

Instituto de Estudios Filosóficos

“Santo Tomás de Aquino”

SEMINARIO DE METAFÍSICA

Ciclo 2009

18/06/2009

Asistentes:

Felix Adolfo Lamas (Director)
Daniel Guillermo Alioto
Graciela Beatriz Hernández de Lamas
Hna. Inés S. Lamas
Miguel Juan Ramón de Lezica
María de Todos los Santos de Lezica
Javier H. Barbieri
Juan Bautista Thorne
Julio Esteban Lalanne (secretario de acta)
Milko Alejandro García Torres
María Giselle Flachsland

Lectura del Acta anterior:

Se procede a leer el acta de la reunión anterior, que motiva los siguientes comentarios a raíz del argumento ontológico de Descartes y de la posición de Cornelio Fabro(1) respecto de Descartes:

FAL: Fabro dice que la conciencia depende de la idea de Dios. Según Fabro, es la conciencia la que se inserta en el concepto de Dios.

GF: Si, y “la domina y eleva”.

JEL: ¿Qué quiere decir que “la conciencia se inserta en el concepto de Dios?”

FAL: Es lo que decíamos en la reunión anterior. No dice nada. No se entiende lo que dice. Utiliza un lenguaje metafórico, ambiguo.

JB: Los existencialistas utilizan ese lenguaje: el “estar-con”, “el ser-ahí”, la verbalización de los sustantivos.

DA: Yo tenía entendido que Fabro era un autor serio.

FAL: Fabro es un autor que tiene libros muy buenos y otros libros lamentables. Tiene dos obras muy buenas: Fenomenología de la percepción (Milan, 1941) y Percepción y pensamiento (Milan, 1941) Es una de las pocas teorías de la experiencia que hay. Otro libro muy bueno es La noción de participación en Sto Tomás de Aquino (Milán, 1939) y

otro: Participación y causalidad (Turín, 1961) que si bien tienen sus cosas objetables, como por ejemplo hablar de la participación antes de hablar de Dios, en general son buenos. He sido durante muchos años seguidor de Fabro. Pero luego tiene otros libros, como el de la Metafísica de la libertad, en los que desbarranca totalmente, se aleja notablemente del concepto tomista de libertad. Tiene un libro estupendo que es La svolta antropologica de Karl Rahner (Milán, 1974) otro muy destacable es La aventura de la teología progresista (Milán, 1974) Pero tiene otro Dell 'essere all'esistente (Brescia, 1957) que no es muy bueno. La dialéctica de Hegel, que tradujo Courreges no es bueno, porque es confuso. Utiliza un lenguaje rimbombante como el que venimos criticando.

JT: ¿Son de los últimos años esos libros que no son tan buenos?

FAL: Si, yo creo que en su última etapa él pierde calidad. El tiene un punto de partida dudoso que es Lovaina y tiene un momento de alejamiento de la tradición tomista y después otro momento de acercamiento en sus obras maduras. Y luego, como consecuencia de tanto pensamiento existencialista en la cabeza, esa última etapa en que escribe esos libros que criticamos. En una época se apartaba bastante de Cayetano(2), que es uno de los representantes más importantes de la tradición tomista. Era un hombre muy bueno y muy santo, por otra parte. Pero lo que quiero destacar es que no es el punto absoluto de referencia. Es como si dijéramos hemos criticado a Gilson(3) últimamente pero sin perjuicio de criticar una serie de libros de Gilson, hay que reconocer es que es uno de los más grandes historiadores de la Edad Media. Pero tomarlo a Gilson como la pauta de lo que es el tomismo es un error. En realidad, no hay que tomar como pauta a ningún autor. Lo que creo es que hay que desatarse de estas adhesiones y tener cierta soltura. Por ejemplo: yo soy un gran admirador de Santiago Ramirez(4), pero tampoco creo que Ramirez sea el non plus ultra. Leí toda la obra de Ramirez, tiene libros extraordinarios y otros que son francamente malos, porque por querer quedar bien con el gobierno de Franco utiliza una concepción ambigua, semántica, de democracia. Y en este tema en particular conviene andarse con mucha cautela.

FAL: Volviendo a Descartes. El tema es así: Dios es fundamento y fundante de la conciencia. Y eso no está mal, hasta cierto punto. Pero hay otro tema mucho más peligroso: Dios es un fundamento inmanente de la conciencia. Eso es lo que está diciendo. Descartes lo dice y trata después de zafar de eso y lo hace teóricamente bien, pero en cambio no zafan de eso ni Leibniz ni Hegel. Dios está presente en la conciencia y habría que ver si es o no es la conciencia humana o si es otra forma de conciencia. Pero yo les pregunto a Uds: ¿Uds. se han puesto a pensar lo que está implícito en toda doctrina de las ideas innatas? ¿De donde surgen esas ideas innatas?

SL: Es un tipo de emanatismo.

FAL: Efectivamente, es un tipo de emanatismo, exactamente. Y máxime si estamos en una filosofía de la conciencia como es el pensamiento

moderno. Si estamos en una filosofía de la conciencia, las ideas innatas son fruto de la conciencia, pero no de la conciencia del ser humano porque son ideas innatas, es decir, de algún modo previas a mi conciencia, sino de otra que está operando como fundamento de mi conciencia. Las ideas innatas no son elaboradas por mi inteligencia sino que ya vienen dadas por otra Inteligencia que está presente en mí por medio de los idola. Es una cosa mucho más fuerte que la illuminatio, es una dependencia de dios en los contenidos objetivos de conciencia. Ahora bien, esta dependencia solo se puede dar como fenómeno de conciencia, en tanto sea inmanente a la conciencia, porque si es extrínseco a la conciencia, ya no opera ni como idea innata ni como momento fundante de la conciencia Por lo tanto nos encontramos con una afirmación tremendamente importante y peligrosa: la inmanencia de la conciencia divina en la conciencia humana. Esa inmanencia es también pertenencia de la conciencia humana respecto de la conciencia divina Estamos, no a un paso del inmanentismo, sino que estamos en pleno inmanentismo. Esto está primero en Plotino.

JB: yo algo preparé sobre Plotino porque me pareció que era necesario considerarlo

JEL: esto degenera en panteísmo y eso está claro en Hegel (1770-1831).

FAL: Si, ese panteísmo es más claro en Hegel y está más disimulado en Leibniz (1646-1716).

JEL: Pero decíamos que Descartes logra evitar caer en este panteísmo. ¿Cómo es que lo logra?

FAL: Descartes zafa teóricamente porque recurre a un mecanismo extrínseco, pero mantiene la separación de la esfera de la conciencia y la esfera de la realidad física, la realidad física es exterior a la conciencia y al ser exterior a la conciencia, no puede ser nunca un contenido de conciencia. La absoluta heterogeneidad entre la conciencia y el mundo exterior y, por otra parte, la absoluta heterogeneidad de Dios respecto del alma y respecto del mundo físico, hacen que Descartes no caiga en el mismo error. Se me dirá: "¿Con qué coherencia?". No me importa con qué coherencia pero lo cierto es que Descartes lo hace y lo hace con insistencia. Porque Descartes no es lo que Fabro dice que es: Fabro dice que Descartes es el padre del principio de la inmanencia de la conciencia y yo digo: Descartes no es el padre del principio de la inmanencia de la conciencia. Lo cierto es que Descartes está mucho más cerca de nosotros de lo que dice Fabro. Y esto lo muestra bien Gilson en el libro sobre Descartes. Todo lo que hay incluso de escolástico en Descartes.

MAGT: No habría un hilo anterior incluso en MAESE ECHKART (1260-1327)..

FAL: Claro, ahí si, en Eckhart, en Nicolás de Cusa (1401-1464)

GF: Y después en Francis Bacon (1561-1626)

JEL: Y entonces cuál es el autor en donde se da por primera vez el principio de inmanencia de la conciencia.

FAL: Eso no lo sé. Estamos hablando de Eckhart, podemos hablar también de los espirituales franciscanos. Yo creo que el neoplatonismo o el medioplatonismo podría ser. Creo que en esto está también Avicena (980-1027). Pero nos estamos yendo demasiado lejos.

Terminada la lectura del acta de la reunión anterior, comienza a exponer Javier Barbieri.

EXPOSICIÓN DE JAVIER BARBIERI SOBRE LOS ANTECEDENTES DE SAN AGUSTÍN: EL MEDIOPLATONISMO.

JB: Para no perder el hilo, ya que debimos alterar el orden y Giselle Flachsland me precedió, voy a tratar de entroncar a SAN AGUSTÍN, con PLATON. Como es un seminario de estudio, me pareció importante, vital diría, ir a las raíces de ese grueso tronco agustiniano. Y para eso hay que llegar hasta PLATON. De PLATON habló Diego Lamas, así que lo interesante es referir someramente qué pasó entre PLATON y SAN AGUSTÍN. Esto es de vital importancia por dos razones:

Primero: porque SAN AGUSTÍN no tiene un tratado que concluya con una demostración de la existencia de Dios; él habla muy inspirado por cierto, muy enamorado también; refiere cosas, argumenta con una solidez extraordinaria, pero -al menos en este tema- no hay un tratado sistemático.

La segunda razón es que es importante conocer su fuente filosófica principal en este punto. Y creo que es el platonismo, el medioplatonismo y, más principalmente, el neoplatonismo (PLOTINO sobre todo, que resume 8 siglos de especulación filosófica y, por lo que a nosotros respecta, toca de lleno nuestro tema). Empiezo con una breve descripción de índole histórica.

La Academia se disuelve en la segunda mitad del siglo I a.C., después de una sucesión de cuatro siglos. Los sucesores de PLATÓN son, en primer lugar, ESPEUSIPO DE ATENAS. Luego vienen los siguientes: JENOCRATES DE CALCEDONIA, POLEMON DE ATENAS, CRATETES DE ATENAS, ARCESILAO DE PITANES, LACIDES DE CIRENE, TELECLEO DE FOCEA, EVANDO DE FOCEA, EGESINO DE PERGAMO, CARNEADES DE CIRENE, CARNEADES DE POLEMARCO, CRATETES DE TARSO, CLITOMACO DE CARTAGO, FILON DE LARISSA, ANTIOCO DE ASCALONIA y, el último, ARISTO DE ASCALONIA.

El fin de la Academia se produce en el 86 a.C. cuando, SILA, el general romano, conquista Atenas. Dice PLUTARCO que SILA ingresa en los bosques sagrados e hizo talar los árboles de la Academia, que era el más verde suburbio de la ciudad (Vida de Sila, comparada con la de LISANDRO, general espartano que derrotó a los atenienses y de quien dice el mismo PLUTARCO que sabía coser la piel de un león con la de un zorro).

Los dos últimos, ANTIOCO y ARISTO siguieron enseñando en Atenas fuera de la Academia.

Al mismo tiempo que moría en Atenas, el platonismo ganaba terreno en Alejandría. Allí comienza a difundirse extraordinariamente, hasta alcanzar la gran síntesis plotiniana en el siglo III d.C., que abre un curso nuevo que confluye con el cristianismo.

Pero entre PLOTINO y PLATON, hay toda un corriente –que no es filosóficamente unitaria-, que un autor alemán, PRAECHTER, denominó (y agrupó) bajo el nombre de Medioplatonismo. Los que han estudiado, recientemente, este pensamiento están de acuerdo con que la historia de la filosofía lo ha descuidado, cuando no ignorado.

El platonismo medio va desde el fin de la academia, siglo I a.C, hasta el siglo III d.C., con Plotino. La sede primordial del Medioplatonismo está en Alejandría. De allí su fuerte sentido religioso y místico que no tenía el platonismo ateniense.

Los nombres más importantes son APULEYO, EUDORO, ALCINOO (se le atribuye una obra que ha llegado completa: el DIDASCALICÓS, que es una síntesis “teologizada” de la doctrina de PLATON), ALBINO, PLUTARCO, GAIO, ATICO (NIGRINO, NICOSTRATO, etc.). También se cuenta CELSO, el que escribió esa obra contra los cristianos que refutó ORIGENES.

En el Medioplatonismo hay dos tendencias: una de tinte “filosófico” y otra que maneja un discurso mas bien “religioso-místico” (aquí están PLUTARCO, APULEYO y CELSO).

Una breve caracterización de los medioplatónicos, a través de algunas notas:

- Interpretan a PLATON –se dicen platonicos- en términos de trascendencia
- Su metafísica es una teología.
- Recurren a la metafísica aristotélica.
- Conocen el estoicismo.

El Medioplatonismo es importante también para comprender la primera patrística, la anterior al neoplatonismo. La patrística encontró en el Medioplatonismo las categorías filosóficas necesarias para fundar la fe. Y así como, luego, el neoplatonismo será utilizado para fundar, paralelamente, una filosofía pagana y una cristiana; lo mismo ocurrirá con el Medioplatonismo (el ej. es CELSO, anticristiano). No hay síntesis del Medioplatonismo, como sí la hubo en el neoplatonismo, con PLOTINO. Por eso se diluye en la historia de la filosofía este pensamiento. Los autores han descuidado el Medioplatonismo, cuando no lo han directamente ignorado.

PLUTARCO en una obra denominada “De Epsilon apud Delphos” hace una asociación curiosa. En el templo de Apolo en Delfos (ombligo del mundo) había dos inscripciones, en su frontispicio. Una letra Epsilon sola, y la frase mentada por SÓCRATES “conócete a ti mismo”. La Epsilon, según PLUTARCO, significa “eí” (2da. Persona de EIMÍ, SER); quiere decir: tu eres. Y lo interpreta así: Dios acoge al hombre en su templo diciéndole

"conócete a ti mismo", recordándole con ello que es mortal; y el hombre le responde "Tú, en cambio, eres (el Ser)".

Hay en los medioplatónicos cierta crítica a ARISTÓTELES, por haber inmanentizado las ideas platónicas en las formas. Ellos quieren devolverle el carácter trascendente a esas ideas. Y lo van a hacer diciendo que las ideas son el pensamiento de Dios. Si, como dice ARISTÓTELES Dios es pensamiento que se piensa a sí mismo, de necesidad, este pensamiento es inmutable y eterno. Es eterno paradigma y regla de todas las cosas.

Y para no suprimir la forma aristotélica, van a hablar de "inteligibles primeros", que son los que están en Dios, e "inteligibles segundos" (ATICO).

Hay algo de los medioplatónicos que va a influir mucho en SAN AGUSTÍN (y en PLOTINO también). Es la distinción entre nous y psikhé, intelecto y alma. El nous está por sobre el alma. La escala descendente es UNO, NOUS, ALMA. (el UNO, no se puede explicar; el NOUS es el uno que se piensa; y el ALMA, es pensamiento discursivo del NOUS).

Les leo algo de PLUTARCO para que vean a qué nivel hablan. Hay muchos textos de este tipo:

"Un solo Dios que gobierna, en prioridad absoluta, todos los mundos, uno a uno, y es guía del universo entero, dotado de inteligencia y razón, tal para ser llamado entre los hombres señor y padre de todas las cosas".

La cita la tomé de la obra de GIOVANNI REALE Historia de la filosofía griega y romana. Y un texto de CELSO, que nos recuerda a SAN AGUSTIN (lo conocemos por el Contra Celsum, de ORIGENES, quien lo pone en boca de CELSO):

"Lo que el sol es en el ámbito de la realidad sensible... Dios lo es en el ámbito de la realidad inteligible, el cual no es ni intelecto, ni intelección, ni ciencia, sino causa para el intelecto de su pensar... y es por la misma esencia causa del ser; estando por sobre todo, es pensable con una suerte de potencia indecible".

Hay mucho de todo esto en SAN AGUSTÍN.

El DIDASCALICÓS (autor discutido: ALCINOO o ALBINO) dice:

"Platón, en consecuencia de todas estas cosas, pone como fin el asimilarse a Dios todo cuanto es posible; esta doctrina viene tratada en varios modos. A veces dice que en asimilarse a Dios consiste el ser sabio, justo y santo, como en el Teeteto; por eso es necesario también buscar huir de aquí hacia lo alto, lo más cerca posible".

El DIDASCALICÓS dice también que sólo con el intelecto y la razón podemos asimilarnos al Bien. Es claro pues que la virtud suprema del hombre es la virtud contemplativa, de la cual procede la asimilación a Dios (REALE, 7, p. 164).

Hay un tema particular que a mi me llamó la atención en

los Medioplatónicos, que es bien interesante, y que SAN AGUSTÍN trata expresamente en el De Trinitate, Libro III, a partir del capítulo I, hasta el VII. El tema de los daimones o seres espirituales. Lo toma PLUTARCO. El tema consiste en descifrar si hay realidades intermedias entre Dios y los hombres, y qué naturaleza tienen, y si pueden morir.

Los Medioplatónicos estaban preocupados porque ya no había hombres que se pusieran en contacto con lo divino y le dijeran a los hombres qué quiere la divinidad (esos puentes). Era el puesto que ocupaba la casta sacerdotal tanto en Roma o en Grecia. Los daimones son ministros de Dios. Los griegos antiguos hablaban de dioses, de héroes (que eran: a- o dioses caídos en desgracia; o b- hombres asimilados a lo divino) y hombres. En el Cratilo (379 c), PLATON habla de dioses, daimones, héroes y hombres. Por supuesto, esto no atenta para nada contra del monoteísmo.

Dice PLUTARCO, entonces, que los demonios se distinguen de los dioses no solo porque son de naturaleza inferior, sino también porque no poseen por esencia la inmortalidad. Por lo tanto, los daimones pueden morir y con su muerte se extinguen los oráculos que ellos inspiraban.

SAN AGUSTÍN habla de esto en el De Trinitate, libro III, capítulo 1, y dice lo siguiente:

"Declaro que excede los límites de mi intención indagar si los ángeles, permaneciendo la cualidad espiritual de su cuerpo, actúan mediante ella secretamente, sirviéndose de los elementos inferiores y más crasos, utilizando como si fuera un vestido formas materiales y transformándolas en especies corpóreas y verdaderas como cuando el agua verdadera fue convertida por el Señor en vino exquisito o si, por el contrario, metamorfosean su cuerpo a voluntad según las exigencias de su ministerio."

Es decir: si los ángeles pueden tomar formar corpóreas o no. Hay una nota interesante del traductor de esta versión del Trinitate de la B.A.C., un tal ARIAS:

"Esta incertidumbre sobre la espiritualidad de los ángeles no excitará la admiración del avisado lector, si GREGORIO DE NIZA y otros escritores orientales sostienen que los ángeles son incorpóreos en occidente se levantan. Por otra parte, la espiritualidad de los ángeles, según un teólogo insigne de nuestros días –SCHEBEN-, de limpia ortodoxia, no es demostrable racionalmente."

FAL: Para San Agustín el angel tiene un cuerpo espiritual. Ese cuerpo espiritual, él se pregunta: ¿se puede metamorfosear en un cuerpo físico? Esa idea del cuerpo espiritual se mantiene hasta SAN BUENAVENTURA, por ejemplo. No es un cuerpo material pero si un cuerpo o una materia muy sutil, que se ha llamado cuerpo espiritual. Eso fue para mantener la composición de potencia y acto. Pero como no tenían la idea de la esencia como potencia y el acto de ser como acto, la única manera que tenían era poner un elemento potencial en la esencia y ese elemento fue esta

materia sutil. Esa es la razón.

JB: Dice Reale en Historia de la filosofía griega y romana (10 tomos) que PLUTARCO:

“ha defendido con gran agudeza el valor cognoscitivo de los mitos de las varias culturas, que juzgaba no como simples imágenes fantásticas que se agotan en sí mismas, ni como meras invenciones de los hombres, sino como una reflexión del pensamiento humano de verdades superiores.”

Traigo a colación el tema de los mitos porque hemos hablado de los mitos en este seminario. Hay un libro del irlandés ERIC ROBERTSON DODDS (1893-1979), profesor de griego en la Universidad de Oxford, que SOAJE citaba, que se llama Los griegos y lo irracional (Madrid, Alianza Editorial, 1999) que es interesante porque explica por qué los griegos recurrían constantemente a los dioses en muchas historias y hasta casi abusivamente, cuando podrían haber explicado por otros medios esas mismas cosas.

FAL: El error de él está en querer hacer pasar por irracional el pensamiento mítico y el pensamiento mítico no es irracional, es perfectamente racional. Es exactamente igual que aquellos que le quitan racionalidad a la poesía. Dicen: la poesía es una cuestión puramente afectiva. En el fondo la cuestión es esta: ¿es posible una obra del intelecto que sea irracional? La poesía es obra del intelecto, el mito es obra del intelecto. Se trata, en cambio, de distinguir modos de racionalidad distintas. Y esto que estoy diciendo es claramente aristotélico: dice la poética es una forma de racionalidad. Para Santo Tomás, más todavía: la poética es una parte de la lógica.

JB: Lo que el trata de decir es que a través de los mitos también se produce esa conexión con lo misterioso y lo divino. Los griegos, en esto ponen de manifiesto una profunda religiosidad, porque incluso aquellas cosas que podrían ser explicadas por el curso natural de las cosas son justificadas por medio de los dioses. Para una mentalidad racional moderna estas explicaciones parecen tontas, pero demuestran la profunda religiosidad de los griegos.

1. CORNELIO FABRO (1911-1995). Nació en Udine, Italia. Tras ingresar en la orden de los estigmatinos, estudio en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Aquí se doctoró en 1931 con su tesis L'oggettività del principio de causa e la critica di David Hume. De 1936 a 1938 enseñó biología y psicología teórica en la Universidad Lateranense. Más adelante, fue profesor ordinario de Metafísica de esa universidad y de la Universidad Pontificia de Propaganda Fide. En 1937, con solo 26 años, obtuvo el doctorado en teología en la Pontificia Universidad Angelicum con una de sus principales obras: La nozione di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino. En 1959 fundó en la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma el primer Instituto europeo de historia del ateísmo. En 1965 fue profesor visitante en la Notre-Dame University, de Indiana, EE.UU. En el ámbito eclesiástico, fue miembro del Concilio Vaticano II, colaborador en la Causa de los Santos (con estudios sobre Edith Stein, y otros), consultor de Doctrina de la Fe (con estudios sobre Sartre, Severino, Rosmini, entre otros), confirmado tres veces por Paulo VI y Juan Pablo II, el miembro académico más joven de la Pontificia Academia Santo Tomás y miembro, además, de más de 20 academias internacionales. Tenía una biblioteca

personal con más de 25 mil ejemplares, de los cuales la mitad estaban escritos en alemán, idioma del que tradujo obras de Hegel, Marx, Feuerbach y Lenin, entre otros. Sus "Obras Completas" prevén unos 100 volúmenes entre libros publicados, contribuciones, artículos, reseñas, homilias y escritos inéditos. Murió en Roma en 1995.

2. TOMAS DE VIO (1468-1534), conocido con el nombre de CAYETANO. Nació en Gaeta en 1468. Ingresó en 1484 en la Orden de Predicadores. En 1488 fue enviado a Bolonia a estudiar filosofía, pero, por su mala salud, hubo de regresar a Gaeta el mismo año. En 1491 fue ordenado sacerdote y partió a estudiar a Padua. Terminó sus estudios y comentó las Sentencias en el Estudio General de Padua (1493), recibiendo el grado de bachiller en 19 de marzo de ese mismo año y quedando incorporado a la Universidad. En 1497 fue nombrado profesor de la Universidad de Pavía. Pasó a Milán (1499) y al año siguiente a Roma, como procurador general de la orden (1500-7) y profesor de teología en Sapientia (1501-8). Fue elegido Maestro General de la Orden en 1508, y designado cardenal en 1517. El Papa Leon X lo envió a Alemania como legado pontificio en 1518/19 con el encargo de hacer comparecer a LUTERO. Se entrevistó con él, esforzándose en vano por atraerlo al buen camino. Pero LUTERO no le hizo caso y huyó. En 1519 fue nombrado obispo de Gaeta. Fue designado nuevamente legado papal en Hungría, Bohemia y Polonia bajo Adriano IV y, finalmente, permaneció en Roma como cardenal bajo Clemente VII. Se retiró a Gaeta, donde murió el 10 de agosto de 1534.

Desarrolló una importante labor filosófica y teológica, especialmente bajo la forma de comentarios a ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS DE AQUINO, de quien fue su más importante intérprete en el siglo XVI. Adversario moderado del escotismo, se distinguió sobre todo por su doctrina de la analogía, defendiendo la teoría tomista de la analogía de proporcionalidad y refinándola considerablemente. Entre sus obras se destacan sus grandes comentarios a la Summa Thologiae, considerándola como libro de texto para sustituir a las Sentencias. Dentro de su absoluta adhesión a SANTO TOMÁS, sostuvo algunas opiniones particulares por las que llegó a ser declarado sospechoso por la Sorbona. Comentó todos los libros de la Sagrada Escritura menos el Apocalipsis. Entre sus obras teológicas figuran numerosas respuestas a consultas y cuestiones particulares de moral. Las obras filosóficas de CAYETANO son: In de ente et Essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria (1494/5); Commentaria in reliquim libre secundi Peri Hermeneias (1496), In libros Posteriorum Analyticorum Aristotelicos additamenta (1496); Commentaria in Isagogen Porphyrii (1497); Commentaria in Praedicamenta Aristotelis (1498); De Nominum Analogia (1498), De subiecto naturalis philosophiae (1499), Commentaria in III libros Aristotelis de Anima (1509), De conceptu entis (1509), Utrum detur in naturalibus potentia naturae (1510).

3. ETIENNE HENRI GILSON (1884 – 1978). Nació en París en 1884. Estudio filosofía en el liceo Henry IV en su ciudad natal. En 1907 se graduó en filosofía en La Sorbonne, luego de haber estudiado con conocidos profesores como HENRI BERGSON y EMILE DURKHEIM. En 1913 se doctoró en la misma universidad con su tesis La liberté chez Descartes et la théologie. Enseñó en la Universidad de Lille y en 1921 accedió a una cátedra en La Sorbonne sobre Historia de la Filosofía Medieval, que sería su especialidad y el campo en el que se destacó. En 1932 fue nombrado Profesor de Filosofía Medieval en el College de France. En 1932 publicó su primera obra importante: L'espirt de la philosophie medieval. En 1951 resignó su cátedra en el College de France para incorporarse al Institute of Medieval Studies en Toronto, Canada, Murió en 1978 a la edad de noventa y cuatro años. Sus principales obras son las siguientes: La liberté chez Descartes et la théologie (1913); Le Thomisme (1919); Etudes de philosophie médiévale (1921); Saint Thomas d'Aquin (1925); Introduction a l'etude de S. Augustin (1929); L'espirt de la philosophie medieval (2 vol., 1932); La théologie mystique de Saint Bernard (1934) Christianisme et philosophie (1936); The Unity of Philosophical Experience (1937); Réalisme thomiste et critique de la connaissance (1939); God and Philosophy (1941); L'Être et l'essence (1948); La philosophie de saint Bonaventure (1953); Christian Philosophy in the Middle Ages (1955); Painting and Reality (1957); Elements of Christian

Philosophy (1960); Le philosophe et la théologie(1960).

4. SANTIAGO MARÍA RAMÍREZ Y RUIZ. Filósofo y teólogo español, seguramente el filósofo neotomista más importante del siglo XX. Hijo de labradores, nació el 25 de julio de 1891 en el condado de Treviño (Burgos). Vive en casa de sus padres hasta 1906, en que su padre encomienda su educación a un amigo maestro. En un año y medio aprende latín. En 1908 entra en el Seminario Mayor de Logroño, donde estudia Filosofía hasta 1911, logrando en todas las asignaturas la calificación de Meritissimus. Tras decidir tomar los hábitos de Santo Domingo, en el verano de 1911 se traslada a Corias (Asturias), donde se encontraban el Noviciado y el Studium de Filosofía que la Orden dominicana regentaba en su provincia de España. Una vez convalidados sus estudios de Humanidades y Filosofía, cursados en el Seminario de Logroño, hace su profesión de dominico y en agosto de 1911 toma el hábito. Realiza estudios superiores en Roma, en la Pontificia Universidad de Santo Tomás, más conocida como Angelicum. Recibe la tonsura el 7 de marzo de 1914, en la Basílica de San Juan de Letrán. Se ordena sacerdote el 16 de julio de 1916 en la iglesia de San Apolinar de Roma. Realiza su examen de Lector, equivalente al Doctorado de la Orden, el 27 de junio de 1917, defendiendo una tesis de quidditate Incarnationis. Entre 1917 y 1920 imparte clases de Filosofía en el Angelicum, que incluyen Lógica, Ontología, Cosmología, Psicología e Historia de la Filosofía Moderna. En 1920 sus superiores lo trasladan al convento de San Esteban de Salamanca, donde durante tres años imparte clases de Teología. En 1923 se traslada por orden de sus superiores a la Universidad de Friburgo, donde profesa Teología moral especulativa hasta 1945, en que vuelve a España para hacerse cargo –de nuevo, por orden del provincial de su orden, el P. José Cuervo– de la dirección del Instituto «Luis Vives» de Filosofía, dependiente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, tras haber rechazado la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. En 1947 cesa de su cargo como director del Instituto de Filosofía «Luis Vives», al ser nombrado Regente de Estudios de la Provincia Dominicana en España. En 1949 el P. Ramírez viaja a los Estados Unidos, donde imparte una serie de conferencias en Cincinnati, Ohio, River Forest y Washington.. En 1958, a requerimiento de sus superiores, escribe La filosofía de Ortega y Gasset, que recibirá la crítica de Laín, Aranguren, Marías y Maravall, a los que a su vez el P. Ramírez responde en sendos libros, ¿Un orteguismo católico? (1958) y La zona de seguridad (1959). Interviene en el Concilio Vaticano II como perito experto en la comisión de mayor rango doctrinal del concilio, la Comisión Teológica, en cuyas discusiones participa muy activamente, siendo suya la fórmula definitiva sobre la muy discutida Colegialidad Episcopal. Muere el 18 de diciembre de 1967 en su celda de San Esteban de Salamanca. Sus restos descansan en el Panteón de los Teólogos, junto a los de Vitoria, Soto y demás glorias de la orden de predicadores.

En 1935 el P. Ramírez mantuvo una polémica con Jacques Maritain sobre el valor de la filosofía moral. Según el francés, no puede haber una ética natural o filosófica independiente de la Teología; el P. Ramírez criticó esta actitud fideísta, saliendo en defensa de una verdadera filosofía moral y autónoma frente a la Teología moral de Maritain. Durante estos años publica tres tomos de su De hominis beatitudine y comienza a perfilar su idea de Bien Común como base de toda su filosofía política. Frente a Maritain y los personalistas exaltadores de la individualidad como personalidad dentro de lo que calificaban «drama del individualismo moderno», el P. Ramírez recurre a la idea de Bien Común inmanente a la sociedad. En Pueblo y gobernantes al servicio del Bien Común (1956) y Deberes morales con la comunidad nacional y con el Estado (1962), el P. Ramírez aplica su idea de orden a la filosofía política: ontológicamente, la sociedad se compone de seres racionales y sociales que no deben buscar la sociedad para el bien propio, sino para el Bien Común, como fin político y jurídico de derecho; pero el Bien Común no es un bien colectivo entendido como suma de bienes propios, porque no es una especie, ni un género, sino un todo análogo, puesto que el concepto formal y esencial del bien difiere respecto a la sociedad y a la persona individual.