre de Dios.
No es retórica, sino la lógica divina del
ciento por uno. Al aceptar conservar
su virginidad en el servicio divino,
se convierte en madre del Creador y,
por tanto, de todo el género humano
redimido por su Hijo.

Volviendo al tema mencionado anteriormente, el que, a mi juicio, contiene la luz teológica tomasiana sobre María y quizás la más fuerte de las paradojas, que proyecta el dogma de la Inmaculada Concepción, en pocas palabras: “Hija de tu Hijo”. En efecto, María es la primera redimida, aquella en la que el Hijo anticipa sus méritos salvíficos, la rescatada respecto a la redención que, para el resto del género humano, se hará en virtud de la Sangre de su Hijo, derramada sobre la Cruz; la sangre de Cristo concebida en el vientre de María. María es Hija de Aquel que la redime, para así llegar a ser la madre del Redentor.

Aunque lo expuesto sobre María pareciera un hecho secundario respecto del objetivo del Canto, ya que la finalidad del encuentro con Bernardo es solicitar la mediación de María para alcanzar la Gloria del Cielo, Dante logra explicar el papel soteriológico de la mediación mariana, es decir, el modo en que Dios la preparó para convertirla en Aquella que nos enseña a llegar a Aquel que dijo “Yo soy el Camino” (Jn 14, 6).

Humilde y Alta. Dante describió a María en los primeros versos con cuatro sustantivos entrelazados de manera paradójica, enriqueciéndolos ahora con los adjetivos Humilde y Alta. Sabemos que “el que

20. “Virgen Madre, hija de tu hijo, // humilde y sublime más que criatura alguna // término fijo del designio eterno...”

se humilla será enaltecido” (Lc 14, 11); lo que dice María en el Magnificat, que atrajo la atención de Dios para hacerla Madre suya, fue justamente la conciencia de su humildad (cf. Lc 1, 38; 1, 48); en contraposición, a la soberbia de Eva que, cediendo a la tentación de ser como Dios (Gn 3,4) encadenó a toda la humanidad en el pecado.

“Término fijo del designio eterno”. Esta expresión tiene un doble sentido: alude a un tiempo, al momento de la Encarnación y a María. Dante le otorga al giro “término fijo” el significado de “plenitud de los tiempos”, en el sentido paulino (Gal 4, 4), estableciendo que este se produjo cuando Cristo se encarnó. Por eso, en aquel momento fue decretada la plenitud de los tiempos por el Eterno designio divino, para el cumplimiento de la salvación humana, mediante el consentimiento de María para ser así “nacido de mujer” (Ga 4, 3); ella es la que da vida temporal y carnal al Dios eterno, y es, desde esta perspectiva también “término fijo del designio eterno”, es decir, el lugar donde el Eterno entra en el tiempo. Hay que recordar que este tema es muy querido por el Sumo Poeta, como se puede apreciar en la lectura del *Convivio*²¹.

“Tu se’ Colei che l’umana natura
nobilitasti sì, che il suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura”²²:

En el “Tú” de Dante se plasma el arte el “Tú” anafórico, típico de los *elogia* de la poesía clásica²³. En la relación con María, este “Tú” la señala como el tálamo en que el Creador encuentra su morada para tomar la naturaleza humana, que dará a los hombres la oportunidad de convertirse en familia de Dios, gracias a la nobleza alcanzada en la Encarnación.

“Nel ventre tuo si riaccese l’amore
per lo cui caldo ne l’eterna pace
così è germinato questo fiore”²⁴.

Si el pecado es ausencia de amor, la liberación del pecado la da el amor revelado por el Padre en Cristo: “Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn 4, 8).

Será el amor reavivado en el seno de María el que reavivará el amor extinguido por el pecado, ese amor que hará brotar frutos de santidad en quienes emulen la santidad de Dios por la caridad: “Nosotros sabemos que hemos pasado de muerte a vida, porque amamos a los hermanos.

21. *Convivio*, V, 4. Ed. (Torino: Einaudi, 1954).

22. “Tú eres quien hizo la naturaleza humana // la dignificaste a tal punto, que su autor// no desdeñó hacerse a sí mismo su propia hechura”.

23. Stefano Carrai, *Dante e l’antico*, XIX-XXIII (Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2012).

24. “Amor recogido en tu vientre, // por cuyo calor hay paz eterna, // hizo que germinara esta flor”.

El que no ama permanece en la muerte” (1 Jn 33, 14). Además, “brotar” alude a las profecías del Antiguo Testamento donde el Mesías se presenta como el retoño que brota del tronco de Jesé (Is 11,1), un retoño que se produjo en el vientre de María que, como atestigua San Bernardo: “La Virgen Madre de Dios es la vara que aparece y su Hijo es la flor²⁵”. Luego, en el contexto, “esta flor” alude también a la “rosa cándida” del canto XXXI, la santa milicia que, en su sangre, Cristo hizo su esposa, o los santos que resplandecen con sus vestiduras lavadas por la sangre del Cordero (Ap. 7:14). En esta perspectiva, será también una alusión a la Iglesia santa, la Esposa del Cordero y sus miembros purificados por su sangre, es decir, su cuerpo místico.

“Qui se’ a noi meridiana face
di caritate
e giuso, intra ‘ mortali.
se’ di speranza fontana vivace²⁶”.

En los versos precedentes, después de haber considerado el misterio de María respecto al plan divino de salvación, es decir, María como obra divina, ahora se la presenta como mediadora entre Dios y los hombres. En el Paraíso, brilla como una antorcha de caridad y también para los que aquí abajo, entre los mortales, buscan el camino hacia Dios. Dante lo compara como el sol al mediodía, como la luz más brillante y poderosa. El Poeta evoca a María refiriéndose al sol, siendo para él, junto con toda la tradición cristiana, la “Mujer vestida de sol” (Ap 12, 1). El significado astral que se le da a María corresponde al que se le atribuye en el Himno *Ave Maris Stella*, donde ella es la estrella polar²⁷ que guía a los que navegan el mar del mundo hacia el puerto anhelado. Por tanto, mirar esta estrella, dejarse guiar por este sol, será motivo de esperanza para todo cristiano.

“Donna, se’ tanto grande e tanto vali
che qual vuol grazia e a te non ricorre
sua disianza vuol volar sanz’ali”.

La oración descende ahora hacia la petición precisa de ayuda por la que Bernardo se dirige a María. “Mujer” evoca el modo en que Cristo se dirige a María en las bodas de Caná (Jn 2, 4) y al pie de la Cruz (Jn 19, 26). No se trata de un modo impersonal de dirigirse a María, sino de darle la dignidad real que merece: *Donna* es sinónimo de *Domina*, “Señora”, femenino de *Dominus* / *Kyrios*, “Señor”, uno de los títulos de Cristo. Por eso, los versos que siguen aluden al agradecimiento por su papel de

25. Bernardo de Claraval, *In Adventum Domini*, II, 4: “Quoniam Virgo Dei Genitrix virga est, Flos filius eius” (Madrid: BAC, III, 1986).

26. “Aquí tienes rostro meridiano // de caridad y entre los mortales, // eres una fuente viva de esperanza”.

27. Véase, por ejemplo, san Isidoro de Sevilla, en el *Etymologiarum* famosa “enciclopedia” medieval, en la cual el nombre de María está descripto como *Inluminatrix, sive stella maris*, en VII, 10. Madrid: BAC, 2009.

mediadora; quienes la ignoran se arriesgan a ser equiparados con los que quisieran volar sin alas, es decir, con los que tienen una pretensión imposible. Por tanto, pedir la gracia de Dios sin la intercesión de María será, según el Poeta Supremo, una temeridad.

Los últimos versos de aquello que se puede definir como una declaración de prerrogativas marianas son el prelude de lo que Bernardo pedirá luego a María como gracia para Dante. Estos versos aluden a María como Madre siempre solícita a las necesidades de sus hijos:

“La tua benignità non pur soccorre
a chi domanda, ma molte fiате
liberamente al dimandar percorre.
In te misericordia
in te pietate
in te magnificenza, in te si aduna
quantunque in creatura è di bontate”²⁸.

Como señala el *Ottimo Commento*, aquí el Supremo Poeta honra a Nuestra Señora con cuatro virtudes: Misericordia, Piedad, Magnificencia y Bondad²⁹. Decíamos que, como madre, María está siempre con la mirada puesta en sus hijos, más allá del pedido que se le hace, por eso, “no ayuda a los que le piden”, sino que se anticipa a las necesidades de sus hijos más necesitados como, en las bodas de Caná, donde dice a su Hijo: “No tienen más vino” (Jn 2, 3). Así, gracias a la preocupación de María por los esposos necesitados, Jesús realizó su primer milagro.

En uno de sus sermones, san Bernardo les dijo a sus monjes que, al darse cuenta de sus carencias y de sus quejas, imploró a la Reina de la Misericordia que intercediera ante su Hijo porque en el monasterio “no había vino”, sabiendo que ella nunca deja de escuchar a sus hijos, sobre todo si la invocan con confianza y devoción, porque es una madre compasiva y misericordiosa³⁰. Por otro lado, sobre la Piedad, como atributo mariano, hay que acudir a Tomás, quien explica esta virtud como aquella en la que se cumple el doble precepto de la caridad: hacia Dios y hacia el prójimo³¹.

28. “Tu benignidad no solo ayuda // a los que lo piden, sino que muchas veces libremente se anticipa a la petición. En ti misericordia, en ti ten piedad, // en ti magnificencia, en ti se congrega // todo cuanto hay de bondad en la criatura”.

29. *Ottimo*, III, 1909.

30. *Sermo Dominica prima post octavam epiphaniae*, sermo II, 4: “Quoties mihi necesse est, fratres, post lacrimosas querimonias vestras, exorare Matrem misericordiae, ut suggerat suo benignissimo Filio quoniam vinum non habeatis? Et ipsa, dico vobis, carissimi, si pie a nobis pulsata fuerit, non deerit necessitati nostrae, quoniam misericors est et mater misericordiae”. III, Madrid: BAC, 1986.

31. Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 4 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 co.: “Unde quaecumque causa adsit quae in utilitatem Ecclesiae vergat, et honorem Dei, sufficiens est ratio indulgentias elargiendi”.

El amor de María por Dios es aquello que suple la entrega negada por los primeros padres, es decir, un amor total e ilimitado, capaz de convertirla en Madre de Dios³²; este amor será también un amor reflejo del que Dios, lleno de misericordia, dirige principalmente a aquellos que “gimen en este valle de lágrimas”.

Finalmente, todo lo que de bondad, de belleza, de virtud, se encuentra disperso en las criaturas, lo encontraremos unificado en María. El genio de Dante nos permite, en este Canto, además de contemplar en una sola mirada la santidad del Cuerpo Místico, siguiendo la invitación de Bernardo, mirar la Estrella³³, es decir, prepararnos sobre todo para “mirarlo cara a cara” (1 Cor 13, 12)

Dr. Pablo Zambruno

Valeggio sul Mincio, 24/5/2022

Fiesta de María, Ayuda de los Cristianos. (Versión del original italiano de Claudio Calabrese)

Bibliografía

Laurentin René. *Tutte le genti mi diranno beata. Due millenni di riflessioni cristiane*. Bologna: Ed. Dehoniane, 1986.

Castelli, Ferdinando (ed.). *Testi Mariani del Secondo Millennio*, VIII, 22. Roma: Città Nuova, 2002.

Boccardo, Giovanni, Massimiliano Corrado, Vittorio Celotto (eds.). *Ottimo Commento alla Commedia*, III, 1901., Roma: Salerno Editrice, 2018.

Asor Rosa, Alberto. *Storia Europea della Letteratura italiana*. Torino: Einaudi, 2009.

Gilson. Étienne. *Dante e la Filosofia*. Milano: Jaca Book: 2016.

Tommaso D'Aquino, *Expositio Salutationis angelicae*, I, 1: “Beata autem virgo in originali est concepta, sed non nata”. Torino: Marietti, 1956.

Gambero, Luigi(ed.). *Testi Mariani del Secondo Millenio*, IV. Roma: Città Nuova, 1996.

CEI, *Messale Romano*, Terza Edizione, 2020.

Pio IX, *Ineffabilis Deus*, 8 Dec. 1854:

Dante. *Convivio*, V, 4. Ed. Torino: Einaudi, 1954.

Carrai, Stefano. *Dante e l'antico*, XIX-XXIII. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2012.

Bernardo de Claraval, *In Adventum Domini*, II, 4: “Quoniam Virgo Dei Genitrix virga est, Flos filius eius”. Madrid: BAC, III, 1986.

32. Bernardo de Claraval, *In Assumptione Beatae Mariae, Sermo IV, 5:*“... neque enim filius alius virginem, nec Deum decuit partus alter”.

33. *Sermo In Nativitate Beatae Mariae:* “Hortus plane deliciarum, quem non modo afflaverit veniens, sed et perflaverint superveniens auster ille divinus, ut undique fluent et effluent aromata eius, charismata scilicet gratiarum. Tolle corpus hoc solare, quod illuminat mundum: ubi dies? Tolle Mariam, hanc maris stella, maris utique et spatiosi: quid nisi caligo involvens, et umbra mortis, ac densissimae tenebrae relinquuntur?” IV, Madrid: BAC, 1986.



*La condición divina
de la verdadera
palabra en la tradición
neoplatónica*

Rafael Alvira
Universidad de Navarra
ralvira@unav.es

Introducción

En el Simposio Sócrates sostiene que “eros” tiene por padres a “poros” y “penia”, la riqueza y la pobreza. Así como el poder exige siempre una resistencia para poderse imponer, el amor se puede actuar sólo en la falta de imposición unida a la falta de resistencia. El poder está siempre modulado por el tipo de resistencia sobre la que se ejerce, y por eso el poder absoluto exigiría o una resistencia absoluta -que le impediría ejercerse- o una resistencia nula, que también le impediría hacerlo. Por eso el poder absoluto es el concepto de un imposible, salvo que por tal se entienda el hacer aparecer algo desde la nada. De ahí que en la tradición del neoplatonismo cristiano la idea de omnipotencia divina se haya identificado con la de creación. Sólo en cuanto creador tiene sentido un poder absoluto, que crea “de la nada”.

Ahora bien, eso implica que el problema ser-nada se coloca “dentro de Dios”. Carece de sentido hablar de un “fuera del Absoluto”, por lo que la nada debe formar parte del Absoluto. ¿Cómo comprender una nada en Dios? Por modo de una diferencia absoluta -en el Principio Primero todo es absoluto- la cual sólo puede ser entendida como relación absoluta: sin relación no hay diferencia. ¿Cómo explicar ésta? Platón vio en el famoso tema del “tercero”, la paradoja de dos realidades diferentes que tienen, sin embargo, alguna semejanza, es decir, alguna unidad, la cual se intenta explicar mediante un tercero “en el cual” esté el fundamento de esa igualdad. Pero el problema es que el tercero ha de mostrar porqué es el fundamento de la semejanza de los otros dos, es decir, cómo es semejante a ellos, lo que le empuja a buscar otros dos intermedios, y así hasta el infinito. Aquí, por otro lado, se está hablando de dos realidades ya diferentes, pero el problema es cómo es posible, en general y desde la Unidad del Principio, la diferencia.

Tanto Platón como después el neoplatonismo cristiano acudirán al concepto de idea para intentar resolverlo. La idea es “lo mismo” que lo ideado. Su diferencia es que es “expresión”, “salida” del ideado fuera de sí. Al hacerlo “genera” un espacio, pues el espacio es la realidad en la que “puntos” distintos, siendo distintos, están en unidad. El espacio es “luz”: la diferencia ideado-idea es la luz misma; “salir” de lo ideado es luz. Por eso Platón dice que el mundo de las ideas es el mundo de la luz suprema. La “expresión” del Principio es simplemente **decir**. Como el Origen absoluto no tiene nada ni nadie a quien decirle algo, se dice, por tanto, a sí mismo. Lo que dice, su **palabra**, es su luz, y por tanto presencia; es Mismidad, y por tanto Identidad. Por eso Juan Evangelista llama a Jesucristo Luz de Dios, Presencia de Dios, Palabra de Dios, Identidad del mismo Dios. En cuanto Verbo, **pura** palabra y luz de Dios.

¿Cómo es idéntica la palabra de Dios, del Principio, consigo misma? La solución neoplatónico-cristiana es que, efectivamente, lo es en un tercero, el Espíritu Santo, que obra el “milagro” de que

se mantenga la diferencia entre dos y a la vez sean lo mismo. Como recuerda Tomás de Aquino, la voluntad es función de alteridad: sólo se puede querer a otro. En efecto, si no es completamente otro, entonces se le quiere como una “parte” propia, y, por tanto, como instrumento. La “nada” de igualdad, es diferencia absoluta porque es diferencia y nada más, es decir, carece de contenido como un “tercero”. Como bien apunta Kierkegaard, la diferencia absoluta es relación absoluta, y por eso subraya que no todas las relaciones son “relativas”, pues la relación amorosa es absoluta. El amor verdadero es la relación absoluta. ¿Cómo es posible?

Si la expresión es palabra, la unidad entre el origen y la palabra no puede ser otra palabra, no puede ir, por decirlo así, por el lado “intelectual”. Ha de ir entonces por el voluntario: dos cuya diferencia es nada más que diferencia están unidos por el amor: el Espíritu Santo. Si se permite hablar así, el Espíritu Santo hace que la Palabra deje de ser mera “objetividad”, o sea “exterioridad” cognoscitiva, al añadirle la interioridad. Precisamente porque esa diferencia pura, que es relación pura, es **interior**: no quita la objetividad, sino que la profundiza y la hace propia en verdad. De ahí que le den el nombre de amor. El amor, en efecto, une de modo pleno sin destruir la diferencia. Y esa había sido la impresionante intuición de Sócrates: el amor me hace ver e interiorizar lo conocido con una nueva luz.

El Principio y el límite

Principio -de generación- e **Inicio** -de un camino- los **concibo** como ideas. Otra cosa es la **experiencia** de Inicio o de Principio. Al contemplar las ideas en el pasar de mi vida puedo pensar que mi conciencia, mi “yo” que las contempla, es el Principio y el Inicio, o que, por el contrario, tanto la idea como mi propia conciencia me son dadas, y entonces quedo en la perplejidad. ¿Cómo es posible que el yo, que experimento como tan profunda realidad, “esté después”? El punto está en que no se puede pensar Principio sin principiado, ni la conciencia puede existir sin el “desdoblamiento” del conocerse a sí mismo. Así pues, la **alteridad** es constitutiva tanto en el plano de la conciencia como en el de las ideas. Ahora bien, la alteridad implica la realidad del **límite**.

Se puede pensar el Principio como **Energía** pura, y su diferencia absoluta es la **recepción** pura: es la tesis aristotélica del acto (ènérgeia) y la potencia (dynamis). O como principio de toda **Unidad** y su diferencia absoluta es precisamente la **indiferencia absoluta**. Aquí Platón y Aristóteles se enfrentan, pues el primero considera que la Unidad en sentido estricto no puede tener contrario, por lo que la explicación está en un “salto” de la Unidad a la **multiplicidad**, la cual es un mundo de unidades participadas; el segundo se inclina por la contraposición forma (morphé)-materia (hylé). O se puede pensar el Principio como Ser, y entonces su alteridad es el No-ser.

La paradoja es que en los tres casos es imposible quitar el límite, sea éste la “joré” platónica o la diferencia aristotélica acto-potencia/ forma-materia. Por supuesto, Platón -quien vio como nadie la relevancia del límite y, por tanto, de la medida, lo que le convirtió en el “padre de lo clásico”- no consigue explicar convincentemente de dónde sale esa negatividad de la “joré”, pues no se atreve a introducirla en la Unidad pura; con todo, su intento es “técnicamente” menos elaborado que el de Aristóteles, pero más “sincero”. Aristóteles, en efecto, y como bien vio Hegel, no da ninguna explicación de cómo el mundo múltiple **es**, pero no es **El ser** principal ni se sabe cómo se conecta con él. Su rechazo de las nociones platónicas de participación y Bien le quita toda posibilidad de entenderlo.

El “aristotélico” Tomás de Aquino intenta solucionar el embrollo echando mano, precisa y silenciosamente, como puso de manifiesto Cornelio Fabro, de los abandonados conceptos platónicos de participación y bien. Para ello utiliza la idea cristiana de amor, cuya raíz última pone Tomás en la voluntad, la cual es “añadida” al ser divino.

Según Aristóteles, Dios es ser y razón intelectual, pero no tiene voluntad. Desde este punto de vista, Aristóteles es una variante perfeccionada de Parménides. Platón había intuido que era más, como se percibe en su “Protología”, estudiada ampliamente en la segunda mitad del pasado siglo en las Escuelas de Tübingen y Milán. En efecto, la Unidad en cuanto Bien puede acercarnos a entender la conexión Dios-Mundo, y en cuanto Belleza a comprender la armonía, es decir, la conexión uno-múltiple. Con todo, a Platón le falta la profundidad cristiana de la idea de amor para acabar de dar una explicación más completa.

El problema en Tomás de Aquino está en que, según me parece, intuye perfectamente cómo completar a Platón, pero no acaba de mostrarlo bien de manera “técnica”. Al añadirle la voluntad a Dios, todo es más fácil de explicar, pero lo que hay que explicar también es porqué, es decir, cómo se justifica el añadido.

Al respecto es posible preguntarse porqué el genial descubrimiento socrático-platónico de la presencia del amor en el saber -más marcado en ellos que en el propio Tomás- no les abrió claramente los ojos a la presencia de la voluntad en el Principio. La respuesta es la identificación del amor con el deseo y el deseo con un querer imperfecto, pues se desea lo que te falta. Ahora bien, en el Primer Principio, según piensan Sócrates y Platón, no puede haber carencia alguna.

Se puede pensar, aunque no esté explícito en los textos, que el Bien platónico es el aspecto “energético” de la Unidad Primera. De ahí el “bonum diffusivum” de la filosofía posterior de inspiración cristiana, pero Platón no da el paso de considerarlo como amor en sentido pleno, y por tanto también creativo.

El ateniense se acerca como ninguno en su época a la idea de creación, pero no la tiene. Como subraya Tomás de Aquino, el querer es función de alteridad, se quiere **otro**, pero en la Unidad no hay alteridad y Platón no llega a explicar bien qué hace posible a esta última, es decir, cómo es posible que desde un Primer Principio que no es más que Unidad pueda surgir la alteridad, es decir, se pueda **crear**.

El neoplatonismo cristiano en la historia

La idea de Primer Principio es paradójica. Si es “mero Principio” implica necesariamente un principiado, pero entonces tan principio es lo uno como lo otro. En realidad, no hay Principio en sentido estricto, sino sólo el Ser que se “estira”: es la idea plotiniana de emanación o la moderna de evolución. Si es “Principio Absoluto”, entonces no exige un principiado, pero sí un Relativo: un Absoluto sólo es pensable en su diferencia con una Relación absoluta. El neoplatonismo cristiano empieza aquí a atisbar la posibilidad de una salida de la dificultad platónica.

En la Unidad Absoluta se dan las Relaciones Absolutas. Tanto una como las otras son el “Absoluto” y ellas son la unidad de la diferencia del Absoluto consigo mismo. En la medida en que no se puede pensar sin idea, y que todo el sentido de la idea es identificar con lo ideado, un Dios Uno sin Idea no sería ni pensante ni pensable. De ahí las dificultades que en la historia de la Filosofía se han dado para intentar comprender una Unidad que, sin relación o sin multiplicidad, es vacía, un ser idéntico al no-ser. El neoplatonismo cristiano le da sentido al pensar y al ser en la medida en que, por primera vez, comprende un Principio Uno que es, a la vez, Relación.

Aquí se puede ver la dificultad que el Islam tuvo con la filosofía. Si Alá es Uno, pero no **es palabra** -Mahoma no acepta que Dios se exprese plenamente en **una** Palabra y rechaza de plano la Trinidad- entonces **las palabras** que el profeta escucha no puede entenderlas en su sentido último, sino simplemente aceptarlas y repetirlas. Por eso el rezo ha de ser en árabe e islam significa sumisión. En el siglo XIV ya se acaban todos los intentos filosóficos en el Islam. Queda sólo la interpretación jurídica en las aplicaciones. La pretensión de identificar el dios aristotélico con Alá, que implicaba que Alá es el conocimiento racional por excelencia, suponía para Mahoma poner en serio peligro la absoluta transcendencia de Dios. No es que lo que dice Dios sea irracional, sino que nuestra razón no puede escrutar el ser y la acción divina. En ese sentido, hay una cercanía voluntarista entre la sumisión islámica y la fe fiducial nominalista.

Que Dios es también Verbo, Logos, permite entonces al neoplatonismo cristiano entender porqué la filosofía es perfectamente posible y explica que diversos pensadores en la primitiva cristiandad sostuvieran que la doctrina cristiana es simplemente **la** filosofía por excelencia. Pero es que eso también se podía pensar desde otro ángulo: si el socratismo había afirmado que no hay captación

“interior” de la verdad sin Amor, ellos encontraron la confirmación en la frase de Jesucristo “el Espíritu Santo que os enviaré os hará comprender todo lo que os he dicho”.

Y hay más. El amor de Dios no es deseo, sino que es absoluto. Eso quiere decir que al amar el saber y la realidad misma a la que él apunta con el amor de Dios en el que participamos por la recepción del Espíritu Santo, nuestro saber es absoluto y no mero deseo de saber más, pero en cambio es deficiente desde el punto de vista objetivo. Dios en su “objetividad o alteridad absoluta” no puede ser conocido plenamente, pero sí en su interioridad. Si en la filosofía racionalista tenemos un exceso de objetividad y un defecto de interioridad, aquí sucede lo contrario: hay un exceso de interioridad sobre la “exterioridad” meramente objetiva. A ese “desequilibrio” se le llama “la oscuridad de la fe” que, sin embargo, al contactar interiormente con la Luz, es más luminosa que la luz sólo objetiva de la razón lógico-empírica, y su seguridad es absoluta.

Esta forma de explicar las “ultimidades” la encontramos quizás en su forma más desarrollada en el neoplatonismo místico de San Juan de la Cruz. Formado universitariamente en esta corriente filosófica en la Universidad de Salamanca, y en la experiencia mística junto a Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz resulta ser un autor de un interés extraordinario. Para él, el más alto saber es ese “no saber sabiendo toda ciencia trascendiendo”, y puede combinar, gracias a ello, la filosofía con la más subida mística, del encuentro interior amoroso del alma con Dios. Al racionalismo esto le es, por el contrario, imposible, y por eso -como vemos, por ejemplo, en Kant- rechaza el conocimiento místico como ilusorio, como “Schwärmerei”, exaltado fanatismo. A la razón meramente objetiva le falta interioridad, y sin ella todo intento de encontrar el o lo absoluto es imposible. Ha de contentarse por ello, como veremos en seguida, con imaginar y absolutizar un “mundo de lo relativo”, sin aceptar, sin embargo, ninguna relación absoluta.

Este olvido del socratismo con su consecuencia del rechazo de la mística es una característica central de la “modernidad” filosófica de inspiración protestante o deísta. Al comienzo de los siglos de la “historia moderna”, tras el final “oficial” de la “Edad Media” subsiguiente a la conquista musulmana de Constantinopla en 1453, es la Monarquía Hispánica la que casi durante dos siglos marca el paso del mundo como primera potencia en la historia que se extiende en el ámbito planetario. La realidad indudable de la “leyenda negra”, que surge ya a fines del siglo XV y va en aumento hasta nuestros días -como se ha podido ver recientemente en los USA-, ha ocultado que España intenta una modernidad cultural católica, desarrollando elementos que serán característicos de ese estilo cultural, como el interés metódico, empírico, matemático, práctico, unidos a una permanencia del gran pensamiento filosófico católico, en unos casos en la tradición tomista y en otros con esa fórmula neoplatónico-mística.

Con todos los matices y excepciones que este tipo de tesis exigen, en conjunto fue así, y es a partir del declive hispánico cuando se empieza a imponer el estilo de la filosofía racionalista que abrirá el paso al pensamiento de los últimos siglos. Es tan poderosa la línea de pensamiento neoplatónica, que sigue dejando su huella en esos siglos, pero lo que va desapareciendo es el neoplatonismo cristiano. Ahora la palabra va a ganar enormemente en importancia, a la vez que pierde su profundidad y su relación con lo divino.

El enfrentamiento neoplatonismo-modernidad

La modernidad cultural de los siglos modernos -en el sentido de recientes, hasta nuestros días- repite a su modo las modernidades culturales ya aparecidas en la historia. La primera, la sofisticada griega, rebatida precisamente por Sócrates y Platón; más tarde, la “via modernorum” nominalista tardomedieval; después alguna línea del Humanismo de la primera Edad Moderna; luego, el movimiento Ilustrado.

Kant es Protágoras; Nietzsche, Gorgias o Calicles. El comienzo moderno fuerte, siempre señalado, está en Descartes. Según siempre se había pensado, abrimos los ojos y nos admiramos de la realidad que nos rodea, en primer lugar, y en seguida, de la realidad que somos; no me parece posible negar esta tesis clásica de que la filosofía empieza en la **admiración**. Pero el siguiente paso es el descubrimiento de la conciencia, que se despierta del modo más fuerte en la experiencia de la ignorancia y del error, como lo señalan tanto Sócrates como Descartes, iniciadores de las dos grandes líneas de la historia de la filosofía.

La actitud socrática, continuada en el neoplatonismo, es la de confiar: comprendo que ignoro, pero ello me hace ver a la vez que sé, que la verdad se abre ante mí, y el amor que ella me despierta me da confianza. Es decir, que la actitud es la de humildad y amor juntos, que me hacen lanzarme confiado a la prosecución del saber. Por el contrario, la experiencia del error despierta en Descartes la terrible vivencia de la sospecha: ¿no estaré completamente engañado? ¿No será que tantas cosas como consideré verdaderas no lo eran, y que esto puede abarcar la totalidad de mi experiencia? Es decir, en lugar de humildad, amor y confianza, aparece la temerosa sospecha y el deseo de certeza, o sea, de seguridad, seguridad que en un primer momento sólo aparece en la realidad misma de la conciencia dubitante.

La diferencia de actitud es muy clara, pues si en Sócrates la **voluntad** se presenta como **amante confiada**, en Descartes lo hace como poder de un **yo desconfiado**. El primero va a seguir admirándose de las verdades que descubre, porque las considera dadas; el segundo va a comprobar cada paso para evitar el error y seguir seguro. La admiración me “saca fuera”, el deseo de seguridad “me mete dentro”. La palabra en Sócrates es fruto de la admiración y el amor: son ellos los que -sin reflexión-

me hacen **decir**. Es el niño que aprende a hablar gracias al amor y la confianza que le regala su madre. La palabra en Descartes es, por el contrario, resultado de una reflexión de la conciencia, abierta por la sospecha.

Si la palabra me surge de modo natural, ha de ser un don, ella me es dada. ¿Quién podría hacer un regalo de esas características? En primer lugar, al pensar en ello, percibimos la realidad misma del regalo, una donación que no exige la devolución, lo cual trasciende el mundo como lugar de causa y efecto, condicionante y condicionado, acción y reacción. Lo trasciende también en la medida en que me abre a un mundo de ideas que está más allá de lo sensible. Y también porque las dos dimensiones fundamentales del ser humano -ser racional y ser social- se unen en la **palabra que dice**. Decir de verdad -y sólo la verdad dice- implica abrir una relación intelectual y cordial en la cual ejercitamos un **amor verdadero** que experimentamos como lo **eterno** por excelencia. Sócrates, Platón, el Neoplatonismo cristiano, encuentran aquí la maravilla de la relación necesaria de la palabra verdadera con lo divino.

A diferencia de ello, a partir de la sospecha y la búsqueda de la seguridad la palabra se presenta como respuesta al error y al miedo por él suscitado en mí. Si desconfío, soy siempre yo el que he de tener la última palabra. El Principio subjetivo no está en la humildad de la aceptación y en la confianza, sino en la sospecha y la desconfianza. Y, en lo que respecta al Principio objetivo, en el primer caso está fuera de mí, mientras que en el segundo está en mí. Descartes intenta eludir las consecuencias radicales de su actitud mediante la distinción entre la “verdad absoluta” y la “verdad de un Absoluto”. Una certeza absoluta -el “cogito”- que sabe que no es -como diría más tarde Hegel- “absolutamente absoluta” implica un “Absolutamente absoluto” que la fundamente. Descartes está seguro, en la experiencia, de su “cogito”, y también de que su seguridad, con ser absoluta, no es la de un Absoluto, pero ¿cómo puede conocer a éste, saber sus características, y por tanto estar seguro de que su conocimiento de él está exento de error, sobre todo teniendo en cuenta que el “Absolutamente absoluto” es superior a la conciencia personal, que es “simplemente absoluta”? El “genio maligno” no puede impedir que Descartes esté seguro de sí en su conciencia, pero ¿no podría engañarle un Absoluto superior a él?

Aquí Descartes se queda a mitad de camino en doble sentido. Primero porque pasa de la seguridad subjetiva a la objetiva -él no ha experimentado a Dios, como en cambio hacían los místicos neoplatónicos- y después porque transmuta lo que, en pura lógica, debería ser un acto de confianza, de fe en que un Dios bueno no le engañará, en la visión “clara y distinta” de una razón que se lo asegura. No hay fe, confianza, amor, sino la fuerza misma de la razón. A partir de aquí Descartes abre la “caja de Pandora” de toda la filosofía moderna. Por un lado, al no comprender -contra la tradición socrática- la razón teórica como capaz de “interioridad”, no alcanza a “cerrar” un conocimiento pleno de la verdad, pues la razón meramente objetiva se muestra impotente para ello; por otro, la razón

práctica, al no encontrar suficiente apoyo en la teórica, ni en la fe, queda flotante, y deja paso a la primacía de la razón técnica, que es precisamente la que busca vencer las dificultades de la Naturaleza para completar la seguridad de mi conciencia con la seguridad de mi vida física.

Según el neoplatonismo, si la belleza despierta mi admiración es porque ofrece en la inmediatez la invitación a entrar en la profundidad del ser; el descubrimiento de que existe la “mera apariencia” me abre el deseo de buscar la verdad del ser; al hacerlo comprendo que sólo en el amor por el ser -uso de la razón- y en el diálogo amistoso -uso de mi esencia social- puedo encontrarla; en ese diálogo que une el amor al ser con el amor de amistad con la persona o realidad con la que se dialoga, me doy cuenta de que encontrar la verdad me hace crecer interiormente, y que si consigo ayudar al otro a captarla, le estoy ayudando a crecer. Pues bien, lo que llamamos bien es el resultado práctico de un diálogo a través del cual las personas implicadas crecen en su ser; llamamos mal, por el contrario, a un diálogo que no añade nada, sino que quita, como mínimo, tiempo.

Esta relación diálogo-bien se ha de entender en relación con todo tipo de lenguaje, y no sólo al fonético. Las actitudes, los gestos, el traje, los silencios: todo es significativo, todo es **palabra que se dice** -te des cuenta o no- y, por tanto, que hace el bien o el mal. Louis de Bonald, el gran pensador contrarrevolucionario, lo dijo de manera muy precisa: todo ser humano, lo quiera o no, se dé cuenta o no, está siempre ocupado en construir o destruir sociedad. La palabra que une y construye es divina; la que desune y destruye, diabólica. Como se lee en el Fausto de Goethe, el diablo es la esencia que siempre niega. Es así, pues sólo el amor construye: toda palabra verdaderamente constructiva es divina.

Otro aspecto que cabe recalcar es que en Sócrates y Platón el diálogo se realiza con otras personas. La discusión acerca del presunto platonismo del “padre” de la ciencia moderna -Galileo- entiendo que -más allá de cuestiones de detalle histórico- ha de resolverse a favor. En efecto, la gran aportación de Galileo no es matemática -los profesores escolásticos y, en su caso, los jesuitas italianos eran superiores a él- sino metodológica: el experimento. Éste es un diálogo con la Naturaleza. El investigador piensa hipótesis, que son preguntas a la Naturaleza, y va escuchando sus respuestas en la verificación. Es el método experimental el que dio el impulso clave a la ciencia moderna, junto a la valoración de la matemática. Ahora bien, esto último ya lo había comprendido Platón, por encima de su discípulo Aristóteles, que se niega explícitamente a utilizar la matemática para el estudio de la Naturaleza material.

Experimentar es perfectamente compatible con admirar el don de la Naturaleza. Más aún, el científico actual vive en la maravilla que cada día encuentra tanto en el mundo microscópico como cósmico. Algo así no es razonable entenderlo como casualidad o ensoñación. Hay que agradecerse al Hacedor. En ese diálogo, como en el que hacemos con los seres humanos, descubrimos nuestra ignorancia, y también los fallos de una realidad arreglable y potenciabile.

Aristóteles -el primer neoplatónico, como dice Hegel, aunque “contestatario”- subraya que la matemática, por su constitución formal y armónica, está en el ámbito de la belleza. Una ciencia actual, centrada en la matemática y el experimento, lleva como de la mano a sentir que la Naturaleza es palabra de Dios. La extendida tesis según la cual la ciencia llevaría al agnosticismo, lejos de estar fundada, es un mero producto de la interpretación moderna del saber.

La continuación a partir del “triunfo” de la modernidad protestante y deísta

La tesis kantiana, presentada en la “Crítica de la Razón Pura”, expresa lo nuclear de ella. Los conceptos científicos son producidos desde la actividad de la razón teórica. No queda claro si esa razón, en último término transcendental y práctica, es un Absoluto que, entonces, en cuanto tal, por ser precisamente absoluto, no necesitaría referirse a lo sensible; ni cómo ocupa sitio la razón del individuo humano “dentro” de esa razón transcendental en la que está o, más bien, es, pues no puede distinguirse de ella.

Haber desechado, desde Descartes, el amor al saber no sólo suprime la posibilidad de la **mística**, sino que le quita sentido a toda **interioridad**, pues ¿de qué hablar con una razón pura que no es persona?; también a todo **agradecimiento** ante el don, y, por tanto, deja en oscuridad el pasado, tanto cronológico como transcendental; y, en resumen, deja como verdadero saber humano -en la línea iniciada por Descartes- a la técnica.

Nietzsche piensa que es preciso culminar lo tan bien planteado por Spinoza, para acabar con el platonismo; Heidegger va más lejos, y considera que toda la historia de la filosofía es un camino equivocado, desde Platón con la que empieza. En ambos casos el malentendimiento del neoplatonismo es total. En ese sentido, los dos, lo quieran o no, son modernos. La voluntad de poder nietzscheana es un puro dominio del futuro. Como dice en el “Así habló Zaratustra”, “vuestro querer es crear”, es decir, en el fondo, abre el paso a un saber práctico hacia el futuro, o sea, técnica. Para Heidegger lo más preocupante es precisamente el dominio de la técnica, lo que, según él, es la situación final a la que nos ha llevado la filosofía. Ahora, un nuevo pensar -Denken- que ya no es filosofía, se ha de abrir paso.

El pensamiento de Heidegger evita explícitamente cualquier “cierre”, para ser puro “camino del pensar”, como ha señalado Pöggeler. Pero el camino parmenídico sabía hacia donde ir, y, en el fondo, todo método implica un lugar a donde ir. Gadamer sostiene que la necesaria prosecución del pensamiento de Heidegger se ha ensayado sobre todo de dos maneras. Derrida ensaya la “deconstrucción”, la cual es una especie de irritación de la filosofía moderna antiplatónica: pensar no

es construir, sino sospechar que todo está mal construido, y no destruirlo -pues eso no nos enseñaría nada- sino desmontar todo lo construido. Al final de esa deconstrucción: ¿encontraremos una verdad objetiva incommovible, desde la que partir, o sospecharemos de cualquier objetividad para quedarnos con la conciencia sospechosa como principio?

Gadamer opta por la hermenéutica universal, pero, en el esfuerzo titánico por recuperar el camino de la verdad, no puede evitar un toque final escéptico, pues una hermenéutica sin amor no basta en modo alguno para generar ni filosofía como saber que confía en la verdad, ni mística. Gadamer, en quien los pensadores católicos habían puesto la mirada con interés, por su recuperación de la tradición y de la filosofía práctica, y por su estudio detallado de la filosofía griega clásica, muere, a pesar de todo, como él escribe, como un protestante, es decir, como alguien que no puede conectar fe y amor con la verdad.

Entiendo que -salvo intentos profundos, pero esporádicos, como el de Spaemann- la postmodernidad no es más que una nueva variante romántica dentro de la modernidad. En la actualidad, tanto la filosofía como la cultura se mueven entre racionalismo, voluntarismo, emotivismo y tecnicismo. Son todo variantes -puras o mezcladas- de las dos grandes formas de sofística: el racionalismo de Protágoras y el voluntarismo de la escuela de Gorgias. En ambos casos, al final las claves están en la conciencia individual y el manejo del lenguaje.

La situación actual

En el plano humano, esto ha conducido a una sociedad sin vínculos -pues falta el amor para formarlos- y, por ello, llena de soledad, vacío y tristeza; en el plano político, a una democracia que muchos ingenuamente han aceptado como un mero sistema político, pero que de modo progresivo ha mostrado ser sobre todo una antropología y una filosofía política, perfectamente diseñadas ya por Platón, y cuya imposibilidad de correcto funcionamiento había sido también explicadas por él.

En el plano técnico, ha conducido a la acumulación nunca imaginada de una basura que empieza a ahogarnos y que suscitó ya a finales del pasado siglo el invento del “desarrollo sostenible”. Hay basura plástica que llena ríos y Océanos; basura espacial, con invasión de cacharros inservibles por encima de la atmósfera; basura atmosférica, con una polución enorme; basura atómica, con gran cantidad de pozos llenos de restos atómicos que, según la tecnología más optimista, se desharán en 300.000 años, y hay que confiar en que antes no los abra algún terremoto; basura de pilas imposibles de deshacer; etc.

El ser humano está hoy obsesionado en un saber de futuro, como es la técnica, y en una fe -porque es fe, confianza- en el imparable progreso que generará la completa libertad de la conciencia individual, la cual pasa cada vez más del mero uso obsequioso de la Naturaleza a su manipulación total, en el intento incluso de “recrearla”, como vemos en los programas LGTB. Pero el lugar donde se genera la confianza verdadera es en la casa. El amor que se da en ella hace surgir la palabra y nos hace aprender su valor. Desde antiguo se pensaba que la casa era lugar divino, pues ella se forma con palabras que dicen algo de verdad; son, por tanto, eternas, divinas.

Una sociedad relativista y sin amor eterno no puede tener más que palabras útiles a corto plazo -sofística-, sin importar ni los peligros posibles futuros ni el bien real presente. Es también el pragmatismo del método “trial and error”. Sólo la gran tradición del neoplatonismo cristiano está en disposición de comprender el carácter divino de la palabra verdadera. No en vano tenía como bases al dúo Sócrates-Platón y a un Maestro de Galilea que era Palabra y daba Amor.



*Liberal education,
personal freedom and
republican government*

Walter Nicgorski
University of Notre Dame
Walter.J.Nicgorski.1@nd.edu

** This is the third, and last, of three lectures on the theme of Liberal Education and Human Freedom presented late in 2017 as a master class in Cátedra Carlos Llano. The lectures were given at Universidad Panamericana's campuses at Aguascalientes and Mexico City on successive weeks.*

Having considered the nature of liberal education and possible forms of its realization in the two previous lectures¹, I turn to explore how such an education relates to personal freedom and republican or popular government. Almost all important political theorists also write about education, either within their political works, as is the case of Plato and Aristotle, or in auxiliary writings which is the case with John Locke and Jean-Jacques Rousseau. It is understandable that minds devoted to political understanding in the interest of making our societies better would come to be, would in fact be compelled to be, concerned with how human beings are best educated. In *The Republic*, Plato had taught graphically and metaphorically that disordered souls of citizens would be the underlying cause of disorder in the political society and that at least a predominance of just citizens is requisite for a just society. Educational theorists, philosophers of education, return the favor by very often drawing themselves into political reform efforts as a way toward making educational improvements. So there is a mutual recognition of what is a matter of common sense. What the community can do for individuals and what individuals can do for the community are closely bound together in the common interest or common good. It is possible then to think of the common good as a dynamic mutual giving between the part and the whole.

Aristotle taught essentially the same thing, more prosaically of course than the poet-philosopher Plato who was his primary teacher, but Aristotle was often clearer and more directly to the point. Ethics, or how we should live our lives, was for Aristotle a practical inquiry aimed at understanding what true happiness is. It reaches its end when happiness is attained. Politics is also a practical inquiry (and activity) aimed at realizing happiness for the community, this being the common good. Without ethics, politics has no direction rooted in nature and the right; without politics and its sound political institutions, ethics has no muscle or support. Man, being essentially a social or political being, can only succeed as a social and political being. He is incapable of flourishing as an individual. As the refrain goes, no man is an island — we are all in this together. So it is not surprising that in this seminar considering the topic of Liberal Education and Human Freedom, we are drawn into discussing the realm of politics and government. Both liberal education and human freedom are great goods and thus important constituents of happiness, the overall end for man. Liberal education,

1. The mentioned previous lectures were published in the first two issues of our journal, available at: <http://revistas.up.edu.mx/cya> –ed.

already in these lectures, has been shown by its nature to be a good, and shortly that favorable light can be cast on human freedom. One important matter to notice right now, is that it is the very fruit of liberal education, the liberation of reason and speech, that we are here employing to sort out various notions of freedom and clarify what genuine or human freedom is. It is a freeing education, a liberal one, that enables us to deal with freedom thoughtfully and dialectically, and to make important distinctions among sister or related notions.

Freedom, *libertas*, has likely always been a clarion call for humankind; it has been a good for ancients and moderns alike. However, there must be something elusive or tricky here, for it is common to hear people say, “freedom is not license.” Remember that Aristotle would always encourage us to start any inquiry with common opinion — so again, “freedom is not license”. Why is that so? Why is freedom anything other than doing whatever you want? I ask you to ponder for a few moments that question while I briefly lay out a number of usages of the term “freedom” (with their adjectival modifiers) that we must make our way through in this stage of the history of thought. Let me start by reminding you that in the specific title for today’s lecture, (Liberal Education, Personal Freedom and Republican Government) I use the expression “personal freedom”. Cicero gave us the concepts of private individual freedom and public national freedom, concepts still in use². Isaiah Berlin in his 20th century classic on liberty, gave us the distinction between negative freedom and positive freedom, still very much in use³. So we have six freedoms or six possible kinds of freedom that can be expressed in three pairs. 1) personal freedom and human freedom, 2) individual private freedom and national public freedom and 3) negative freedom and positive freedom. Our task will be to sort through these, in the literal sense of dialectic, in order to understand them by distinguishing each from each. As we sort, we will be asking what has liberal education to do with each. Think with me now as we attempt to sort out and understand these different senses of freedom.

Having laid out these types, let us begin with the undifferentiated simple freedom, of which people often say “freedom is not license.” We asked earlier, why is this so? Why is freedom anything other than doing whatever you want? It seems that the common wisdom implied in this saying embraces what a child can understand, that is that certain exercises of freedom, certain choices, might damage the conditions for continuing to exercise freedom. So freedom is not license because it would be acting against oneself, self-destructively. For example, to act violently and without justification exposes you to the same in return and thus makes it likely that the potential retaliation means you live in fear and with diminished freedom -- to steal is to live in the future in the fear of being stolen

2. These aspects of Cicero’s writings are well explored in Chaim Wirszubski’s modern classic, *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

3. Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty” in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), I, 118-172.

from. So it can be said that you experience a deficit in freedom, you lose freedom overall, when you act in certain ways.

Stated positively, a free person acts so as to protect the freedom to act in the future. It is not just a child who might act self-destructively, but as the Greek poet Sophocles reminded us in his character Ajax in the drama by that name, the rage of anger like any strong emotion can produce self-hurt if not self-destruction. Ajax, the great Greek warrior cannot be stopped by the quiet counsels of his wife until he has done great self-damage while acting in the heat of anger. Tecmessa, the wife, adds love to reason in urging restraint, but all to no avail. Sophocles teaches a similar lesson in the more complex drama of another great hero, Oedipus Rex. In fact, in this case of adults abusing their freedom and destroying thereby their humanity, we do not particularly need examples from the ancient classics, for everyday in our newspapers we see instance after instance of abuse of freedom.

Those here for the first lecture will know that I talked more about this as we entered that lecture's topic. I have written elsewhere of the importance of attaining a liberating self-mastery⁴. Without that we have setbacks for ourselves and pose grave problems for our societies in drug and alcohol dependence and the corruption and cover-ups that drive us deeper and deeper toward a life of depravity. The lack of a liberating self-mastery is the facilitator of the dishonesty in public offices, churches and businesses that has plagued so called "free" societies in recent years. Without that liberating self-mastery, we have ever more people who are problem makers rather than citizens and leaders who are problem solvers. The disordered soul that has come to prevail and have the support of any number of contemporary intellectuals, has been called "the emotivist self" by my colleague Alasdair MacIntyre. In his very influential modern classic, *After Virtue*, described this self as follows: it is one that "finds no limits to that on which it may pass judgment, for such limits could only derive from rational criteria for evaluation and the emotivist self lacks any such criteria"⁵.

Allan Bloom through this same period was writing about the dominant moral and intellectual relativism in Western universities which was another way of undercutting reason's authority⁶. Bloom rightly predicted that it would seep into the general culture of our Western societies and that lower classes would likely pay the greatest price for this moral lapse among elites. And so we hear the emotional cries

4. Walter Nicgorski, "The Moral Crisis: Lessons From the Founding" in *The World and I* (Washington D.C.: The Washington Times Corporation, September, 1987), 76 ff.

5. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981),30.

6. Bloom's fullest statement of this analysis is found in his *Closing of the American Mind* (New York: Simon & Schuster, 1987).

and see the demonstrations here and there, the cries for freedom to do as we will with our bodies, with our talents and with our resources, the cries for rights and entitlements of all kinds.

Reason has been disarmed by the elevation of emotion and will; thus no longer can it reign in the modern soul — of course no longer then will it reign in our politics. In calling for something different from where we find ourselves, in speaking of a liberating self-mastery, I am edging into a discussion of positive liberty, a liberty that springs from the ordered and developed soul, a liberty that liberal education seeks specifically to cultivate. It is a liberty that genuinely empowers us rather than a license that weakens us; it empowers us to serve well our societies and enlarges the opportunities we see for such service. Positive liberty is distinctively human liberty, our liberated powers of reason and speech topped off with what we have been calling in previous lectures the power of powers, namely an understanding how to use our powers.

Before proceeding to consider negative liberty, I make two observations that seem appropriate here: is it not surprising that the world readily recognizes the elementary child-like logic why liberty is not license with respect to external actions, such as do not strike out or many will be striking back. Here instrumental reason recognizes freedom's loss and even self-destruction in certain actions and practices — yet with respect to our internal life and the ordering of our faculties and inclinations, there is often thought to be no one right way. Our moral relativism runs deep; we refuse to recognize how bad practices and indulgences feed bad habits and incapacitate us as reasoning human beings. There is a resistance to reaching to the deepest levels of our being and seeing how our freedom is compromised by the failures in guidance and good habits to order the soul well and prepare it for the friendly reign of a yet developing reason. Positive liberty seems to call for a rich or thick conception of virtue the ground of which would be cultivated even before formal schooling. This liberty benefits from religious liberty, so there might be ample resources and support in the efforts to order the soul well.

My second observation is to notice that a young scholar, D.C. Schindler who spent formative undergraduate years in Notre Dame's Great Books program, has just written a book that speaks well to the point we are considering, namely the necessary deep grounding in our very nature of a positive, human freedom. The title tells us much. Schindler, now the director of the John Paul II Institute at the Catholic University of America, titles his book *Freedom From Reality. The Diabolical Character of Modern Liberty*⁷. Consider the claim that there can be a freedom from reality; it develops this way. Such a freedom, the modern concept, is not grounded in the way we are, in our natures; it involves a flight from our nature and becomes unlivable for individuals as well as for the species, bringing destruction to our humanity; it must then be diabolical.

7. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017..

In discussing such an unmoored freedom, I have slipped back toward “license”, and this is the backdoor to approaching again positive liberty which is truly human freedom. This authentic human freedom is the fruit of liberal education, the development of human powers or arms.

What then is personal freedom, used in the title for today’s lecture? This too is very much like genuine human freedom and positive liberty. In fact, we might say that true human liberty is both positive and personal. By introducing the word “personal” I mean to emphasize what should be a dimension of human freedom, for this word is to evoke a deep aspect of freedom that is open to rather than fleeing from reality, open to the fullness of reality, that is open to the transcendent, being able to let our own encounter with God and the spiritual realm sound through (*per sona*) in the ordinary day-to-day world of our choices. Thus personal freedom is exercised with what is deep within sounding through the masks (*personae*) of our faces. This understanding of authentic human freedom is in debt to the philosophy of personalism developed in the last century and given authoritative expression in the work and leadership of St. John Paul II.

The personal, on the surface, can appear very private or individual, but it is precisely not that; it represents what is drawn from a well that is oriented to other humans, to what is shared and universal and to a common God. When this understanding of personal freedom is at hand, religious liberty is especially important, for such liberty opens to the fullness of reality and allows the human being to grow and to enter conversation about it. Such openness is a capstone to positive freedom and a dimension of authentic human freedom. It depends on them and yet turns around to sustain them. Considering personal freedom in this rich way makes it the very best expression of the end or good of liberal education, human development to the full extent. We are now equipped for an appreciative understanding of an observation attributed to St. Irenaeus, “man fully human is God’s greatest glory.” Man equipped to freely return to God is what delighted Irenaeus.

There is need now to speak of what might seem to be more mundane or ordinary freedoms. I mean those that are largely understood as negative freedom. It has private and public manifestations, and to consider it draws us back to the realm of politics. Negative freedom is the down-to-earth basis for liberal education and all the higher forms of freedom that can come from it. Negative freedom is freedom from — freedom from physical control and/or mental control, freedom from domination by external forces. Positive freedom is freedom for. It is a freedom that enables one to live in virtue because it is a freedom arising from an order of the soul. Negative freedom wants individuals or government or nations “off our back.” It is usually the primary motivator of revolutions. The negative freedom is normally what adolescents seek when they struggle to get free of parental control (and often, let me add, fail to recognize and appreciate what their parents have done for them by means of

positive freedom.) Private negative liberty is before us when an individual is totally unencumbered by control from others or groups, including his own government. Public negative liberty is at hand when a nation or people asserts its own claim to freedom from control by others, be they colonizers, conquerors or nuclear intimidators.

It seems that positive liberty can also be private or public. Just as an individual self-disciplines and prepares herself for real choices that are rational, so too a people might work to self-discipline, to improve national character for impact on popular choices in the long future. However, given the mutual dependence between the human person and the community that we noted earlier and that Aristotle treated so well, it is not in our nature to allow a strict separation between the person and the community such that one might become virtuous and happy without crucial help from others and/or from the community.

The last and perhaps most important thing to say about negative liberty is that it provides a necessary condition for autonomy, the autonomy that is itself necessary to attain self-mastery and for the community to do the same. When human beings began the process of reaching for full and authentic human freedom is when groups, call them nations, toppled absolute rulers. Then they began on a path to or they took up at once what we today call republican government. This republican or popular form of government now dominates throughout the Western world and is widely regarded as desirable throughout the world.

Let us consider now more thoroughly republican government because it is republican government, in almost all cases, on which the future of human freedom rests. Republican governments are expected to protect negative liberties in the greatest possible way. In doing so, they preserve the conditions for autonomy and higher freedoms. Furthermore, republican governments can protect and nurture liberal education or work in the opposite direction.

The term “republic” is derived from the Latin *res publica* and literally means “a thing or property that is public,” in other words, public space or the public’s space. Cicero who first spelled out this definition also said of *res publica* that it was *res populi*, namely that this space or property was the people’s and that they above all should determine its use⁸. The contrast with monarchy, detested by those republican Romans, is clear enough. The term “monarch” is the Greek, meaning rule of the one, and such rule can be and often is strictly for or on behalf of that one. Cicero lived in the failing years of the great Roman Republic begun by an ancestor of his contemporary and friend, Marcus Junius Brutus, who

8. Rep. 1. 39.

joined in the assassination of Julius Caesar. That ancestor, Lucius Junius Brutus, killed a king who had abused his power. In the Republic that Cicero tried to save, there was a powerful class that shared power through heredity with the people; it was then a kind of mixed government; it was not, in other words, a pure republic, one totally controlled by the people.

When the United States Constitution was drafted and put into effect (1787- 1789), its designers claimed it was a pure republic, perhaps the first in history. What was meant by this? Why should we not call this government of the people a democracy? Many in the United States and throughout the world do not distinguish between a republic and a democracy, but the American Founders did, and it is likely right now a task for a good liberal education to assist us in understanding the difference. We have democracy when the people rule directly in the town square or in assemblies or even, as some have suggested by online voting. Republics —unadulterated pure ones— are also governments where the people rule, but indirectly through representation. Senators or even judges in the American form of such a constitution are all accountable to the people and derive their powers from them, in complicated and less than direct ways. Republics are often designed to slow up and make more deliberative and careful the decisions that a majority are inclined to make. The people's will — if firmly settled — will work through a complicated republican structure and finally pull government in its direction. Waves of what we now call populism were expected to hit the republican system and to be influential there, but to be resisted and filtered and not be quickly determinative of the direction of the nation. Through the work of filtration of public opinion by elected and appointed officials the American Founders hoped to get better results than would come from raw direct public opinion. They sought in the institutions they created to check and purify the thrusts of populism.

What kind of people will come to hold office? What qualities will characterize citizens so that they might elect, tolerate and encourage good people in office? It depends, it seems, on how they are educated, and whether liberal education is able to do its work in elevating citizens and leaders and thus saving this American Republic or another. In 1787 as the American Constitutional Convention completed its work in that hot and secretive summer, the delegates were filing out, and a woman waiting outside grabbed the coat of Benjamin Franklin, the senior most delegate who participated in the Philadelphia gathering. She asked what kind of government was being presented to the American people. Franklin responded in an enigmatic way, “a republic if you can keep it”⁹.

9. An anecdote reported years later by James McHenry, also a delegate to the Convention. Max Farrand (ed.), *The Records of the Federal Convention* (New Haven: Yale University Press, 1966), 3.85.

What does keeping a republic entail? It surely means maintaining negative freedom from potential foreign dominators and from internal factions including majority factions. This is a fundamental task and can be quite consuming for any nation. Recall the importance of negative freedom as the basis for higher freedoms. A republic is lost if the government of the people cannot govern effectively in its own defense. Would there be enough practical wisdom to govern well? to stay alert and poised for defense? Thomas Jefferson had told Americans that eternal vigilance is the price of liberty, and Ronald Reagan having witnessed the awesome threats of the Cold War wisely observed that our freedom, our negative freedom, is very fragile. He said that such freedom is never more than one generation from extinction.

To be free as a person and as a people is to have the opportunity for liberal education. More is necessary than the opportunity. One must be disposed and inclined to take the opportunity; one must have the capacity for positive liberty. John Adams and other American Founders saw this clearly, republican government depends on virtuous leaders and citizens. He said the public virtue that republics required could not be severed from private virtue, the well-ordered soul¹⁰. James Madison, often regarded as the father of the Constitution, wrote on two occasions as follows:

“The aim of every political constitution is or ought to be, first to obtain for rulers men who possess the most wisdom to discern and most virtue to pursue the common good of society. I go on this great republican principle that the people will have the virtue and intelligence to select men of virtue and wisdom”¹¹.

And Benjamin Franklin, at an earlier point from when he issued the challenge, “a republic if you can keep it,” had observed that he saw in America “the kind of people who were characterized by frugality, ability, prudence and virtue”¹².

If representative or republican government is to work well, there is need for the very kind of leaders and citizens that liberal education seeks to cultivate, ones who are truly free. Such governments in turn will best make space for and foster liberal education. Educate truly well potential leaders in every facet of society, especially those in the media; this is the only way of responsibly purifying and uplifting government in the modern age. It is the way in accord with freedom, built on freedom and working toward an authentic human freedom.

10. See especially John Adams to Mercy Warren, April 16, 1776.

11. James Madison in *The Federalist* #57 and at the Virginia Ratifying Convention, June 20, 1788.

12. Benjamin Franklin as cited in Ralph Ketcham (ed), *The Political Thought of Benjamin Franklin* (Indianapolis:Bobbs Merrill, 1965), 300.

This last lecture has explored the roles of different kinds or aspects of freedom. Human freedom not only must be personal freedom and positive freedom, but it is also conditioned by negative freedom. Human freedom while primarily private is the basis for public freedom in the form of republican government. I need now to conclude this opportunity to reflect with you on liberal education and human freedom. I thank Universidad Panamericana both at Aguascalientes and Mexico City, their faculties and leadership, for providing the occasion for my preparation of these lectures. I conclude without despair but with hope because there are institutions like Panamericana that care about liberal education. We must pull together our best resources of mind and will, and remain clear-headed about what we are seeking while renewing dedication to highest personal and institutional purposes. This is our duty. Embrace it, and it is likely we will then do well, or we will do as well as circumstances allow.

Bibliography

Berlin, Isaiah. «Two concepts of Liberty», in *Four Essays on Liberty*.
Oxford: Oxford University Press, 1996.

Nicgorski, Walter. «The Moral Crisis: Lessons From the Founding», in *The World and I*.
Washington D.C.: The Washington Times Corporation, September, 1987.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

Bloom, Allan. *The closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster, 1987.

Farrand, Max (ed.). *The Records of the Federal Convention*. New Haven:
Yale University Press, 1996.

Ketcham, Ralph (ed.). *The Political Thought of Benjamin Franklin*. Indianapolis:
Bobbs Merrill, 1965.



*La inconsistencia
del mal*



Eudaldo Forment Giral
Universidad de Barcelona
eforment@ub.edu

Introducción

Puede afirmarse que la cuestión del mal ha sido escrutada por casi todos los filósofos y pensadores. Además, que la inmensa mayoría no ha podido conformarse en admitir que sobre el mal, cuya existencia es innegable en el mundo exterior y en el nuestro interior, deba renunciarse a encontrar una explicación racional.

Sin duda, la primera exposición lógica y sistemática del mal fue dada por San Agustín. Ciertamente en la filosofía griega, desde sus inicios se encuentran doctrinas del mal, pero siempre incompletas y poco profundas. En el pensamiento cristiano, al profundizarse en el pecado, que es considerado como el supremo y universal mal, se dieron intentos de explicarlo, pero habían sido siempre titubeantes e incompletos. Sin embargo, con San Agustín se encuentra ya una construcción completa, coherente, rigurosa y sistemática sobre el mal.

Como en otras muchas cuestiones, en el problema del mal, Santo Tomás de Aquino asumió y profundizó la solución agustiniana. La filosofía del mal del Aquinate confirma que, como he escrito repetidas veces, es un pensador agustiniano, y, por tanto, platónico, que asume la filosofía de Aristóteles. De este modo ofreció una visión de conjunto razonada y ordenada, que expresa lo esencial del pensamiento griego y cristiano sobre el mal.

En este escrito, quiere exponer unas tesis tomistas, poco conocidas, y también que, como desde ellas, se puede comprender de algún modo nuestro mundo actual, afectado por el mal, y de una forma, que muchos consideran que nunca se había dado.

Tales tesis las ofreció, por primera vez, en su obra mayor *Suma contra los gentiles*. Estas tesis tomistas pueden parecer extrañas y chocantes. Su enunciación en un primer momento puede sorprender, pero con la explicación que voy a darles espero que se advierta su racionalidad y veracidad, de la que estoy plenamente convencido. En la obra *El problema del mal*, en el primer volumen, del tomista Sertillanges sobre las afirmaciones tomista sobre el mal se lee que: «no podría decirse, como al parecer decía Calígula de las de Séneca, que son “arena sin cal” (Suetonio, *Calígula*, 33). Aquí tenemos cemento romano, casi roca granítica»¹.

Primera tesis: el mal no es un fin por si mismo

La primera tesis es la siguiente: todo lo que actúa u obra no busca o quiere el mal.

Nunca el mal puede ser un fin, Por el contrario, es el bien es el fin de todas las cosas a lo que todos tienden.

1. Antonin-Dalmace Sertillanges, *El problema del mal (Historia)* (Madrid: EPESA, 1951), 14.

No es posible que el mal, que es lo contrario del bien, sea un fin. Si el que obra se dirige al mal, ello es ajeno a su intención.

Las cosas, seres inertes, plantas y animales, agentes no espirituales, no se dirigen al mal. Intentan, en su acción alcanzar el bien y sólo llega al mal al margen de su intención.

Lo mismo ocurre en los entes espirituales, como los hombres, que hacen muchas veces el mal. En todos los entes, el mal no es intentado o buscado por sí mismo.

Existencia del principio de finalidad

Uno de los principios que rige la realidad es el principio de finalidad, que establece que: «todo agente, cuando obra, tiende a algún fin»². El fin al que tiende todo agente al obrar no es sino también aquello por lo que ha obrado y que ha sido previo a su actuación.

En cuanto a su existencia, *el* principio de finalidad no se puede demostrar. Al igual que los otros primeros principios no tiene demostración. Sin embargo, no es necesaria, ya que, como los demás principios, es evidente por sí mismo. Por su evidencia, al comprender su formulación, se advierte su veracidad.

No obstante, no sólo por establecer el principio de finalidad queda indicado que es patente de por sí, porque su evidencia se muestra desde el principio de no contradicción, demostrándolo indirectamente por el absurdo.

Santo Tomás presenta esta demostración por reducción al absurdo del modo siguiente: si el que obra no tendiese a realizar un efecto determinado, todos los posibles efectos le serían indiferentes, y así sería imposible que obrara, ya que si todo le es igualmente indiferente no hay razón para elegir ninguna. Si lo hace es que ya hay una razón preferible y, por tanto, no es indiferente³.

De manera que si el que actúa no tendiese a un efecto determinado, que es su fin, todos los efectos le serían indiferentes. No tendería, por tanto, a ninguno. Sería, por ello, imposible que obrara. En consecuencia, debe aceptarse que todo el que tiende hacia un resultado determinado, tiende hacia su fin.

El azar

La existencia del azar o de la casualidad no afecta a la universalidad del principio de finalidad. Debe tenerse en cuenta que algo se produce por casualidad o por azar, cuando procede de la acción de algo

2. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 1, a. 1, ad 1.

3. *Suma contra los gentiles*, III, c. 2

que ha actuado y obtenido un efecto, pero al margen de su intención o finalidad. Así, por ejemplo, si al cavar alguien una fosa para una sepultura se encuentra con un tesoro, se dice que fue por casualidad o azar, ya que no tenía la intención de hallar riquezas. Sin embargo, tanto el que cavó la sepultura como el que enterró el tesoro obraron por un fin concreto: enterrar a alguien y guardar un tesoro. La casualidad o el azar está en que ambos fines se encontraron, pero de un modo accidental.

El azar es, por tanto, por una causa accidental de lo que sucede raras veces y de forma, no indiferente, sino agradable o desagradable, fuera de la intención de la naturaleza o del hombre»⁴. El efecto casual, aunque parezca que la acción que lo produce haya tenido por objeto una intención o finalidad directa, se ha producido fuera de toda intención al mismo.

El azar es un efecto accidental, pero se da también finalidad. Hay la intencionalidad de efectos que se cruzan accidentalmente. De la explicación del ejemplo, se sigue, en segundo lugar, que el efecto accidental del hallazgo del tesoro no se produciría sin la tendencia necesaria a un fin distinto de los dos agentes, que hicieron que se produjera el hecho azaroso.

Todo lo que es accidental supone algo no accidental a lo que se adhiere de manera contingente. Así, que un médico sea músico es algo accidental, pero no que el médico sea médico. Si lo accidental exige lo necesario al que se adhiere, la causa accidental exigirá necesariamente la causa a la cual se adhiere también. El que cava una tumba encuentra accidentalmente un tesoro, con la condición de realizar este trabajo, que trate de realizar algo, que tenga alguna intención.

El que lo accidental suponga siempre lo esencial permite una definición más precisa del azar. Podría decirse que el azar es la concurrencia accidental, o sin intención, ni, por tanto, sin razón de ser o inteligibilidad, de dos acciones, que son intencionales. Con ello, no se niega la existencia del azar en el mundo, porque se dan hechos que se producen por azar, sin razón de ser o de inteligibilidad, que incluso parecen ocurrir fuera de toda intención, y que son efectos fortuitos, y como tales excepcionales.

Estas acciones azarosas o fortuitas se distinguen de las naturales por la constancia o persistencia de estas últimas. Lo que se da por azar no ocurre siempre. No pueden explicarse todos los efectos por el azar, porque, por ser accidental, no puede causar lo que ocurre siempre. Los agentes naturales obran siempre de una misma manera para conseguir lo que mejor les conviene, que es su bien. El azar no puede considerarse, por tanto, como principio de todas las cosas. Por el contrario, hay que afirmar que es el principio de finalidad, que es universal.

4. Véase, Réginald Garrigou-Lagrange, O.P., *El realismo del principio de finalidad* (Buenos Aires: Descleé de Brouwer, 1947), 37-38.

Borrar la finalidad de toda la realidad supondría negar toda ley, porque todo sería accidental. Incluso, con ello, también desaparecería lo accidental, ya que carecería de punto de apoyo, pues lo accidental cuenta con la existencia de lo esencial y necesario, que modifica, al igual que no tendría sentido la dispensa de una ley, si no hubiese ley.

Naturaleza del principio de finalidad

En cuanto a su naturaleza, la máxima universalidad del principio de finalidad se manifiesta claramente en la escala de los seres.

El que todo el que actúa, obre por un fin”, debe entenderse de distinta manera según se trate de un ser intelectual o de un ser privado de razón. Debe entenderse, por tanto, de una manera analógica.

Los seres dotados de entendimiento obran mirando a un fin, que les dirigirá su acción de una manera formal, es decir conociendo que es un fin una meta, y eligiendo y los medios hacia el fin conocida como tal.

En cambio, los animales, que carecen de razón obran por un fin, no obran formalmente, sino sólo directivamente, en cuanto el sujeto o materialmente, es decir, conociendo la cosa que es su fin. Así, por ejemplo, el animal que ha visto su presa es activo en el movimiento. al que se siente arrastrado. Solo percibe la realidad material, pero no la noción de fin y de los medios proporcionados que conducen al mismo. Se limitan a la sola captación de la realidad que constituye el fin,

Por último, en las cosas que carecen de todo conocimiento, hasta sensible, actúan hacia un fin, sólo ejecutivamente. Los seres vegetativos y los cuerpos inorgánicos tienen también una finalidad, que obedecen únicamente en su ejecución. Así dentro de un orden admirable y preestablecido, la piedra tiende al centro de la tierra

Por consiguiente, la naturaleza del principio de finalidad es analógica, porque enuncia el obrar por un fin, de una manera parecida o semejante: directiva formalmente, en la vida espiritual, directiva materialmente, en la vida sensitiva y vegetativa, y sólo ejecutivamente en los entes inertes.

El mal como efecto del azar

Si lo que ocurre sin quererlo el que actúa, se llama fortuito, casual, podría parecer que es mal es fruto del azar No es así porque el mal no es fortuito ni casual, ni ocurre pocas veces, sino que, como afirma Santo Tomás: «siempre o casi siempre».

El mal, por estar siempre presente en la realidad, no puede calificarse de casual o accidental. Se patentiza, porque, en la naturaleza, todo lo que se genera o produce va acompañado de corrupción o descomposición de otra cosa, de un mal. También, como observa el Aquinate que: «en quienes obran voluntariamente, el pecado es frecuente, ya que, como dice Aristóteles: “es difícil obrar virtuosamente, como lo es dar con el centro de un círculo” (*Ética II, c. 9*)»⁵.

Se puede explicar si se tiene en cuenta que el mal puede afectar a la substancia de una cosa o bien a su actuación. En cuanto a lo primero, el mal afecta a la substancia a la cosa en cuando ésta carece de lo que «*debe tener*» por su misma naturaleza. Así, por ejemplo: no es malo que un hombre no tenga alas, porque por naturaleza no debe tenerlas. No es malo para él no tener alas.

Incluso algunos hombres pueden tener algo, del que carecen otros y ello no es malo. Así si alguien tiene el pelo que no es rubio tampoco es un mal, aunque hubiera podido nacer con el pelo de este color, dado que no es de necesario que lo tenga así. En cambio, sería un mal que no tuviera manos, que debe tener por naturaleza

La carencia o privación, que implica el mal, es siempre de algo exigido por la naturaleza substancial a la que afecta. Sin embargo, no toda privación es un mal, porque hay limitaciones que son de la misma naturaleza y en este sentido son por las mismas condiciones de sus esencias. En cambio, la privación de algo de esta naturaleza limitada es un mal. Es un mal o privación en sí misma que el hombre esté privado de una mano; pero que el hombre lo esté de alas no es un mal sino una privación.

En cuanto al mal que afecta al obrar, que sigue a la substancia, también es una privación de algo debido, de una sus dimensiones, que San Agustín llamaba orden. La privación de orden, en una acción, es un mal de la misma, que toda acción debe estar ordenada, según su esencia. De manera que el mal en la acción es la carencia o privación de su dirección al bien, proporcionado a su especie.

En los seres naturales que obran, el mal en la acción proviene del defecto del su poder activo. Este mal será ajeno a su intención, pero no casual, pues necesariamente se ha de seguir si se tiene esta deficiencia. A la privación en el obrar, seguirá necesariamente el mal, que no será, por tanto, casual o azaroso.

Más patentemente se advierte que el mal en sí mismo no es un fin, porque, en los que obran voluntariamente, su intención va dirigida hacia un bien particular, pero si este bien querido lleva adjunta siempre o con frecuencia la privación de otro bien, que no es conforme a la razón, se seguirá

5. Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, III, c. 2

un mal moral y no casualmente. El mal moral no es intentado, pero tampoco es azaroso, sino que se sigue necesariamente. Así, por ejemplo, quien intenta disfrutar de una bebida, acción que en sí misma no es mala, no será casual que se embriagará, si la toma sin orden o medida

Puede parecer extraño que se intente tales bienes, que van mezclados numerosas veces de privaciones del bien verdadero. Sin embargo, nota Santo Tomás que: «obedece a que muchos viven según el sentido, en razón de que lo sensible nos es más manifiesto y mueve más eficazmente en los casos concretos que es donde tiene lugar la operación, no obstante, a la posesión de muchos de esos bienes sigue la privación del verdadero bien»⁶.

El mal en la acción, por tanto, proviene del defecto de la potencia activa, natural o voluntaria. Por esta potencia defectuosa del agente, el mal será independiente de la intención. Sin embargo, El mal tampoco será casual o azaroso, pues necesariamente ha de darse si el agente tiene siempre o casi siempre la deficiencia de su potencia activa. El mal no es intentado ni en la naturaleza ni en la voluntad. No es una de sus finalidades, pero tampoco es algo casual o azaroso.

No quiere decirse, que nunca se dé el mal por azar. El mal puede ocurrir por azar, cuando la deficiencia afecta al que obra alguna que otra vez. En este caso, sin embargo, tampoco sería intentado, sino fruto de un defecto azaroso, sin ello, por tanto, afectar tampoco a esta tesis.

El mal voluntario

Aunque según este primer principio, el mal no sea un fin de la voluntad, es innegable que hay quienes hacen el mal voluntariamente. Además, los legisladores castigan a los que hacen algunos males, en cuanto que hacen el mal voluntariamente. Decía ya Aristóteles que: «la maldad es algo voluntario».⁷ El mal parece que sería así un fin

Santo Tomás lo niega, porque, debe mantenerse que el mal esta fuera del ámbito de lo querido o intentado, pero al mismo tiempo haya que reconocer que es voluntario. No es contradictorio, porque no lo es en el mismo sentido que el primer querer el del bien, porque no es querido por sí mismo, sino accidentalmente». Se distingue, por tanto, entre un querer por sí mismo y un querer por otro o de manera accidental.

El primer querer es al que se tiene al bien, que es un querer algo por sí mismo. El segundo se dirige a lo querido no por sí mismo, sino en orden a otra cosa, que aisladamente no la querría.

6. *Ibid.*, III, c. 6.

7. Aristóteles, *Ética* III, c. 7.

Queda clarificada esta distinción y sus distintos objetos con un ejemplo, que pone el mismo Santo Tomás. El capitán de un barco, por un peligroso temporal, ordena arrojar la mercancía, que transporta al mar para así aligerar el peso y evitar el hundimiento, no quiere el mal de perder la carga aisladamente, sino por otro, el bien de poder salvarse, que, en cambio, es querido en sí mismo.

De la misma manera se dice que la maldad es voluntaria, como lo es el arrojar lo transportado al mar, que es un querer por otro un mal, porque no es querido por sí mismo, sino para un bien propio, que se ve que se sigue de este mal. Así para conseguir un bien sensible se comete un desorden, un mal, no queriéndolo en sí mismo, sino sólo por ser un medio para conseguir un bien. Siempre se quiere en sí mismo el bien, pero puede quererse conllevando un mal, que es así querido por otro. Incluso si se pudiera se intentaría que no acompañara al bien.

A la inversa, en lugar quererse un mal, en cuanto que va unido necesariamente al bien no se puede querer también de manera por sí un mal, porque se seguiría del mismo un bien, no es posible. La razón de su imposibilidad es porque en este segundo caso también la elección del mal no es por sí mismo, sino que es indirecta. Al elegirse primero mal, se quiere como bien, aunque lo elegido no sea bueno en sí mismo. El mal, entonces, se justifica racionalmente como bueno y es querido como tal.

Así, aunque se quiera y se sepa racionalmente que hay que hacer el bien y evitar el mal, muchas veces el hombre antepone, a este principio universal y evidente por sí mismo por su naturalidad, una premisa de un falso razonamiento moral, que no es propiamente universal ni absoluta, pero que la toma como tal únicamente por el interés de sus deseos desordenados, como que todo lo placentero debe hacerse, o que debe buscarse ante todo el placer sensible, o el dinero, o el honor, o el poder.

De ello, se sigue que la elección del mal, que se encubre con la apariencia de bien, es necesariamente un error de una deducción intelectual. La elección del mal en la elección conjunta de un bien, pero que lo es sólo aparentemente, obedece necesariamente a un error en una deducción intelectual, provocado por un apetito desordenado de la voluntad. El pseudorazonamiento, fundado en una pasión, lleva a la justificación errónea de un acto malo, anteponiéndolo incluso al razonamiento correcto sobre el acto bueno.

Por ejemplo, el que miente sabe que mentir es un mal, y que, por tanto, no debe mentirse. Sin embargo, lo hace porque su egoísmo, en último término, le impide sacar esta conclusión y le hace obtener una segunda premisa contraria, basada en su amor propio desordenado, que Aristóteles denominaba la cuarta premisa. La voluntad por este error encubierto de la razón provocado por la misma voluntad, movida por la pasión, elige así un bien, pero que realmente no lo es. El mentiroso se miente o autoengaña a sí mismo. A diferencia del bien, el mal no es causa final, no se elige en sí mismo o como

tal. Cuando se elige se hace porque éste tiene apariencia de bien o se la da el agente. Ambos casos manifiestan que el mal en cuanto tal no es apetecido nunca por nadie.

El mal por accidente

Nadie ni nada tiende al mal en cuanto tal. No obstante, la naturaleza tiende a la corrupción, que parece un mal en sí mismo, Sin embargo, debe tenerse en cuenta que: nunca se produce una corrupción sin una generación; y, por consiguiente, la finalidad de la corrupción sin el de la generación. Tal como indica el Aquinate: «la naturaleza no intenta el fin de la corrupción separadamente del fin de la generación, sino uno y otro juntamente». Se dar siempre un bien junto con un mal.

Así se explica, por ejemplo, que, en la evaporación del agua. La naturaleza no intenta destruir el agua cuando la evapora. No la corrompe simplemente, sino que hace que haya vapor o nubes, que se generan a partir de ella, de manera que cuando existen estas ya no hay agua de mar. La naturaleza lo que intenta directamente es la formación de las nubes. La transformación del agua se da en cuanto va unida a la generación de la nube

Por consiguiente, la corrupción o alteración es una mutación natural, que es en realidad una privación, pero no es propiamente un mal, porque nunca se produce este cambio sin el de la generación o producción, que implica la adquisición de una nueva forma, y, por tanto, un bien. La naturaleza no intenta los males, las privaciones de la forma o corrupciones, en sí mismos. Sólo lo hace en cuanto guarda relación a un bien, porque la naturaleza no intenta el fin de la corrupción separadamente del fin de la generación, sino uno y otro juntamente.

De manera que el mal en cuanto tal, o en sí mismo, nunca es causa final, como se sigue de la primera tesis, ni en las obras de los seres meramente naturales ni en las de los espirituales. Sin embargo, el mal de otro lo intenta la naturaleza, aunque de manera accidental. Igualmente, en las naturalezas espirituales, cuando se intenta el mal, no es el mal en sí mismo, sino el mal por accidente.

Segunda tesis: ninguna esencia es de por sí mala

—De la primera tesis, la negación del mal como causa final le sigue una segunda tesis: ninguna esencia de por sí es mala.

Si, como se ha explicado, la privación no es una esencia, sino una negación en la esencia, el mal no es ninguna esencia en la realidad.

El mal no es ni substancia, esencia que tienen un ser propio, ni accidente, esencia que tiene el ser de la substancia en la que está. Tampoco tiene ser propio, ser substancial. un ser es proporcionado a la esencia substancial, que lo sustenta y limita o determina su grado de participación.

Además, afirma el Aquinate que: «en cuanto una cosa tiene ser tiene algún bien». El grado de participación en el ser es al mismo tiempo un grado de participación en el bien, porque: «si el bien es lo que todas las cosas apetecen, es preciso que se diga que el mismo ser sea bueno, pues todo apetece el ser», pues es el origen de todo bien y perfección.

Como la esencia es lo que permite este grado de bien, puede decirse, por una parte, que: «una cosa es buena según que tiene esencia». Por otra: «como el bien y el mal se oponen», se sigue que: «nada es malo según que tenga esencia». Como consecuencia: «ninguna esencia es mala»⁸.

Consecuencias de la segunda tesis

De la bondad de todas las esencias se siguen cinco consecuencias conexionadas entre sí, también indicadas por Santo Tomás, en este mismo lugar

La primera es que el mal no puede ser causa. De manera parecida, el mal no puede ser un efecto, porque: «tampoco puede ser hecho; pues toda generación termina en una forma y en un bien».

La segunda confirma que: «ningún ente en cuanto tal es malo». Como todo ente o cosa al obrar siempre se dirige a un bien y nada tiende a su contrario, el ente que obra tendrá que ser bueno y, no será, por tanto, malo.

La tercera consecuencia es que el mal no es natural, o algo propio de una naturaleza. Lo que es malo no puede ser natural a nada, pues el mal es la privación de algo de la naturaleza, de aquello que uno tiene y debe tener por su misma naturaleza. De manera que: «lo natural de una cosa es su bien, y la privación de ello es su mal». A la naturaleza en sí misma no le pertenece el mal.

La cuarta consecuencia es con palabras de Santo Tomás, que: «el mal no tiene esencia alguna». Explica que todo lo que es, sea lo que sea, siendo algo, es bueno. El mal no es ninguna esencia en la realidad. Es una privación, que no es una esencia, sino su negación.

La última, puede enunciarse así: es imposible que haya algo, un ente que, en cuanto tal sea malo». Se explica, porque, como «Dios es bien perfecto» y todo «procede de Dios», hay que afirmar que: «el mal no puede ser efecto del bien»⁹. Todo lo que proviene de Dios tiene que ser bueno.

8. Ibid. III, c. 6.

9. Ibid., III, c. 7.

El dualismo cósmico maniqueo

Nota Santo Tomás que con esta quinta consecuencia: «se rechaza el error de los maniqueos, que afirmaban que algunas cosas eran malas por naturaleza»¹⁰. El maniqueísmo era falso, porque no hay cosas malas por naturaleza o esencia. Además, por no tener esencia, el mal no puede ser un ente, que sí tiene esencia.

Explica que Aristóteles refirió que Pitágoras: «sostuvo que el bien y el mal son los primeros géneros y principios, añadiendo a cada uno diez primeros contrarios, a saber; bajo el bien colocó lo finito, lo par, el uno, lo derecho, lo masculino, lo quieto, lo recto, la luz, lo cuadrado, y, por último, el bien; y bajo el mal, los siguientes: lo infinito, lo impar, lo plural, lo izquierdo, lo femenino, lo movido, lo curvo, las tinieblas, lo largo y mal»¹¹.

Al principio de su *Metafísica*, Aristóteles, en efecto, escribir que los pitagóricos: «dicen que hay diez principios, que enumeran paralelamente: Finito e Infinito, Impar y Par, Uno y Pluralidad, Derecho e Izquierdo, Masculino y Femenino, Quietos y En movimiento, Recto y Curvo, Luz y Oscuridad, Bueno y Malo, Cuadrado y Oblongo»¹². Aristóteles los enumera según oposición, y, por tanto, de un modo horizontal, y Santo Tomás como dos columnas, la del bien y la del mal que se oponen paralelamente.

Esta doctrina pitagórica de un dualismo cósmico, por la oposición absoluta entre los diez principios buenos y los diez malos, puede considerarse un precedente del dualismo maniqueo posterior. El maniqueísmo fue una de las sectas gnósticas, movimientos religiosos, que pretendían la salvación por el conocimiento, y, que apareció en el siglo III.

El investigador francés sobre estos temas, Serge Hutin, probó que: «las tendencias gnósticas (...) tienden a reaparecer, de manera más o menos explícita en las épocas de perturbación». Advirtió que: «La época actual podría dar una amplia confirmación a esta tesis. He aquí una breve lista de temas “gnósticos”, que se encuentran en muchos escritores contemporáneos: absurdo –y hasta malicia, crueldad o perversidad– del mundo; deseo de evadirse (por el amor, por la muerte...) de la infernal permanencia terrestre; sentimiento de ser un “extraño” entre los semejantes; viscosa omnipresencia del mal; redención por el pecado...»¹³.

El tomista Francisco Canals, al estudiar las herejías gnósticas cristianas, notaba con mayor precisión que: «la mitología de la dialéctica de las tensiones y de la polaridad de los contrarios antitéticos, con

10. *Ibid.*, III, c. 7.

11. *Ibid.*, III, c. 9.

12. Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 60

13. Serge Hutin, *Los gnósticos* (Buenos Aires: Eudeba, 1964), 61

la misma malicia que tiene en la modernidad, no sólo estuvo vigente en las gnosis, sino que a través de ellas remonta a las fuentes más antiguas del saber filosófico griego, en aquello que la filosofía griega recibió muy probablemente del esoterismo mágico y sacerdotal del Oriente».¹⁴

Los pitagóricos en general pensaban los objetos matemáticos como integrados en la realidad, porque los tomaban como si fuesen cosas. Decía Aristóteles que: «Los pitagóricos conciben las cosas como números, porque conciben los números como cosas»¹⁵. Para ellos, la esencia de todas las cosas era el número. Como en los números descubrieron la oposición antitética entre los números pares e impares, por ser unos múltiplos de dos y los otros no, y, por tanto, indivisibles por el dos.

Veían así en los números una especie de derecha e izquierda en la serie numérica de los números naturales, de lo divisible por lo mismo o determinado y lo indivisible o indeterminado. Y por ser los números la esencia de la realidad, se tendrá que explicar su fuente no sólo desde un principio determinada o limitada, sino otro indeterminada. Quedarán así constituidas todas las cosas por dos coelementos antitéticos.

Desde esta inferencia matemática y metafísica establecían toda una cadena de oposiciones que tensaban la realidad. Después del dualismo antitético y coelemental de lo determinado y lo indeterminado, seguía la pareja de lo par y no par; después lo uno y lo múltiple; y con el mismo ritmo, la derecha y la izquierda, lo masculino y lo femenino, lo estático y lo móvil, lo recto y lo curvo, la luz y las tinieblas, lo cuadrado y lo oblongo, y finalmente el bien y el mal,

Si se leen como serie continua cada una de las “parcialidades” contrapuestas, tal como las cita Santo Tomás, hallamos en la línea de lo determinado, lo uno, lo impar, la derecha, lo masculino, lo recto, lo estático, la luz, el bien y lo cuadrado; y en la serie de lo indeterminado, lo múltiple, lo par, la izquierda, lo femenino, lo curvo, lo móvil, lo tenebroso, el mal y lo oblongo¹⁶.

Maniqueísmo de derechas y maniqueísmo de izquierdas

En la tabla pitagórica de los principios de la realidad, debe advertirse, por una parte, que el mal es interpretado como algo sustantivo, y, por tanto, como algo consistente, que viene exigido por la misma realidad de las cosas. Queda así afirmado el dualismo maniqueo, posterior, pero que ya se encontraba en las religiones orientales antiguas, como el mazdeísmo la religión dualista persa de los dos dioses uno bueno y otro mal en lucha eterna, fundada por Zoroastro en el siglo VI a. C,

14. Francisco Canals, «Monismo y pluralismo en la vida social», en *Miscelánea* (Barcelona: Editorial Balmes, 1997), 81-96, p. 85.

15. Aristóteles, *Metafísica* I, 5.

16. Cfr. Canals, *Monismo y pluralismo en la vida social*, 85.

También, por otra parte, si dejamos esta concepción del mal como algo que es consistente y lo entendemos según lo explicado no como consistente, no como entidad, sino existente como privación debida y, desde ello, ponemos el acento en la polaridad bien-mal, resulta una visión de la realidad que tiene una actualidad sorprendente. Se lee entonces en la tabla pitagórica, tomada verticalmente, que es malo todo lo de la columna del mal, la segunda. Así aparece que es malo y oscuro lo femenino, el movimiento, lo curvo, lo indeterminado y lo múltiple.

De este modo queda expresado lo que Canals llamaba un «maniqueísmo de derecha», monista y contrario a la pluralidad, al cambio o inmovilista machista o antifeminista, e inmovilista.

Es un maniqueísmo, porque, por un lado, las polaridades consideradas como malas, no expresarían una carencia, propia de lo que es malo, sino que se les daría consistencia. Por otro lado, se pone en lo malo nueve elementos de la realidad, que son integrantes del bien de la misma, que los exige por el ser y bien del Universo. Por ello, es bueno lo femenino, lo móvil, lo múltiple, etcétera. En todo maniqueísmo, al mal se le da consistencia y, a la vez, se consideran malas dimensiones positivas y buenas de la realidad.

Si, en cambio, se lee la tabla pitagórica cambiando de lado y se pone la preferencia, y, por tanto, la simpatía en ella, se considera entonces malo la primera columna, y así es malo lo masculino, lo inmóvil, lo unitario, etc. En definitiva, se estaría entonces en lo que se podría llamar un «maniqueísmo de izquierda».

Así, por ejemplo, se presentará la autoridad y lo que unifica como la monarquía y el papado como negativo, y positivo a la multitud enfrentada al principio de unidad, como el pueblo frente a la monarquía o a los fieles frente al Papado. Se estará estaremos de parte del arte abstracto contra el figurativo. Se profesará la pedagogía de la espontaneidad y del sentimiento contra otra peyorativamente calificada de inmovilista y racionalista. Se optará por una ética de valores indeterminados, que Wagner en su *Tristán e Isolda* llamaba «nocturna», frente a una ética inmovilista y conformista, que sería la «ética diurna». Se aceptarán los movimientos feministas que quieren liberar a la mujer de lo masculino, porque dicen que la ha sometido siempre.

Incluso sin cambiar el bien y el mal de sus lugares originales de la tabla, tal como se hace en el maniqueísmo de izquierda, se puede tener preferencia por la columna del mal. Quedan así consideradas todas las parcialidades de esta columna como elegibles y positivas. Notaba Canals que desde esta paradójica y extraña posición se habla, como Charles Baudelaire «las flores del mal», que da título a su colección de poemas, como si el mal fuera bello y pudiera dar frutos; o de «los malhechores del bien», título de la obra teatral de Jacinto Benavente, como si el bien pudiera hacer el mal¹⁷.

17. Canals, *Monismo y pluralismo en la vida social*, 86-87.

Reflexión sobre los maniqueísmos actuales

La actualidad de la década de contrarios coelementales de la tabla pitagórica en los dos maniqueísmos, principalmente el segundo cuya imposición hace que el signo de la modernidad sea el izquierdismo, que se manifiesta, en mayor o menor grado, no sólo en posiciones políticas sino también en actitudes culturales. La afirmación de la preeminencia del maniqueísmo izquierdista en nuestro mundo puede resultar sorprendente e incluso desconcertante, pero no puede negarse que sus posiciones negaciones y rupturistas de la década de contrarios coelementales están presentes en movimientos filosóficos o de las actitudes sociales, en movimientos literarios, filosóficos y hasta teológicos, y en definitiva en toda la cultura moderna o posmoderna.

La historia revela que el maniqueísmo ha estado operativo siempre, pero a partir del Renacimiento, y sobre todo desde la Ilustración, con la desaparición de los principios de autoridad de los poderes políticos y sociales, informados por el espíritu cristiano, que lo detenían, se manifiesta y difunde sin obstáculos¹⁸.

En esta situación actual de pleno dualismo antitético, la cultura moderna o posmoderna desprecia y se opone radicalmente a los bienes terrenos naturales y al mismo orden natural. Además, a los que los reconocen, toman su afirmación de la realidad como una opción caprichosa de un grupo, al que acusan de enfrentamiento hostil a lo normal y a lo admitido por todos. Le califican con el sufijo «ismo», como si representasen una adhesión a una posición extravagante y extremista.

Para orientarse en esta misteriosa situación, debe tenerse en cuenta lo dicho al principio, y reparar en dos observaciones respecto al mal.

La primera es que existe el mal y que se opone al bien. Sin embargo, la permisión divina del mal y de la lucha de lo malo contra el bien se explica porque queda subordinada al bien general de toda la realidad. El mal, por voluntad divina, no destruye el bien, sino que contribuye al mismo

La segunda es sobre su naturaleza. El mal es privación y desorden. Por tanto, no tiene sustantividad ni consistencia. No es, por ello, un elemento del mundo. De ahí que, como se ha dicho, ningún elemento ni ninguna dimensión de la realidad en sí misma o cuanto tal es mala»¹⁹.

Sobre estas dos observaciones o afirmaciones, que se encuentran expresadas en la síntesis metafísica y teológica de toda la tradición agustiniana y tomista, pueden hacerse tres aclaraciones.

18. Cf. *ibíd.*, p. 87.

19. Cf. *ibíd.*, pp. 87-88.

Una, en primer lugar, que la multiplicidad, la diversidad y la complejidad, la multiplicidad de las cosas, que constituyen lo creado, manifiestan la omnipotencia, la bondad y generosidad de Dios²⁰. Toda pluralidad y diversidad entitativa es efecto de la generosidad de Dios, del plan efusivo de su amor que comunica el bien. Por la bondad de Dios uno, existen un número cuantiosos de hombres, y animales de toda especie y toda variedad de linajes de pueblos. Por la bondad de Dios existe, por ello, la diversidad de lo femenino existe la mujer²¹.

En segundo lugar, que, por una parte, no hay un Dios malo, sino criaturas malas, ángeles creados buenos, que no aceptaron a Dios, faltando así al orden debido, y convirtiéndose así en malas.

Por otra parte, que la caída de los espíritus angélicos malos y de su acción tentadora a los hombres, ha puesto en marcha la lucha de las «dos ciudades», según la conocida expresión de la teología de la historia de San Agustín.

Por último, en tercer lugar, y como consecuencia de todo lo expuesto, pero que puede parecer sorprendente por la difusión actual de su contraria: la «ciudad del mal» no tiene nada positivo que aportar a la historia. Ciertamente que en ella, hay bienes, pero todo lo que en ella hay de entidad, bondad y eficacia es por el bien, que ella corrompe con sus privaciones. Solo se asigna la acción al mal de esta manera, en cuanto este mal está en el bien que queda, después de la privación que comporta todo mal. El que realmente actúa es este bien restante, que es el bien que quedó en la naturaleza humana del después del pecado original y el bien de la gracia, que proporcionó el cristianismo.

El mal, en último término, tiene eficacia por lo dado por Dios al hombre y al mundo en su obra creadora y en su obra redentora. El mal no obra sino por virtud del bien creado por Dios. Es imposible, por tanto, que tenga su última palabra en la historia y en el mundo.

20. «Dios es uno. “Oye, Israel, el Señor tu Dios es el Señor uno” (Dt 6, 4).

21. «No es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2, 18). «Y vio Dios todas las cosas que había creado, y eran muy buenas” (Gn 1, 31).

Bibliografía

Aristóteles, *Ética nicomáquea*.

Aristóteles, *Metafísica*.

Canals, Francisco, «Monismo y pluralismo en la vida social», en *Miscelánea*. Barcelona: Editorial Balmes, 1997.

Garrigou-Lagrange, Réginald O.P., *El realismo del principio de invalidad*. Buenos Aires: Descleé de Brouwer, 1947

Hutin, Serge *Los gnósticos*. Buenos Aires: Eudeba, 1964.

Sertillanges, Antonin-Dalmace, *El problema del mal (Historia)*. Madrid: EPESA, 1951

Tomás de Aquino, *Suma teológica*

Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles*



Bilbeny, Norbert. *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Madrid: Tecnos, 2015, 222 pp.

Pablo Galindo Cruz
Instituto de Humanidades
Universidad Panamericana
Campus Aguascalientes
pgalindoc@up.edu.mx

Apartir la divisa “nosotros existimos”, el catalán Norbert Bilbeny, catedrático de ética en la Universidad de Barcelona, realiza una argumentación en torno al cuidado de la existencia como postulado moral. En el camino, el autor aborda temáticas ampliamente vigentes, e incluso novedosas, como la revisión del concepto de justicia y el modo en que esta virtud nos obliga no sólo con las personas, sino también con los animales e, incluso, las cosas.

El autor comienza su recorrido mostrando los diferentes ángulos de las concepciones tradicionales de justicia, que comprenden esta virtud como: devolver lo recibido, dar a cada uno lo suyo, dar a cada uno lo merecido o dar a cada uno lo debido. Las dificultades y contradicciones de cada una de estas propuestas se hacen evidentes y constituirán el corpus de la obra.

Tomando una postura existencial, y como se anuncia desde el subtítulo del libro, Bilbeny busca las fuentes de la justicia en la experiencia humana, e incluso animal, más elemental: la búsqueda constante de la propia preservación. Ello le permite argumentar en torno al daño que las acciones injustas provocan en sus víctimas, y al modo en que éste se corresponde frecuentemente tanto con la crueldad como con el descuido y el desinterés.

Ello lleva al autor a argumentar en torno a la *conectividad de los seres*, lo que va más allá de la mera interdependencia al incorporar, también, la necesidad de actitudes y virtudes tales como la empatía, el horror a la crueldad, y la sensibilidad. Dice Bilbeny:

“Que el clamor por la justicia surja de la aversión a la crueldad y de los sentimientos de simpatía que nos indica que las injusticias arañan el fondo de nuestra existencia. Oponemos la justicia a la injusticia porque ambas conciernen a nuestra vida, en su sentido primordial de *existencia*”¹.

Para Bilbeny, la gravedad de la injusticia radica en que daña la continuidad del ser, así como la armonía entre los seres², mientras que la justicia nos obliga, precisamente, a la búsqueda de esa preservación, lo que, evidentemente, no puede hacerse en solitario. Asumir la propia naturaleza frágil, a la vez que reconocemos nuestra necesidad de hacer de la experiencia vital, tanto propia como de los otros, una de crecimiento y alejada lo más posible del dolor se vuelve un motor para la búsqueda de la justicia. De acuerdo con el autor, la injusticia daña estructuras axiales de la existencia: el impulso de existir, la temporalidad del ser, la unión o conectividad entre los seres y, particularmente para los humanos, el deseo y el derecho de la felicidad³.

1. Op. Cit. Pág. 58.

2. Ibíd. Pág. 59

3. Ibíd. Pág. 115.

Tras haber realizado un recorrido por las fuentes existenciales de la justicia, que implica una interesante revisión de postulados antropológicos fundamentales, el autor se aventura a la formulación de principios para una justicia existencial. Comienza por definir la comunidad moral como una de consideración mutua, y al ser humano como un *animal considerador*⁴. Hay aquí uno de los aspectos, a mi parecer, más interesantes del texto, pues plantea que, aunque el ser humano es el único animal capaz de considerar, esta obligación se tiene sobre todos los seres existentes. Así, la justicia se vuelve una obligación humana de la que también son objeto animales y plantas, y la consideración se extiende, aún más allá, hacia todos los entes. Las características y gradualidades de tal consideración son abordadas por el autor, pues la cuestión es de una complejidad evidente, lo que conduce a un análisis de las diferentes modalidades del respeto en que ésta deriva, y las cuales el autor divide en respeto natural, prudencial, moral y existencial.

De lo anterior, Bilbeny parte hacia un análisis de la obligación existencial, expresada en diversas formas de responsabilidad, lo que aterriza en una ética deontológica que, a su vez, incorpora adecuadamente elementos de la ética del cuidado, tales como la empatía y el reconocimiento de la vulnerabilidad compartida, mientras que revisa algunos postulados, incluso, de la ética de la virtud de corte aristotélico-tomista. Entre estos últimos, es de particular interés la relación que Bilbeny observa entre la justicia y la compasión, así como el énfasis que pone en la necesidad humana del consuelo y, por tanto, en la obligación de consolar.

Naturalmente, estos planteamientos buscan tener eco, también, en la comprensión jurídica de la justicia, a través de la revisión que esta noción tiene en los principios generales del derecho, particularmente, en lo relacionado con la determinación de delitos y penas y en la calificación de los hechos.

Queden como invitación las palabras de Bilbeny: "...la justicia ha de actuar y procurar dar a cada uno lo debido, que es, antes que cualquier otra cosa, garantizar el respeto y el cuidado de la existencia. Ya que todos hemos de morir, demos pues a cada uno lo que es debido".

4. *Ibíd.* Pág. 115.



Pieri, Bruna. *Narrare memoriter. Temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle 'Confessioni' di Agostino.*
Bologna: Pàtron Editore, 2018, 346 pp.

Claudio Calabrese
Instituto de Humanidades
Universidad Panamericana,
Campus Aguascalientes
ccalabrese@up.edu.mx

Bruna Pieri da a conocer un trabajo que presenta detalladamente la riqueza narrativa de las *Confesiones*, en un estilo muy cuidado, que hace placentera su lectura. En la obra podemos distinguir dos grandes partes: la primera está compuesta por cinco capítulos y la segunda por tres apéndices. El capítulo I (“*Confiteor tibi in litteris: Genere letterario e Genus dicendi*”, pp. 13-40) es una introducción a la vocación literaria que expresa *Confesiones* y, por lo tanto, una discusión abierta sobre el género literario, puesto que no se trata únicamente de autobiografía sino de un conjunto de elementos (autor, narrador y protagonista, la noción, muy trabajada por la autora, de *erlebendes Ich* y la posibilidad complementaria de un *erlebende Du*), cuya presencia simultánea, dificulta establecer el *genus dicendi*. En efecto, la primera persona expresa la perspectiva de la narración y tradicionalmente fusiona narrador y protagonista, situándolo en el núcleo de la acción, aunque el narrador en primera persona, por su propia naturaleza, crea una cierta distancia con lo que él mismo narra, pues únicamente puede decir lo ya acontecido; de este modo, el narrador crea distancia respecto de lo narrado. La dificultad, entonces, de distinguir el *genus dicendi* radica en que la primera persona de *Confesiones* está completamente involucrada en la experiencia que relata, pues lo propio del *erlebendes Ich* es experimentar en la narración, decir una experiencia. Por esta razón, en el caso específico de *Confesiones*, tiene desde el principio una posición central en la historia, porque él ha experimentado la historia que narra; se llega así al núcleo narrativo de la intimidad agustiniana.

El capítulo II (“*Cui narro hace? Autore, narratore e protagonista*”, pp. 41-74) sigue aquellos puntos en los que san Agustín es plenamente consciente de sus elecciones en el modo de narrar y la presencia permanente de la memoria narrativa, que sostiene los constantes cambios en el foco del relato; la autora hace uso de una expresión significativa (“*instabilità dei ruoli*”, pp. 41-43) para expresar los constantes cambios de funciones entre autor, narrador y personaje. Una cita de G. Genette (*Figures III*, Paris, p. 256) sostiene el corolario de aquella distinción: las tres instancias que se dan en una única persona hacen impracticable determinar el género literario de *Confesiones*, pues los cambios a que hicimos referencia poco más arriba no hacen viables los pactos que requiere la lectura de un texto autobiográfico, es decir, autorreflexivo. Si bien el san Agustín de *Confesiones* contempla el pasado desde su presente de obispo, pero, a pesar de ello, continúa siendo un “yo que interroga” (p. 47)

El capítulo III (“*Cum aliquid narro memoriter. Memoria narrativa e cronotopo interiore*”, pp. 75-112) recorre los campos de la memoria: la célebre meditación del Libro X es considerada desde la perspectiva de los mecanismos del *narrare memoriter*, es decir, las conexiones de tiempo y espacio o cronotopo estructural. El capítulo IV (“*Haec verba temporaliter sonantia: tempo e racconto*”, pp. 113-152) introduce la distinción entre tiempo del relato y tiempo relatado, es decir, el tiempo de la narración y el tiempo existencial del narrador, que se proyecta permanentemente más allá del tiempo y del espacio. El capítulo V (“*Narravit quod non silebo: Metadiegesi e Mise en abyme*”, pp. 153-183) trabaja precisamente sobre el recurso de la “abismación” o *Mise en abyme*: mediante este procedimiento narrativo,

que consiste en imbricar dentro de una narración otra similar o de misma temática, la Autora estudia las narraciones secundarias y la historia principal o *parole per arrivare al Verbum* (pp. 168 ss.).

El Apéndice I (pp.185-235) presenta el texto latino, la traducción y un luminoso comentario del Proemio al Libro X; el trabajo constituye un aporte filológico -en su sentido más amplio- que permite profundizar el modelo compositivo agustiniano y las bases de su *erlebendes Ich* comprendido como tensión hacia *erlebende Du*. El Apéndice II (pp. 239-260) trabaja las metáforas temporales: el tiempo en fuga, según las huellas de Séneca; el verbo *fluere* y sus derivados; los compuestos en “-dis” y la distensión del tiempo y su efecto en las criaturas. El Apéndice III está dedicada al léxico de la conversión (pp. 261-299), que sin duda es el propósito fundamental del relato de *Confesiones*. El estudio detenido de los lexemas que describen el proceso de conversión y, en especial aquellos que representan aquel proceso como retorno a la forma originaria, presenta -en un plano estrictamente lingüístico- la riqueza de sus variantes y de sus diálogos con las “Metamorfosis” de Apuleyo. La obra cierra con una bibliografía minuciosa (pp. 300-323), un índice de pasajes citados (pp. 325-331) y un índice analítico (pp. 336-345).

Se trata de una contribución de un alto nivel científico, pues, desde la metodología narratológica, abre nuevas perspectivas filológicas que, en cuanto tales, permiten volver con nuevos enfoques hacia los campos más usuales de estudio de *Confesiones* (filosofía, teología, historia, mística). Celebramos, por ello, la aparición de esta obra.



Normas para colaboraciones

- Sólo se publicarán trabajos originales e inéditos de los siguientes géneros: artículo académico, ensayo y reseñas críticas. Podrán publicarse, también, traducciones, siempre que sean inéditas.
 - El idioma oficial de la revista es el español. También se publicarán artículos en inglés.
 - Las colaboraciones deben escribirse en letra Times New Roman, a 12 puntos y doble espacio.
 - Se publicarán trabajos de estudiantes de posgrado, investigadores en activo o eméritos. Salvo casos extraordinarios, los autores deberán estar adscritos a alguna institución académica.
 - Los trabajos deberán enviarse a través de la página de la revista, en archivo compatible con Word.
 - Los artículos y ensayos deberán tener una extensión entre 3 mil y 14 mil palabras. Las reseñas críticas, entre 900 y 2,500.
 - Los textos deberán cumplir con las normas del Manual de estilo Chicago- Deusto. Se deberán enlistar las fuentes al final del texto.
 - Todos los artículos serán sometidos a arbitraje ciego, cuya resolución será dada a conocer a través de los medios electrónicos con los que cuenta la revista. Los ensayos y reseñas críticas serán seleccionados por los editores de la revista.
 - Todos los artículos deberán venir acompañados de un resumen en español e inglés no mayor a 300 palabras, así como de 4 a 7 palabras clave.
- 