

PERSONA Y EDUCACIÓN EN TOMÁS DE AQUINO. LECTURAS CONTEMPORÁNEAS

Santiago Echeverry Gaviria, Juan Felipe Rivera P.
Editores académicos

**Persona y educación
en Tomás de Aquino:
Lecturas contemporáneas**

**Persona y educación
en Tomás de Aquino:
Lecturas contemporáneas**

Santiago Echeverry Gaviria

Juan Felipe Rivera P.

Editores académicos



Pineda Martínez, Edgar Oswaldo
Persona y educación en Tomás de Aquino. Lecturas contemporáneas / Edgar Oswaldo Pineda Martínez, [y otros siete autores]; editores académicos Santiago Echeverry Gaviria y Juan Felipe Rivera P. - Villavicencio, Universidad Santo Tomás, 2021.

194 páginas

Incluye referencias bibliográficas al final de cada capítulo

e-ISBN: 978-958-782-474-2

1. Tomismo 2. Filosofía Moderna. 3. Humanidades. I. Universidad Santo Tomás (Colombia)

SCDD edición 23

CO-ViUST

189.4

Centro de Recursos para el Aprendizaje y la Investigación CRAI, Universidad Santo Tomás, Villavicencio.



© Universidad Santo Tomás - Sede de Villavicencio
Departamento de Humanidades y Formación Integral
© Edgar Oswaldo Pineda, Juan Felipe Rivera P., Wilson Fernando Mendoza Rivera, Liliana Beatriz Irizar, Jefferson Wiles Linares, Jhon Alejandro Pérez, Fray Rodrigo García Jara, Mauricio Beuchot, Juan Sebastián Ballén Rodríguez
Colección Humanidades y Formación integral
© Santiago Echeverry Gaviria y Juan Felipe Rivera P. (editores académicos)

Ediciones USTA
Carrera 9 n.º 51-11
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfono: (+571) 587 8797 ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co

Carrera 22 con calle 1 vía Puerto López
Villavicencio, Meta. Colombia
Teléfono: (57-8) 6784260, ext. 4077
coord.editorialvillavo@usantotomas.edu.co
<http://www.ediciones.usta.edu.co>
<https://www.ustavillavicencio.edu.co/investigacion-publicaciones>

Universidad Santo Tomás, Sede de Villavicencio

Director Dirección Investigación e Innovación: Jorge Enrique Ramírez Martínez
Coordinación editorial: María Carolina Suárez Sandoval
Corrección de estilo: Juan Carlos Velásquez
Ajuste de cubierta: Patricia Montaña D.
Diagramación: Patricia Montaña D.

Foto de cubierta
Autor: Anónimo
Fecha: siglo XVII
Título: Santo Tomás de Aquino
Técnica: Óleo sobre tela

Hecho el depósito que establece la ley
e-ISBN: 978-958-782-474-2

Primera edición, 2021

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>

Todos los derechos reservados
Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización previa por escrito de los titulares.

Contenido

Introducción	11
PARTE I	15
Vida y virtud de santo Tomás	15
Tomás de Aquino: el hombre de la veracidad	17
<i>Fray Wilson Fernando Mendoza Rivera, O.P.</i>	
Introducción	17
La familia de Rocasseca	18
La semblanza de Tomás de Aquino	19
Diría sencillamente la verdad	37
Tomás de Aquino habría muerto envenenado	40
Tomás de Aquino y la virtud de la veracidad	43
Conclusión	47
Referencias	48
El buey mudo de Sicilia: el legado de Tomás de Aquino	51
<i>Fray Wilson Fernando Mendoza Rivera, O.P.</i>	
Introducción	51
Tomen y coman: el cuerpo de fray Tomás de Aquino	52
Tomen y beban: la sabiduría y ciencia del maestro Tomás de Aquino	56
La <i>quaestio</i> como método filosófico	68
Niveles de conocimiento en la metodología <i>quaestio</i>	73
Conclusión	74
Referencias	75

PARTE II	77
Persona, educación y pasiones en Santo Tomás	77
Amor, conocimiento y verdad de la vida. Actualidad del pensamiento de Tomás de Aquino para el educador	79
<i>Liliana Beatriz Irizar</i>	
<i>Jefferson Wiles Linares</i>	
Introducción	79
Dos funciones intelectivas, dos verdades	81
Amor verdadero para un conocimiento verdadero: la exigente condición de la verdad práctica	83
Amor y conocimiento: ¿por dónde empezar?	89
Conclusión. La educación del deseo como formación estética y mimética. El acompañamiento como ética de la mirada	95
Referencias	100
La lógica del corazón. La pasión como capacidad contra nuestra vulnerabilidad	103
<i>Jhon Alejandro Pérez</i>	
Introducción	103
Un hilo de Ariadna aristotélico	104
El conocimiento del amor	109
Conclusiones. Hacia una lógica sintiente del corazón	119
Referencias	121
Contribuciones tomistas a la pedagogía de las emociones en la educación superior	123
<i>Edgar Oswaldo Pineda Martínez</i>	
<i>Fray Rodrigo García Jara O.P</i>	
Introducción	123
Emociones y comportamiento humano	125
Clasificación tomista de las pasiones y su incidencia en la pedagogía de las emociones en la educación superior	129

Conclusiones	136
Referencias	137
PARTE III	141
Diálogos contemporáneos con Tomás de Aquino	141
Actualidad de santo Tomás frente a las nuevas corrientes filosóficas	143
<i>Mauricio Beuchot</i>	
Frente a la filosofía analítica: el tomismo analítico	143
El tomismo frente a la filosofía posmoderna	150
La hermenéutica analógica	157
Conclusión	159
Referencias	160
El lenguaje de lo divino y su derivación antropológica. La perspectiva analógica	165
<i>Juan Sebastián Ballén Rodríguez</i>	
Introducción	166
El lenguaje de lo divino en la espontaneidad, el nosotros y la muerte de la idea del yo	168
Sentimiento de vida e imagen del mundo en la Edad Media y la idea de semejanza en Tomás de Aquino	172
Sobre la antropología simbólica	179
El símbolo y la analogía	183
Humanidad, analogía y lenguaje	188
Referencias	192
Autores	195

Introducción

La Unidad de Humanidades y Formación Integral ha asumido la tarea de realizar una reflexión constante y amplia sobre el papel de las humanidades en el escenario de la educación universitaria. Esta reflexión no parte de la premisa de discutir si las humanidades son relevantes o no en el espacio de formación universitaria; de por sí, y por la naturaleza de la Universidad Santo Tomás, esta premisa se da por superada, y la reflexión se centra en evidenciar y develar las prácticas educativas y de formación integral que subyacen a las asignaturas y cátedras que se orientan desde el Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás (USTA), sede Villavicencio.

Para tal fin, en el periodo intersemestral del año 2020 se realizó el Primer Seminario Internacional Tomás de Aquino, centrado en el tema *ética, persona y sociedad en Tomás de Aquino*. En este espacio, se buscó estudiar a profundidad la obra de Tomás de Aquino, con el fin de comprender el pensamiento humanista cristiano y la realización del *facientes veritatem* como ejes centrales de la formación humanística en la USTA. El seminario de investigación tenía como objetivo ahondar en la pedagogía humanista y en el ideario educativo de Tomás de Aquino, a través del reconocimiento de la educación como vehículo para la perfectibilidad de la persona humana, donde la verdad no se halla instaurada como canon inamovible, sino como encuentro y entendimiento de la realidad a través de los sentidos y el intelecto, en los que la educación posibilita un cultivo por la persona humana y sus dimensiones, dando paso a la pertinencia del pensamiento, la prudencia del obrar y el amor como principio rector de la praxis educativa.

El seminario de investigación se inspiró en el pensamiento humanista cristiano de Tomás de Aquino, evidenciado en su compromiso por una educación con horizonte formativo y performativo, en el que la tradición cristiana nutre de compromiso a las humanidades y les brinda una robusta vinculación con la lectura de la realidad, la búsqueda de la verdad y la ineludible tarea de suplir las expectativas y necesidades vitales de las personas. En este sentido, el seminario buscó ampliar y nutrir de riqueza humanista cristiana las concepciones que los docentes del Departamento tienen sobre las humanidades y la educación en humanidades. Esta riqueza conceptual, curricular y didáctica se verá evidenciada en la articulación realista, actualizada y dinámica del pensamiento de Tomás de Aquino, ejemplarizado en el diálogo, la historia, la corporeidad, el bien vivir y el bien común como elementos coherentes y cohesionados de la búsqueda de la verdad.

El seminario contó con la participación de ponentes nacionales e internacionales, como Enrique Martínez y Martín Echavarría, de la Universidad Abad Oliva (España); Mauricio Beuchot, de la Universidad Nacional Autónoma de México (Unam); María Esther Gómez e Ignacio Serrano, de la Universidad Santo Tomás (Chile); y Liliana Irizar, de la Universidad Sergio Arboleda. En el marco de este seminario, se buscó que la Unidad de Humanidades y Formación Integral se asuma como el escenario propio y propicio para la reflexión sobre la formación integral, el saber práctico, las prácticas pedagógicas y el conocimiento como verdad. En esta ocasión, la discusión del seminario giró en torno al estrecho vínculo, presente en el pensamiento tomista, entre la reflexión sobre la educación y el planteamiento ético, ambos elementos fundamentales para pensar la promoción del ser humano en su camino por la verdad y la promulgación del respeto, la justicia, la construcción ciudadana y la dignidad humana en nuestro mundo contemporáneo.

El seminario permanente de formación surge como un espacio de reflexión, cualificación y mejoramiento de las prácticas de la enseñanza de las humanidades y la formación integral según los preceptos del humanismo cristiano de Tomás de Aquino. Se proyecta, además, como un espacio abierto, interdisciplinario y crítico para socializar, compartir y proponer nuevas perspectivas, discursos, estrategias, re-

tos y desafíos de la enseñanza y el aprendizaje en el campo de las Humanidades, la Educación y las Ciencias Sociales, que favorezca el intercambio de conocimientos en un ambiente ético, crítico y creativo que apoye procesos de índole académica (docencia, investigación y proyección social) de la Unidad.

En el marco de dicho seminario, surge el presente libro, *Persona y educación en Tomás de Aquino. Lecturas contemporáneas*, en el que se recopilan las reflexiones realizadas en el marco del evento tanto por los colaboradores externos, como por algunos de los miembros de la Unidad de Humanidades. Hemos presentado el texto dividido en tres secciones. La primera, “Vida y virtud de santo Tomás”, incluye los textos “Tomás de Aquino: el hombre de la veracidad” y “El buey mudo de Sicilia: el legado de Tomás de Aquino”, escritos por fray Wilson Fernando Mendoza Rivera O.P., los cuales fungen como una valiosa introducción a la obra y vida del Aquinate, pues allí se narra de forma hábilmente entrelazada la génesis de sus obras con los avatares de la vida del santo.

En la segunda sección, “Persona, educación y pasiones en santo Tomás”, encontramos los textos: “Amor, conocimiento y verdad de la vida. Actualidad del pensamiento de Tomás de Aquino para el educador”, de Liliana Beatriz Irizar y Jefferson Wiles Linares; “La lógica del corazón. La pasión como capacidad contra nuestra vulnerabilidad”, de Jhon Alejandro Pérez; y “Contribuciones Tomistas a la Pedagogía de las emociones en la educación superior”, escrito por Edgar Oswaldo Pineda Martínez y fray Rodrigo García Jara O.P. En este conjunto, hallamos una reflexión en torno a los retos que nos plantea la formación de la virtud en el mundo contemporáneo, pues, como bien lo plantean Irizar y Wiles citando a MacIntyre, son los graduados de las mejores universidades del mundo quienes han sido responsables de decisiones atroces. Así, valiéndose de las herramientas que Tomás de Aquino brinda para pensar la acción humana, como su distinción entre el silogismo intelectual y el silogismo teórico, nos plantean una alternativa para repensar la formación de la virtud en nuestras instituciones educativas contemporáneas, a la vez que resaltan la relevancia de un elemento que suele dejarse de lado en las reflexiones pedagógicas, a saber, las emociones (o pasiones, como las llamaría Tomás) y, sobre todo, el amor.

Finalmente, en la tercera sección, “Diálogos contemporáneos con Tomás de Aquino”, los textos “Actualidad de santo Tomás frente a las nuevas corrientes filosóficas”, de Mauricio Beuchot, y “El lenguaje de lo divino y su derivación antropológica. La perspectiva analógica”, de Juan Sebastián Ballén, nos muestran un puente entre algunas tendencias contemporáneas de la filosofía, como la hermenéutica, la filosofía analítica o el giro lingüístico, con el pensamiento tomista, lo cual resulta en un encuentro bastante fructuoso, como es el caso de la filosofía analógica planteada por el profesor Beuchot.

De esta forma, ponemos a disposición de los lectores estos textos, de los cuales esperamos que, a partir de la sabiduría tomista, brinden nuevas luces en las discusiones contemporáneas en torno a la formación ética y a la educación, tan urgente en nuestro contexto.

Edgar Oswaldo Pineda
Líder grupo de investigación ABA
Unidad de Humanidades
Universidad Santo Tomás, sede Villavicencio

Juan Felipe Rivera P.
Editor académico
Unidad de Humanidades
Universidad Santo Tomás, sede Villavicencio

Parte I

Vida y virtud de Santo Tomás

Tomás de Aquino: el hombre de la veracidad

Tomás de Aquino respondió: diría sencillamente la verdad.

FRAY WILSON FERNANDO MENDOZA RIVERA, O.P.

Introducción

El presente artículo de reflexión es sobre la personalidad de fray Tomás de Aquino, a la luz de la virtud de la veracidad por la que se distinguió toda su vida. La verdad o *veritas* es el lema distintivo de la Orden de Predicadores: la predicación de la verdad. Fray Tomás es el hombre de la verdad y un modelo para quienes la buscan. El maestro Tomás enseñó la verdad y vivió en la verdad. En sus escritos hay un rasgo de su personalidad: rectitud, coherencia, honestidad y transparencia.

Entre las causas de su muerte, una de las primeras hipótesis es que murió por envenenamiento, por mandato del rey francés Carlos I de Anjou. Los diferentes documentos e investigaciones en torno a su muerte han llegado efectivamente a esa conclusión y han tomado fuerza entre el público general. Por lo tanto, la pregunta que nos planteamos es: ¿Tomás de Aquino habría muerto envenenado por decir la verdad? De manera hipotética, podemos decir que probablemente lo envenenaron porque fue un hombre veraz y decía la verdad. El objetivo general de este capítulo es describir la personalidad de fray Tomás de Aquino desde la virtud moral de la veracidad. Decir la verdad hace

al hombre una persona veraz. La veracidad es una virtud que hace bueno a quien la posee y también a que sean buenas sus obras. Del mismo modo, es un deber moral de toda persona para con sus semejantes. Fray Tomás de Aquino era una persona veraz y esto quizás lo llevo a la muerte.

La familia de Rocasseca

Tomás de Aquino nació en Italia en 1225, en el castillo de Roccaseca. El castillo está ubicado a mitad de camino entre Roma y Nápoles, y fue construido en el año 994 por Monsone, abad del cercano monasterio de Montecassino. Sus padres procedían de familias de gran nobleza, de modo que gozaban social, política y económicamente de poder y privilegios, estatus que se adquiría solo por nacimiento: su padre, Landolfo, era de origen lombardo y su madre, Teodora Teate, de origen normando. Tomás tuvo tres hermanos y cinco hermanas. Sus hermanos se llamaban Aimone, Reginaldo y Landolfo. De los dos primeros se sabe que estuvieron al servicio del emperador Federico II y, posteriormente, del papa Gregorio IX y del papa Inocencio IV. Del tercer hermano es muy poco lo que se conoce. Sus hermanas se llamaban Marotta, María, Teodora y Adelasia; se desconoce el nombre de su hermana menor. El hermano mayor, Aimone, participó en la sexta cruzada dirigida por el emperador Federico II, en la que fue hecho prisionero en Chipre por los templarios, enemigos del emperador, y fue liberado por la intervención del papa Gregorio IX, lo que hizo que pasara a su servicio; Reginaldo, además de estar al servicio militar del emperador, fue el primer literato y rimador conocido de la lengua italiana. Reginaldo pasó al servicio del papa Inocencio IV, cuando excomulgó al emperador en 1245.

La hermana mayor, Marotta, fue religiosa benedictina por motivación de Tomás de Aquino y abadesa en 1254 del monasterio de Santa María de Capua. Después de su muerte, según la tradición, se le apareció en un sueño a Tomás y le comunicó que Reginaldo estaba en el paraíso y Landolfo, en el purgatorio; es el único dato que se tiene de su tercer hermano (Forment, 2009, p. 4). Las otras tres hermanas de Tomás fueron condesas: María se casó con Guillermo, hijo mayor

del conde de San Severino, y vivió en el castillo de Marano, en la región de los Abruzos, en los Apeninos centrales; Teodora se casó con Roger de San Severino, conde de Marsico; Adelasia se casó con Roger de Aquila, conde de Traietto y Fondi. De la hermana menor se sabe que murió por el impacto de un rayo que cayó mientras dormía en la misma habitación que Tomás, quien se salvó, episodio de la niñez que impactó a Tomás, por lo que cada vez que caía un rayo se persignaba.

Tomás de Aquino se formó en un ambiente de gran nobleza, de poder y privilegios. Todas sus hermanas, menos la religiosa, fueron condesas, y sus hermanos fueron militares al servicio del emperador o del papa. Como afirma el biógrafo tomista fray Raimondo Spiazzi: “Tomás de Aquino era hijo de una familia magnífica” (2004, p. 19). Más aún, “quien veía al niño Tomás y conocía su origen, sabía perfectamente lo que ello quería decir: Tomás tiene que ser algún día abad de este monasterio y así uno de los eclesiásticos más poderosos de Italia” (Pesch, 1992, p. 84).

La semblanza de Tomás de Aquino

Al realizar un retrato de la complexión física de fray Tomás, la mayoría de testimonios y biógrafos coincide en caracterizarlo de alta estatura —al parecer de 1,90 metros—, corpulento, de cabeza grande y calva en la parte frontal, y de piel morena. Al decir de Chesterton: “[...] su estatura habrá sido más notoria que su corpulencia, pero, sobre todo, su cabeza fue lo suficientemente poderosa para dominar su cuerpo” (2011, p. 124). Además, “su inteligencia era rápida, profunda, equilibrada; prodigiosa su memoria; insaciable su curiosidad, y su laboriosidad no conocía descanso” (Ramírez y Ruiz de Dulanto, 1975, p. 75).

En su vida cotidiana, como fraile dominico, las actividades que más realizaba y alternaba eran: leer-enseñar, investigar-disputar, contemplar-predicar. Sin desconocer y según el testimonio de quienes convivieron con él, era una persona agradable o afable en el tratar o en la vida comunitaria. Sin embargo, “evitaba toda palabra y conversación inútil. A imitación de su padre Santo Domingo, no hablaba más que con Dios. En el momento en que la conversación salía de esos temas, discreta y amablemente salía” (Ramírez y Ruiz de Dulanto, 1975,

pp. 75-76). De los diferentes aspectos que se pueden decir de su personalidad, es importante resaltar los siguientes: la de teólogo, la de maestro, la de humanista y la de contemplativo.

Tomás de Aquino como teólogo

Tomás de Aquino fue un teólogo por vocación. Su vocación teológica inició desde muy temprana edad. Cuando tenía cinco años, en 1230, fue enviado por sus padres a la abadía de Montecassino, el más famoso monasterio del mundo católico, para su formación religiosa con los monjes benedictinos. Montecassino había sido fundado en el año 520 por el monje san Benito de Nursia (480-543). El deseo de sus padres era que Tomás se hiciera con el tiempo abad de dicho monasterio, como su tío Landolfo Sinibaldi (1227-1236), y probablemente llegara a ser papa, como sucedió con el abad Desiderio (1058-1086) que lo fue con el nombre de Víctor III, de modo que esto aumentara la fama y el poder de los señores de Aquino.

A cambio de la formación y el hospedaje de su hijo en el monasterio, Landolfo donó a los monjes treinta libras de oro y un molino. Aunque en la vida diaria los monjes alternaban el trabajo y la oración, costumbre que ha quedado expresada en la locución latina *ora et labora*, los dos lugares principales de la abadía eran la biblioteca y la iglesia. La formación en la vida religiosa benedictina, y para la edad de Tomás (que llamaban oblatos en calidad de ofrecidos al Señor), era muy sencilla o básica: la lectura, la gramática latina y el napolitano; la música, que consistía en tonos religiosos; la Biblia, especialmente los salmos; y los principios de las matemáticas. No obstante, la formación principal era la moral religiosa-benedictina: “Su conducta en el monasterio fue ejemplar. Recogido, piadoso, meditabundo, silencioso, era el modelo de los demás oblatos” (Ramírez y Ruiz de Dulanto, 1975, p. 8). Del mismo modo, las virtudes por las que comenzó a ser reconocido en el monasterio fueron su prodigiosa memoria, su inteligencia y su inquietud por conocer a Dios. ¿Quién es Dios?, preguntaba frecuentemente a su maestro.

Tomás de Aquino fue promovido al grado de maestro en Sagra-da Doctrina *in Sacra Pagina*, como se llamaba al estudio de Dios o teología, en 1256, en la Universidad de París. Para el teólogo francés

y tomista M. D. Chenu: “El maestro Tomás enseña continuamente sobre el texto de la Biblia, libro básico de la facultad de teología; su *Suma* no puede concebirse ni leerse, fuera de las técnicas textuales, sino como vital emanación de la *página sacra*” (1962, p. 41). El maestro Tomás hace suyas las palabras de san Hilario: “Soy consciente de que el principal deber de mi vida para con Dios es esforzarme porque mi lengua y todos mis sentidos hablen de Él” (*Cong. Gent.*, l.1 c.2). Para fray Tomás: el teólogo es el que habla de Dios y el maestro que la enseña se requiere que sea digno porque es una ciencia elevadísima por proceder de Dios. Además, se requiere que sea digno para que cumpla fielmente con las tres funciones de la enseñanza de la teología: predicar, leer y disputar (*Princ. Rigans Mon.*, c. 2). El tomista español Abelardo Lobato afirma: “Tomás advierte que cumplir con todas las exigencias de este oficio es algo muy difícil. *Ser teólogo es ser maestro y testigo de Dios en el mundo*” (1997, p. 25).

Tomás fue más teólogo que filósofo, pues vivía dedicado a la enseñanza de la teología. Al decir de Maritain: “Santo Tomás hizo grandes trabajos filosóficos, poseía un genio metafísico extraordinario. Pero no es solamente, ni ante todo, filósofo, es por esencia teólogo” (1942, p. 41). Además, en los centros de enseñanza en los que estuvo siempre enseñó teología. Sin embargo, Tomás no desconoce la fuerza de la razón para conocer la verdad de Dios, como lo hace en su escrito *Suma contra Gentiles*, pero considera la necesidad de una doctrina distinta de las ciencias filosóficas (*Summa Theol.*, 1 q.1 a.1).

Para Tomás de Aquino, la doctrina sagrada es ciencia (*Summa Theol.*, 1 q.1) que tiene por objeto a Dios (*Summa Theol.*, 1 q.7). Además, es superior a las otras ciencias en lo especulativo por su certeza y dignidad porque procede y trata de Dios y en lo práctico porque encamina al hombre a la felicidad eterna (*Summa Theol.*, 1 q.5). De modo que Tomás hace uso de la filosofía para el desarrollo de la teología. Los motivos son pedagógicos y propios de la doctrina sagrada: el hombre no debe analizar con sus solas fuerzas naturales lo que excede su comprensión (*Summa Theol.*, 1 q.1 a.1 ad.1); la filosofía está al servicio de la teología (*Summa Theol.*, 1 q.1 a.5); la ciencia sagrada hace uso de la filosofía para explicar mejor lo que enseña y por

debilidad de nuestro entendimiento, no por defecto o insuficiencia de la divina revelación (*Summa Theol.*, 1 q.1 a.5 ad.2).

El teólogo habla de Dios y lo conoce como se ha revelado según las sagradas escrituras y en la historia de la salvación, de manera especial en la persona de su Hijo Jesucristo. Para fray Tomás, la teología es un diálogo entre fe y razón en el que la fe ha tomado la iniciativa. Según Pesch: “Tomás entiende la ‘doctrina sagrada’ a la vez como palabra reveladora de Dios y como esfuerzo humano de comprensión. La palabra reveladora de Dios se convierte en sabiduría del hombre, sabiduría que el hombre tiene que intentar comprender más y más con su empeño” (1992, p. 59). Como teólogo, se preocupó por el conocimiento beatificante, es decir, en la divinidad de la Trinidad y en la humanidad de Cristo. A este propósito considera que “todo conocimiento se refiere a estas dos cosas: a la divinidad de la Trinidad y la humanidad de Cristo. Y no es extraño porque la humanidad de Cristo es la senda que nos lleva a la divinidad” (*Compend. Theolo.*, 1.1 c.2). El esquema teológico de fray Tomás tiene un proceso circular de “ida” y “vuelta”: todo procede del creador y todo vuelve a él (*Summa Theol.*, 1 q.2, *pról.*):

Un efecto alcanza toda su perfección cuando retorna a su principio; de donde, al verificarse este retorno en el círculo y en el movimiento circular, el primero es la más perfecta de todas las figuras, y el segundo, el más perfecto movimiento. (*Cong. Gent.*, 1.2 c.46)

Tomás de Aquino como maestro

Tomás de Aquino abandonó el monasterio en 1239, cuando tenía 14 años; este se encontraba ubicado entre los territorios del imperio y del papado. Su salida se debe a un conflicto entre el emperador Federico II y el papa Gregorio IX, quien había excomulgado en 1227 al emperador porque incumplió la promesa de acompañar a los cruzados en la quinta cruzada. En 1239 el emperador fue excomulgado de nuevo por el mismo papa porque, entre otras cosas, emprendió la sexta cruzada sin haber solicitado la absolución y recuperó Jerusalén no por

las armas sino por la vía diplomática: Federico II pactó con el sultán Malek-al-Kumel de El Cairo (Egipto) una tregua de diez años, pero en Jerusalén convivían cristianos y musulmanes, hecho inconcebible para el momento (Forment, 2009, p. 10). Además, el emperador se mostraba simpatizante del islam en su religión y filosofía, de manera que Italia estaba dividida por dos facciones contrarias: güelfos y gibelinos, los primeros eran partidarios del papa y los segundos, del emperador.

Tomás fue enviado al monasterio benedictino de san Demetrio de Nápoles, porque sus padres no desistían de su proyecto inicial para que su hijo fuera monje benedictino. Por recomendación del abad Esteban de Corvario, continuó con su formación en la Universidad de Nápoles que contaba con las facultades de Artes (filosofía y letras), de Derecho Civil y Canónico, de Medicina y de Teología. Tomás frecuentó la Facultad de Artes. Esta universidad había sido fundada por el emperador Federico II en 1224, con la finalidad tanto de competir con el Estudio Pontificio de Bolonia, como de formar a los futuros funcionarios civiles o del Estado (Forment, 2009, p. 61).

En Nápoles, Tomás de Aquino conoció en 1239 a la comunidad religiosa de los frailes dominicos, que se habían establecido en la ciudad en 1231. Esta era relativamente nueva, tenía veintitrés años de ser fundada (22 de diciembre de 1216), y hacía dieciocho años que había muerto su fundador, santo Domingo de Guzmán (1170-1221), canonizado en 1234. El primer religioso dominico con el que Tomás tuvo contacto fue fray Juan de San Julián, quien sería su director espiritual. Además, tuvo como maestros a fray Martín en lógica y a fray Pedro de Irlanda en filosofía natural. La incidencia de estos frailes en su formación dominicana e intelectual fue fundamental: por fray Juan conoció el carisma de la Orden de Predicadores y por fray Martín y fray Pedro conoció al pensador griego Aristóteles, porque la Universidad de Nápoles era mucho más libre en la enseñanza del pensamiento del estagirita.

Cuando Tomás tenía 18 años cumplidos, decidió entrar a la Orden de Predicadores. Lo que más le atrajo de ella era que armonizaba las observancias monásticas que, seguramente, le recordaban con nostalgia los nueve años en Montecassino y la dedicación al estudio orientado al apostolado intelectual. Fue una decisión que tomó después del fallecimiento de su padre a finales de 1243, y sin conocimiento de su

madre Teodora y de sus hermanos para que no se fueran a aponer. Tomás recibió, a finales del mismo año, el hábito dominicano como signo de consagración religiosa en el convento de Santo Domingo el Mayor, del prior fray Tomás Agni da Lentini. De aquí en adelante, sería fray Tomás de Aquino de la Orden de Predicadores.

El convento de Santo Domingo el Mayor de Nápoles pertenecía a la provincia Romana, cuyo provincial era Humberto de Romans. Los frailes de Nápoles decidieron enviar a fray Tomás al noviciado del convento de Santa Sabina en Roma para evitar problemas con la familia de Aquino. De hecho, fray Tomás viajó en compañía de Juan de Wildeshausen, el Teutónico, maestro de la Orden, quien se encontraba de visita en el convento de Nápoles. De igual modo, el maestro decidió llevar consigo a fray Tomás para que terminara el noviciado en el convento de Santo Domingo de Bolonia y continuara con sus estudios en París, donde enviaban a los mejores estudiantes de las provincias (Ramírez y Ruiz de Dulanto, 1975, p. 13).

Teodora se enteró de que Tomás no se encontraba en Nápoles porque había tomado el hábito dominicano y viajaba con algunos frailes a Roma. Esto le hizo suponer que su hijo había sufrido más bien una especie de retención por parte de los frailes dominicos. Como madre, estaba preocupada por la situación de su hijo y por su decisión como familia Aquino; de modo que pidió a sus hijos, que estaban al servicio del emperador, que lo detuvieran y regresaran a su casa. Fray Tomás fue retenido en Acquapendente, al norte de Roma y fuera de los Estados pontificios. De allí fue recluido primero en el castillo de Montesangiovanni, propiedad de los señores de Aquino, y después en el castillo de Roccasecca, donde permaneció un año. Allí residían su madre y sus hermanas, quienes le pidieron de muchas maneras que desistiera de ser fraile dominico. Teodora tomó medidas cautelares para que su hijo no se fugara del castillo, al mismo tiempo que permitía la visita de los frailes dominicos (Forment, 2009, p. 179). Fray Juan de San Julián le facilitó algunos libros como la Biblia, el breviario, las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Sofística* de Aristóteles (Ramírez y Ruiz de Dulanto, 2010, p. 9). Además, durante este tiempo se le atribuyó la redacción de dos pequeños tratados: “De

falacias” y “De las proposiciones modales”, considerados inauténticos pero de gran valor histórico (Torrel, 1993, p. 15).

Finalmente, fray Tomás se fugó del castillo con la ayuda de fray Juan y de nuevo viajó, a finales de 1245, a Roma y después a París. Allí terminó lo que había empezado en Nápoles: su noviciado y los estudios de filosofía en la Facultad de Artes en la Universidad de París. En 1248 inició los estudios de teología en el convento de Saint-Jacques, adscrito a la Universidad de París (Forment, 2009, p. 194), donde siguió, inicialmente, las lecciones del maestro Alberto de Bollstädt o Magno, llamado así por su conocimiento enciclopédico. Pero, según Ramírez y Ruiz de Dulanto, “el convento de Santiago de París estaba excesivamente lleno, y hubo de distribuir parte de los estudiantes por otros Estudios Generales que se iban fundando” (1975, p. 17). De manera que fray Tomás fue enviado al Estudio General de Colonia, que estaría regentado por el maestro Alberto, a quien acompañó a finales de 1248 como estudiante y luego como ayudante o profesor bachiller.

Al igual que sus maestros en Nápoles, fue fundamental la incidencia que tuvo Alberto Magno como pensador y maestro en fray Tomás de Aquino: entre ellos se forjó una amistad fraternal y pedagógica que duró hasta el final de sus vidas. Al decir de Spiazzi: “[...] una cosa es cierta: que Tomás se formó en la escuela de Alberto Magno, una luminaria de la ciencia medieval, una mente enciclopédica, un hombre santo, entre los años 1245-1252” (2004, p. 59). De modo que fray Tomás concluyó en Colonia una parte de sus estudios académicos como bachiller en teología y como discípulo de Alberto Magno. La primera etapa del grado de “bachiller” se llamaba *baccalaureus biblicus*. Según Pesch: “[...] el curso a cargo del *baccalaureus biblicus*, llamado también *cursor biblicus*, corresponde aproximadamente a lo que hoy diríamos curso de introducción a la Biblia” (1992, pp. 87-88). El candidato era declarado bachiller después de aprobar un examen, cuyo proceso era el siguiente:

El examen consistía ante todo en una prueba privada, en la que un profesor hacía algunas preguntas, sobre las cuales el candidato daba la *responsio*. Después, en una discusión pública, él debía defender una o más tesis frente a una comisión de examinadores,

que le ponían sus objeciones, a las que debía responder. Finalmente, se tenía la evaluación de los resultados (*determinatio*). Quien superaba estas pruebas era declarado bachiller (*baccalaureus*). (Spiazzi, 2004, p. 72)

Fray Tomás fue ordenado sacerdote en 1250 por el arzobispo de Colonia, Conrado de Hochstaden. Así mismo, al ser aprobado en el primer grado de bachiller bíblico, con el título de *baccalaureus biblicus*, inició la enseñanza en 1251 cuando tenía 26 años. Sin embargo, enseñaba como asistente y bajo la dirección del maestro Alberto Magno, y su función era exponer el texto bíblico en sentido literal; así lo hizo inicialmente con Jeremías, las Lamentaciones y parte de Isaías (Forment, 2009, p. 223). De ahí el nombre de los cursos: “Exposición del profeta Isaías” (*In Isaiam Prophetam expositio*), del que se conserva el autógrafo del autor (Zander, 2011, p. 26; Ramírez y Ruiz de Dulanto, 1975, pp. 21-22).

El maestro Tomás se hizo pedagogo teniendo como referente a su maestro Alberto Magno. Fray Tomás reflexionó y escribió sobre la formación humana. Como fruto de su docencia, está la obra *El Maestro* o *De Magistro*, escrito en el que se pregunta: ¿un hombre puede enseñar a otro y causar en él que enseñe ciencia? A lo que responde que el maestro es verdadera causa de la ciencia del discípulo cuando hace pasar su entendimiento de la potencia al acto. De manera que existe una *paideia* tomista, es decir, una propuesta de formación humana, una filosofía de la educación según el maestro Tomás de Aquino. Para él, el maestro es un coadyuvante en la conducción y promoción del hombre: el centro de la formación es la persona humana y su fin es el desarrollo y el perfeccionamiento de todas sus facultades para una vida virtuosa. El maestro Tomás, a pesar de los diferentes trabajos intelectuales que asumió y de sus traslados, no abandonó la enseñanza (Pieper, 2012, p. 105).

Al año siguiente, en 1252, el maestro general de la Orden, fray Juan el Teutónico, le pidió a fray Alberto Magno que le recomendara un fraile que tuviera las condiciones para asumir el oficio de bachiller en la cátedra de teología de extranjeros, que los frailes dominicos tenían en la Universidad de París (*Studium Generale* de Santiago de París). Los dominicos dictaban allá dos cátedras de teología: la prime-

ra la obtuvieron en 1229, a través del famoso maestro fray Rolando de Cremona; la segunda, mediante un maestro secular, el inglés Juan de Saint Gilles, que ingresó a la Orden en 1230 y conservó la cátedra. En la primera enseñaban los frailes franceses y en la segunda, un dominico de otras provincias.

El maestro Alberto propuso para este cargo a su discípulo fray Tomás, porque consideraba que reunía las competencias intelectuales y espirituales. Sin embargo, al maestro general no le pareció el fraile indicado por ser demasiado joven, fray Tomás tenía 27 años. Además, la edad para enseñar, es decir, leer y comentar, las *Sentencias* de Pedro Lombardo era de 29 años. Pero el maestro Alberto le insistió en su candidato. También, le escribió al cardenal Hugo de San Caro, que había sido maestro y regente del Estudio General de París, para que interviniera. Finalmente, el maestro general le escribió a fray Tomás para que se trasladara a la Universidad de París a explicar las *Sentencias* de Pedro Lombardo (Spiazzi, 2004, p. 75).

El joven bachiller bíblico comenzó la enseñanza con una exposición de apertura llamada *prolusio* o *principium* de bachiller, basada en el profeta Baruc (Bar. 4, 1), que lleva por título: “Recomendación y división de la Sagrada Escritura”. De esta exposición se conserva un resumen esquemático (Spiazzi, 2004, p. 77); y según Forment (2009, p. 224), la gracia es uno de sus temas centrales en el que insistió fray Tomás desde el inicio de su magisterio. Como bachiller bíblico, debía explicar o comentar dos libros bíblicos en un bienio y como bachiller sentenciario, en otro bienio. Es probable que fray Tomás obtuviera allí el segundo título de bachiller, el de bachiller sentenciario o *boccalaureus sentenciarius* (Pesch, 1992, p. 90; Forment, 2003, p. 14). Como bachiller bíblico y sentenciario, enseñó bajo la orientación del maestro fray Elías Brunet de Bergerac (Ramírez y Ruiz de Dulanto, 2010, p.13). Entre el maestro y el bachiller impartían el curso: “[...] el maestro tenía su clase a primera hora de la mañana, entre prima y tercia, sucediéndole el bachiller sentenciario entre tercia y sexta” (Ramírez y Ruiz de Dulanto, 1975, p. 42).

Después de cuatro años de enseñanza como bachiller bíblico (1252-1253) y sentenciario (1254-1255), fray Tomás fue promovido para el grado de maestro en teología o de *magister in Sacra Pagina*. En

enero de 1256, el papa Alejandro IV tomó la iniciativa y le ordenó al canciller de la Universidad, Aimeric du Veire, para que le expidiese a fray Tomás la licencia de enseñar (*Licentia docendi*). Según Ramírez y Ruiz de Dulanto: “Sabido es que este título confería el derecho de enseñar públicamente, de predicar y de ejercer actos magistrales, como presidir actos escolásticos y disputas solemnes y determinar o dirimir las cuestiones” (1975, p. 39).

Al bachiller Tomás se le había concedido licencia para enseñar, pero debía cumplir unos requisitos y ser admitido en el gremio docente de la universidad. El canciller de la universidad le había comunicado al prior del convento de París para que al mismo tiempo le pidiera a fray Tomás que se preparara para el grado de maestro. Entre las cosas que debía hacer y cumplir estaban jurar los estatutos de la universidad, tener 35 años, dar una lección inaugural solemne, llamada *Principium*, ante todo el claustro de maestros y seguir un riguroso turno entre los docentes, pues había otros por delante de él (Forment, 2009, p. 304). De manera que fray Tomás se excusó ante el prior porque consideraba que no tenía la ciencia suficiente para este oficio ni edad para el ejercicio, tenía tan solo 31 años. Sin embargo, por el voto de obediencia terminó aceptando y fue dispensado por el papa, a través de una carta fechada el 3 de marzo de 1256, para el otorgamiento de la dignidad de maestro en teología (*In Pagina Sacra*).

El texto que preparó lo tituló: “Sobre la recomendación de la Sagrada Escritura”, fundamentado en el versículo 19 del Salmo 103 que dice: “De tus altas moradas riegas los montes y del fruto de tus obras se sacia la tierra”. Las cuestiones que trató en él son: la altura de la doctrina espiritual, la dignidad de sus profesores, la condición de sus oyentes y el orden de la comunicación. Como bachiller bíblico y sentenciario, se había hecho exponente y comentarista a cabeza descubierta y como maestro, con una birreta. De modo que asumió la cátedra de extranjero como maestro y sucesor del maestro Elías Brunet y lo acompañó como bachiller sentenciario fray Anibaldo degli Anibaldi.

La Universidad de París fue el ambiente religioso y educativo donde el maestro Tomás se forjó como pensador. Allí, encontró una fuerte oposición de los maestros seculares, debido a la enseñanza de maestros religiosos (dominicos y franciscanos). Con los dominicos,

porque además de enseñar tenían dos cátedras en teología. Este fue el contexto de su escrito titulado “Contra los que impugnan el culto divino y la religión”. También el de sus opúsculos “Sobre el ente y la esencia”, “Sobre los principios de la naturaleza” y “Sobre la naturaleza de la materia y las dimensiones indeterminadas”; el primero es un resumen de la metafísica tomista que permeó toda su obra (Forment, 2009, p. 326). Como bachiller sentenciario, finalizó el “Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias” y como maestro comenzó sus lecciones ordinarias y disputas solemnes: “Cuestiones disputadas sobre la Verdad” y “Cuestiones *quodlibetales*, de la VII a la XI”. Uno de sus primeros biógrafos, Guillermo de Tocco, señala la novedad magisterial de Tomás: “[...] nuevos problemas, nuevas conclusiones, nuevos argumentos, nuevas razones, nuevo método, nueva presentación, nuevo orden, nueva formulación” (Ramírez y Ruiz de Dulanto, 2010, p. 16).

Tomás de Aquino como humanista

Tomás de Aquino regresó a Italia a finales de 1258 después de enseñar siete años en la Universidad de París, cuatro como bachiller y tres como maestro. Durante este tiempo, lo acompañó como bachiller en la cátedra de extranjeros en París fray Reginaldo de Piperno, porque fray Anibaldo degli Anibaldi fue investido cardenal en 1262 por Urbano IV. En junio de 1262, fray Tomás asistió al Capítulo General de la Orden de Predicadores celebrado en Valenciennes. En él hizo parte de una comisión integrada por fray Alberto Magno, fray Bonhomme de Bretaña, fray Florente de Hesdin y fray Pedro de Tarantaise para la organización de los estudios o *Ratio Studiorum* de la Orden dominicana.

En el Capítulo Provincial de Nápoles, el 29 de septiembre de 1260, fue nombrado predicador general. Este nombramiento permitió que fray Tomás participara por derecho como vocal (voz y voto) en los sucesivos capítulos provinciales. Las ciudades de Italia en las que estuvo fueron: Orvieto, Perusa, Roma, Viterbo, Anagni, Todi y Lucca. Según Ramírez y Ruiz de Dulanto:

Pero donde principalmente residió fue en Anagni (1259-1251), en Orvieto (1262-1265), en Roma (1265-1267) y en Viterbo (1267-1268), es decir, en donde sucesivamente residía la corte

pontificia, a la que acompañaba fray Tomás como profesor de su Estudio General y como teólogo consultor del Papa. (1975, p. 45)

Al parecer, fray Tomás había sido llamado por el papa Alejandro IV, el defensor de las órdenes mendicantes, para que enseñara en el Estudio General de la curia pontificia con sus facultades de Teología y Derecho. Este había sido fundado en 1245 por el papa Inocencio IV, era un estudio ambulante que tenía su sede en una corte papal que se iba desplazando. Sin embargo, el tomista Forment (2009, pp. 337-338) pone en duda esta hipótesis por falta de documentación que la confirme. El papa Urbano IV, sucesor de Inocencio IV, le hizo dos importantes encargos a fray Tomás: examinar el libro *Sobre la fe en la Santísima Trinidad*, de Nicolás de Durazzo, obispo de Cretona, de origen griego, pero con educación latina. El libro era una respuesta a la preocupación del papa por recuperar la unión entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa. Había recopilado textos de los padres de la Iglesia de Oriente y Occidente, en los que mostraba que coincidían. Fray Tomás respondió con el opúsculo “Contra los errores de los griegos”. Del mismo modo, el papa le encargó la redacción de la *Liturgia del Cuerpo de Cristo*, del que compuso el “Oficio de la fiesta del Cuerpo de Cristo”.

Al morir el papa, la provincia de Roma le encomendó la creación de un Estudio General y fray Tomás optó para establecerlo por el convento de Santa Sabina en Roma. Allí comenzó por escribir el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, un primer intento por realizar una síntesis teológica. No obstante, abandonó la tarea porque se dio cuenta de la necesidad de elaborar una obra para la enseñanza teológica; así concibió el proyecto magno de la *Suma de Teología (Summa Theol., I pról.)*.

En Viterbo, fray Tomás conoció a su hermano de comunidad y traductor de Aristóteles, Guillermo de Moerbeke, quien había sido arzobispo de Corinto y estaba familiarizado con el griego; además, fue penitenciario y capellán papal en los pontificados de Urbano IV, Clemente IV y Gregorio X. De manera que le pidió a fray Guillermo la traducción de algunas obras del estagirita del griego al latín. Con

esto, siguió consolidando y sistematizando su pensamiento, pero con una traducción de la obra de Aristóteles más fiable y apta para el servicio de la Verdad revelada. Así obtuvo las traducciones de los libros *Sobre el alma*, *Sobre el sentido y lo sensible*, *Sobre la memoria y la reminiscencia*, *Física y Metafísica*, cuyos comentarios los inició en Viterbo y los terminó en París.

Fray Tomás de Aquino fue un humanista porque en su pensamiento y su obra hay una antropovisión integral que la sintetizó afirmando: el hombre es la unidad substancial de alma y cuerpo. El papa san Juan Pablo II lo honró con el título de doctor de la humanidad (*Doctor Humanitatis*). El papa mencionó este título honorífico por primera vez en un discurso, pronunciado el 13 de septiembre de 1980, con ocasión del VIII Congreso Tomista en Castelgandolfo (Italia). Según el pensador tomista Abelardo Lobato, el papa señaló, en diferentes escritos, cuatro fundamentos tomistas sobre la humanidad del hombre, a saber:

1. La afirmación y defensa de la dignidad del hombre; 2. La cura y elevación del hombre a un nuevo estadio de dignidad en virtud del hecho de la encarnación del verbo; 3. La formulación exacta del carácter perfecto o de la gracia, que es la piedra clave de toda la comprensión del mundo y de los valores humanos; 4. La importancia que Tomás otorga a la razón humana en el conocimiento de la verdad y en todo lo que se refiere a las cuestiones de tipo moral y social. (Lobato, 1991, pp. 21-22)

Para fray Abelardo, fray Tomás ha de contarse entre los grandes antropólogos de la humanidad. El pensador tomista señala tres aspectos que caracterizan al Aquinate y su *pensamiento* humanista: “Tomás es un hombre a plenitud; Tomás también es un pensador sobre el hombre; Tomás representa una doctrina sobre el hombre, una antropología bien fundada” (Lobato, 1994, p. 32-33). La vida de Tomás de Aquino fue una respuesta a su vocación humana, cristiana y dominicana, vivida como hombre virtuoso. Su pensamiento y su obra fueron una constante respuesta a la pregunta por la naturaleza del hombre, pero desvelada a la luz del misterio de Dios revelado en la persona de Jesucristo. Al decir de Chesterton: “[...] debería existir un

verdadero estudio llamado antropología, concordante con la teología. En este sentido, santo Tomás de Aquino, es, quizás más que otra cosa, un gran antropólogo” (2011, p. 166). De manera que tenía presente en su estudio del hombre lo que posteriormente afirmó el Concilio Vaticano II: “En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (Gaudium et Spes N.º 22).

Tomás de Aquino concibió al hombre desde una perspectiva teologal: Dios ha creado al hombre “a imagen y semejanza suya”, así que el humanismo propuesto por el Aquinate es un humanismo teológico. El hombre se asemeja a Dios en cuanto es inteligente, libre y dueño de sus actos (*Summa Theol.*, I-II pról.). El hombre es una unidad substancial de cuerpo y alma (*Summa Theol.*, 1 q.75 a.4). En su condición humana, el hombre se encuentra en el confín u horizonte de lo material y espiritual: “[...] existe aún otra razón para explicar por qué el alma humana tiene diversidad de potencias, y es que, por estar en los confines de las criaturas espirituales y corporales, en ella concurren las potencias de unas y de otras” (*Summa Theol.*, 1 q.77 a.2). Así mismo, para santo Tomás: “[...] en efecto, en el hombre hay como un horizonte y confín de la naturaleza espiritual y de la corporal, de manera que, siendo como algo intermedio entre ambas, partícipe tanto de las bondades corporales como de las espirituales” (*In Sent.* 3., pról.); “De modo que el hombre es un microcosmo o pequeño mundo” (*Summa Theol.*, 1 q.91 a.1).

El hombre, en su unidad, tiene unas potencias o capacidades que debe desarrollar o actualizar para su plena realización humana. Por la concepción de hombre como una unidad substancial de cuerpo y alma, el desarrollo de todas las capacidades debe ser de manera integral. De ahí que el humanismo propuesto por Tomás de Aquino sea un humanismo integral. No se pueden desarrollar o perfeccionar unas en detrimento de otras. El camino natural y ordinario del hombre para el desarrollo y la perfección de todas sus capacidades es poniéndolas en acto. De este modo, al decir de Lobato: “La gran aventura humana es esta de hacerse hombre” (1997, p. 43).

Para fray Tomás, la humanidad de Cristo es la puerta de acceso al conocimiento pleno del hombre. Para conocer el misterio del hombre, es preciso conocer el misterio de Dios revelado en Cristo. La

persona de Jesucristo es modelo de la nueva humanidad porque es al mismo tiempo Dios y hombre (*Summa Theol.*, 3 q.1 a.2). La Encarnación es un acontecimiento central para la salvación del hombre y de retorno al estado original en que fue creado el primer hombre: a imagen y semejanza de Dios.

Tomás de Aquino como contemplativo

A finales de 1268, el maestro general Juan de Vercelli envió a fray Tomás a París para que regentara de nuevo la cátedra de extranjeros. Inicialmente, le había pedido al maestro Alberto este encargo; él no lo aceptó, probablemente por tener 78 años, pero una vez más había recomendado a su mejor discípulo. Fray Tomás se enfrentó a tres escenarios polémicos en la Universidad de París. El primer escenario fue el de los seglares que se seguían oponiendo a la enseñanza de los maestros religiosos. Contra ellos escribió los opúsculos “La perfección de la vida espiritual” y “Contra la doctrina de los que retraen a ingresar en religión”. El segundo escenario fue el de los filósofos que seguían las doctrinas averroístas. Contra ellos escribió el opúsculo “Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas”. El tercer escenario fue de los teólogos que se oponían a la incorporación de la enseñanza de Aristóteles. Contra ellos redactó el opúsculo “Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes”.

En 1272 fray Tomás volvió a Italia después de haber enseñado tres años en la Universidad de París. Para el momento, se había ganado el cariño de muchos y el respeto de sus oponentes. El motivo ya no era por la presencia en ella de maestros religiosos en la enseñanza, sino por la elección del nuevo rector. El profesorado de la facultad de artes estaba dividido entre averroístas y demás profesores, y al no ponerse de acuerdo, eligieron dos rectores.

Para ese mismo año, se realizó un capítulo general de la Orden de Predicadores en Florencia. En este se aprobó la fundación de dos Estudios Generales, uno en España y otro en Italia. Seguidamente, y como era costumbre, se celebró en el mismo lugar el capítulo provincial de Roma, en el que participó fray Tomás por derecho, por haber sido nombrado predicador general. En él se le recomendó a fray Tomás la creación y regencia del Estudio General de Teología,

que decidió fundar en la ciudad de Nápoles, en el convento de Santo Domingo, el primero que había conocido. Además, porque el capítulo le había dado el derecho de elegir la ciudad. No obstante, pudo ser más una decisión del capítulo que iniciativa de fray Tomás, en la que pudo haber intervenido el rey francés Carlos I de Anjou.

El rey Carlos estaba interesado en el desarrollo de la Universidad de Nápoles y quería tener un maestro prestigioso como fray Tomás. Según Forment (2009, p. 553), siguiendo a Torrell, además de haber intervenido el rey para que la Facultad de Teología se estableciera en la Universidad de Nápoles como capital del reino, aprovechó los inconvenientes de la Universidad de París para invitar a algunos estudiantes y maestros a que asistieran a su universidad. De igual modo, el rey tenía buenas relaciones por el momento con los frailes dominicos y el papa Gregorio X (Forment, 2009, p. 553). Sobre este hecho, Ramírez y Ruiz de Dulanto comenta:

Ante semejante situación de hecho y ante la insistencia del rey Carlos I de Anjou, que lo pedía como profesor de la Universidad de Nápoles, los superiores no creyeron oportuno retenerlo por más tiempo en París, y le dieron la orden de regresar a Italia inmediatamente después de Pascua, sin esperar el fin de curso. (1975, p. 60)

El Estudio Provincial de Teología terminó siendo un agregado de la Universidad de Nápoles. Fray Tomás fundó la Facultad de Teología de esa universidad, pero las lecciones las dictaba en el convento de Santo Domingo que estaba ubicado al lado del campus. A ella asistían todos los estudiantes porque era pública y no solamente para religiosos. El rey asignó una onza de oro a Tomás por la regencia en la Facultad de Teología, la cual se pagaba al comienzo de cada mes al prior del convento o a quien el legitimante delegara (Ramírez y Ruiz de Dulanto, 1975, p. 41).

Una de las facetas del maestro Tomás fue la de místico, y esta se halla en su vida y obra por ser, ante todo, un *magister in Sacra Pagina*, su quehacer lo hizo un místico y poeta. *Adoro te devote* es una de sus oraciones más bellas. Para el dominico irlandés Paul Murray: “[...] el autor de *Adore te devote* es un hombre de fe y oración, un

teólogo arrodillado” (2014, p. 315). Aunque duda sobre la exactitud de la fecha de composición y que haga parte del oficio litúrgico del Cuerpo de Cristo, no duda de su autoría. Sin embargo, sobre esta oración tranquila y radiante afirma: “[...]al menos podemos decir que el Aquinate nunca se mostró más vivo como poeta-teólogo y hombre de oración que en el momento en que fue compuesta” (Murray, 2014, p. 295). Tomás de Aquino fue un hombre místico y contemplativo, orante y poeta. Toda esta experiencia y hábito los había comenzado a cultivar en el monasterio de Montecassino con los monjes benedictinos. De estudiante en Colonia fue apodado “el buey mudo” por sus compañeros, debido a su complexión física y a su silencio contemplativo. De manera que fray Tomás era un hombre contemplativo e hizo de la contemplación una virtud (Spiazzi, 2004, p. 361).

La palabra contemplar viene del latín *contemplor* y entre sus acepciones se encuentran las siguientes: mirar atentamente, contemplar; examinar cuidadosamente. De *contemplor* se deriva la palabra *contemplacio*, que significa: contemplación; mirada atenta: la contemplación del cielo; consideración; examen profundo. En la iconografía tomista, se muestra siempre a fray Tomás de Aquino con la mirada fija al cielo, con un libro en una mano y una pluma en la otra, atento a escribir lo que escucha del Espíritu Santo; además, con un sol en el pecho que irradia e ilumina. Le viene bien el haberlo llamado *Doctor Angelicus* porque los ángeles son los que más cerca están contemplando a Dios y quienes mejor pueden comunicarlo. De las funciones angélicas sobresalen dos: la primera es asistir, que consiste en adorar y alabar a Dios (*Summa Theol.*, 1 q.112 a.3-4); la segunda acepción es ministrar, que consiste en ser enviados por Dios para el servicio del hombre en orden a la consecución de la vida eterna (*Summa Theol.*, 1 q.112 a.1-2). Para fray Tomás, contemplar se aplica a una cosa, a la contemplación de la verdad (*Summa Theol.*, 1-2 q.3 a.2 ad.4), y el hombre entra en contacto con los seres superiores, es decir, con Dios y los ángeles (*Summa Theol.*, 1-2 q.3 a.5).

Fray Tomás fue un hombre contemplativo de la verdad divina; no dudó de la fuerza de la razón humana en su búsqueda. Por eso, afirmó: “La contemplación de la verdad es propia del hombre, según su naturaleza, por ser animal racional (*Summa Theol.*, 2-2 q.180 a.7).

Además, como teólogo el hombre es ayudado por la gracia divina para la búsqueda de aquellas verdades de fe que exceden su comprensión: “Toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo en cuanto infunde en nosotros la luz natural y nos mueve a entender y expresar la verdad” (*Summa Theol.*, 1-2 q.109 a.1 ad.1).

Pero la verdad es una y toda verdad humana se encamina a la verdad divina: “La perfección última del entendimiento humano es la verdad divina, mientras que las demás verdades perfeccionan el entendimiento en orden a esta verdad” (*Summa Theol.*, 2-2 q.180 a.4 ad.4). Como maestro y fraile predicador, consideraba que la enseñanza y la predicación derivan de la plenitud de la contemplación (*Summa Theol.*, 2-2 q.188 a.6). De modo que lo propio del maestro y del predicador no solo es contemplar, sino también comunicar lo contemplado: “Así como es más perfecto iluminar que lucir, así es más perfecto comunicar a otros lo contemplado que contemplar exclusivamente” (*Summa Theol.*, 2-2 q.188 a.6). De esa manera, toda su teología pasa primero por una experiencia teologal.

Fray Tomás también fue una persona amable y agradable en la vida cotidiana y comunitaria que vivió a plenitud. Esto deja en evidencia que vivió y practicó la virtud de la eutrapelia, que es necesaria para la convivencia humana y el descanso del alma (*Summa Theol.*, 2-2 q.168 a.2). Además, consideró la insensibilidad humana como un vicio o una actitud opuesta a la naturaleza del hombre. A propósito, afirma fray Tomás:

Es vicioso todo aquello que se opone al orden natural. Pero es la propia naturaleza la que puso placer en las operaciones necesarias para la vida humana. Por ello, el orden natural exige que el hombre disfrute de estos placeres en la medida en que son necesarios para su bienestar, sea en orden a la conservación del individuo o de la especie. Por ello si alguien rechaza el placer hasta el extremo de rechazar lo necesario para la conservación de la naturaleza, pecaría por cuanto se opondría, de algún modo, al orden natural. Ahora bien: en esto consiste el pecado de insensibilidad. (*Summa Theol.*, 2-2 q.142, a.1)

No obstante, cuando una persona se abstiene de los placeres para la consecución de un fin, no incurre en el pecado de insensibilidad; por ejemplo, los que se dedican a la contemplación de la verdad. Conviene tener en cuenta que abstenerse de los placeres que acompañan a estas operaciones es a veces loable o incluso necesario para la consecución de algún fin. Así hay quienes, para bien de la salud corporal, se abstienen de algunos placeres de comida, bebida y relaciones sexuales. Otras veces se hace para desempeñar bien un oficio. Los atletas y los soldados tienen que abstenerse de muchos placeres para cumplir adecuadamente su misión. También los penitentes se abstienen de estos goces, como si siguieran un régimen para conseguir la salud espiritual. Y los hombres que quieren entregarse a la contemplación y a la vida del espíritu tienen que abstenerse aún más de los placeres de la carne. Ahora bien, en ninguno de estos casos puede decirse que incurran en el pecado de insensibilidad, puesto que todos ellos obran conforme a la recta razón (*Summa Theol.*, 2-2 q.142, a.1).

Diría sencillamente la verdad

Fray Tomás se encomendaba siempre o para todo a la Divina Providencia. Dios significa etimológicamente Providencia y es lo que podemos conocer por la razón humana de él (*Summa Theol.*, 1, q.13 a.8). A ella se encomendó incluso para sanar del dolor de un diente molar que tenía por caerse y que llevó consigo para recordar siempre este favor. También, tuvo desde niño una devoción especial por la Virgen María. Además, era devoto de la mártir romana santa Inés, de quien portaba una reliquia con la que sanó de fiebre a fray Reginaldo de Piperno durante el camino al Concilio de Lyon en Francia. Es probable que también tuviera una devoción especial por san Nicolás, esto explicaría el hecho de que haya viajado de Nápoles a Barí, donde se encuentran los restos de este santo.

La Basílica Menor de San Nicolás de Barí está a cargo de la Orden de Predicadores desde 1951. Fray Tomás celebró la eucaristía en la capilla dedicada a este santo, en su festividad, el día 6 de diciembre de 1273. Según la tradición, en el transcurso de la celebración eucarística tuvo una experiencia mística que alteró profundamente su

vida, sobre todo la rutina intelectual acostumbrada porque dejó de escribir y dictar, especialmente, a su secretario fray Reginaldo. Como san Nicolás había muerto el 6 de diciembre del año 345, se pensó inicialmente que lo sucedido a fray Tomás fue un milagro extraordinario que lo había dejado extasiado. Para este momento, fray Tomás había terminado la cuestión 90 de la tercera parte de la *Suma de Teología*, dedicada a las partes del sacramento de la penitencia.

Su secretario, amigo y confesor fray Reginaldo atribuyó la causa de su agotamiento intelectual al excesivo trabajo. Fray Reginaldo y el prior del convento de Nápoles, asesorados y por recomendación de un médico (Ramírez y Ruiz de Dulanto, 2010, p. 44; Forment, 2009, p. 601), acordaron que fray Tomás tuviera unos días de descanso y así podría viajar al II Concilio de Lyon, al que había sido invitado personalmente por Gregorio X como teólogo consultor. A su vez, convinieron que el lugar ideal para que tomara el descanso fuera con su hermana Teodora, en el castillo de san Severino. No obstante, por cansancio o la fatiga del viaje antes pasó algunos días en el convento de Salerno, donde sus hermanos de comunidad, antes de llegar a donde su hermana. Teodora atendió y le proporcionó todas las atenciones y cuidados a su hermano. Fray Reginaldo le insistió que reiniciara el trabajo intelectual y culminara con la *Suma de Teología*, pero frente a tanta insistencia fray Tomás le expresó: “Después de lo que Dios se dignó revelarme en el día de San Nicolás, me parece paja todo lo que he escrito en mi vida y por eso no puedo escribir más” (Ramírez y Ruiz de Dulanto, 2010, p. 46).

Fray Tomás, después de la estadía donde su hermana Teodora, regresó al convento de Santo Domingo de Nápoles donde pasó tres semanas y se puso en camino al Concilio. Sus hermanos de viaje fueron su secretario, fray Reginaldo de Piperno, y el hermano cooperador fray Jacobo de Salerno. Fray Tomás, antes de partir, se presentó ante el emperador Carlos de Anjou para despedirse y saber si quería encomendarle alguna cosa. El rey le dijo: “[...] fray Tomás, si el papa le preguntara por mí, ¿qué le diría? A lo que Tomás respondió: Sencillamente la verdad” (Forment, 2009, p. 662).

El escrito que llevaba fray Tomás al Concilio era el opúsculo “Contra los errores de los griegos”, escrito en el transcurso de 1261-1264 a petición del papa Urbano VI. Durante el viaje, tuvo un accidente: al pasar por un camino estrecho entre dos pendientes, se golpeó la cabeza con un árbol que había caído y estaba atravesado. Este episodio lo relatan la mayoría de sus biógrafos para resaltar lo pensativo y meditativo que era. En el trayecto recibió la invitación del abad de Montecassino, Bernardo Ayglie, para resolver unas dudas que tenían los monjes sobre un pasaje de los *Libri moralium*, de san Gregorio Magno. Fray Tomás no aceptó la invitación; para Forment: “[...] a Montecassino se accede por un camino muy empinado y difícil, en pocos kilómetros se llega a una altura de 500 metros” (2009, p. 642). Aunque esto no explica el motivo por el que no haya aceptado visitar el monasterio. Al parecer todo obedece, según lo señala fray Tomás en la carta dirigida al abad y sus monjes (*Respuesta al Abad Bernardo Ayglie*), descubierta en 1875, a que la contestación por escrito puede ser útil no solo a los monjes, sino también posteriormente a todo lector de la obra de san Gregorio.

De camino al Concilio fray Tomás se sintió cansado y enfermo, por lo que decidió con sus frailes entrar al castillo de Maenza, donde residía su sobrina, la condesa Francisca. Muy poco alimento recibió, excepto unos peces llamados arenques, que había comido en su estadía en Francia y que le gustaban; fray Reginaldo por milagro los consiguió en la plaza del pueblo. Fue examinado por el médico, Juan Guido de Piperno; al decir de Forment (2009, p. 645), esta fue la primera vez que sus primeros biógrafos, Guillermo de Tocco y Bernardo Gui, hablaron de un médico (Forment, 2009, p. 645). Al empeorar su salud y presintiendo su muerte, fray Tomás pidió que lo llevaran al monasterio de Fossanova, donde fue atendido por el abad Teobaldo de Ceccano y otros monjes. Allí pasó sus últimos días. Como agradecimiento, fray Tomás les dictó a los monjes un comentario al libro bíblico “El cantar de los cantares”, que no se conservó (Forment, 2009, p. 651). El 4 de marzo, fray Tomás se confesó con fray Reginaldo y recibió la comunión, al día siguiente pidió que le administraran el sacramento de la unción de los enfermos. Fray Tomás murió en la mañana del miércoles 7 de marzo de 1274, a los 49 años de vida.

Tomás de Aquino habría muerto envenenado

La causa de su muerte tiene diferentes hipótesis. Entre ellas se han señalado principalmente las siguientes: la sobrenatural, que se refiere a la experiencia mística en la celebración eucarística del Día de San Nicolás; la psicológica, relacionada con el desánimo intelectual cuando estaba culminando la tercera parte la *Suma de Teología*, la obra de su madurez y de síntesis teológica; la física, debida al agotamiento corporal por su trabajo excesivo, lo que tal vez produjo un derrame cerebral, o por un accidente cuando viajaba al Concilio de Lyon; y la mixta, que se refiere a la experiencia mística y al agotamiento físico o mental.

Ni sus primeros biógrafos, como Guillermo de Tocco y Bernardo Guidonis, ni los documentos del proceso de canonización mencionan propiamente la naturaleza de la enfermedad que lo llevó a la muerte. Solo se señala que murió de enfermedad y se alude a algunos de sus efectos como la debilidad y la pérdida de apetito (Forment, 2009, p. 655). Entonces, no hay certeza sobre la causa de su muerte, lo cual abre la posibilidad de seguir investigando y profundizando al respecto.

Además de estas hipótesis, se ha retomado la de que posiblemente haya muerto envenenado. En una de las últimas biografías, titulada: *Santo Tomás de Aquino, su vida, su obra y su época*, escrita por el tomista español Eudaldo Forment, se argumenta esa posibilidad. Para el tomista español, cuando Tomás de Aquino emprendió el viaje al Concilio de Lyon, fue acompañado por su secretario fray Reginaldo de Piperno y por el fraile lego o cooperador fray Jacobo de Salermo. El camino que debían recorrer era el siguiente: “De Nápoles a Roma, por la Vía Latina, la que pasa por el interior. De Roma irían a Bolonia, de allí a Milán. Finalmente, atravesarían los Alpes hasta llegar a Lyon” (Forment, 2009, p. 640). Para el biógrafo, esto confirma que fray Tomás gozaba de buena salud física; de lo contrario, no hubiera emprendido el viaje.

Forment hace una relectura sobre las causas de la muerte de santo Tomás de Aquino y postula la siguiente hipótesis:

[...] es probable que la causa de la muerte de fray Tomás de Aquino haya sido por envenenamiento. Carlos I de Anjou, rey de Nápoles, por indicaciones de su médico personal, habría dado la orden que le dieran un veneno. Las razones serían por el temor de que fray Tomás lo denunciara ante el papa en el Concilio de Lyon de su mala conducta y administración. (2009)

La novedad de Forment está en desenterrar y sacar a la luz una de las causas más probables de la muerte de fray Tomás, que el tiempo había enterrado en el olvido, además del marco teórico sobre el que fundamenta la hipótesis.

El punto de partida para sustentar la muerte de fray Tomás de Aquino por envenenamiento se apoya en el testimonio del poeta tomiense italiano Dante Alighieri (1265-1321). El poeta señala en su obra *Divina Comedia* lo siguiente: “Carlos vino a Italia, y por enmienda // hizo víctima a Conradino; y después // envió al cielo a Tomás, por enmienda” (El Purgatorio, xx). Esta parte fue terminada en 1314, es decir, unos cuarenta años después de la muerte de fray Tomás y nueve antes de su canonización. De modo que es probable que Dante haya recogido un rumor popular que aún estaba vivo. El rumor se hace verdad cuando los estudiosos y comentaristas de la obra de Dante lo sostienen como un hecho real. Además, cuando crónicas y otros documentos apoyan este episodio de la vida de fray Tomás de Aquino.

Por gozar de veracidad y en orden cronológico, Forment cita los siguientes comentarios a la *Divina Comedia* y otros testimonios escritos: el poeta boloñés y primer comentador Jacobo della Lana (1278-1358); el cronista florentino Giovanni Villani (1280-1348); el fraile dominico Jacobo de Aquis (nació a finales del siglo XIII); el comentarista El Óptimo, conocido así por ser considerado uno de los más importantes que compuso su comentario entre 1330 y 1340; el Códice 512 de la *Divina Comedia* publicado por los monjes del monasterio de Montecassino en 1875; el hijo primogénito de Dante, Pietro Alighieri (1295-1364); el comentarista Bienvenido de Imola (1330-1390); el comentarista Francisco de Butti (1324-1405); el comentario *Anónimo Florentino* (del siglo XIV); y el comentarista Cristóforo Landino (1424-1498). Según el testimonio escrito de estos

autores y que Forment trae a colación, podemos considerar en términos generales lo siguiente:

El rey Carlos I de Anjou (El Óptimo) o un médico familiar (de Imola) suyo (Villani, de Butti, Anónimo Florentino) le suministró un veneno externo (della Lana, de Butti) o interno en unos dulces (Villani, El Óptimo) o en el alimento (de Aquis). El motivo fue por la enemistad del rey con la familia de Aquino (della Lana, de Imola, Alighieri); por reprimenda de fray Tomás debido a la nefasta política interna del rey y porque revelaría sus abusos e injusticias ante el papa (de Butti); porque llegaría a ser promovido como cardenal (Villani) o como papa en el Concilio (Códice 512). Cuando el maestro Tomás llegó a Fossanova, ya estaba envenenado (de Aquis), siendo un mártir, porque fue asesinado a causa de la verdad (Landino).

Una reconstrucción escénica de lo sucedido probablemente haya sido la siguiente:

Cuando llegó el día de la partida de Tomás de Aquino de Nápoles para asistir al Concilio de Lyon en Francia, fue a despedirse del rey Carlos I de Anjou y a saber si quería encomendarle alguna cosa. El rey le preguntó: “Fray Tomás, si el papa pregunta por mí, ¿qué le diría?”. Fray Tomás respondió: “Diré sencillamente la verdad”. Al ausentarse fray Tomás para emprender el viaje al Concilio, el rey quedó pensativo por esa respuesta que le había dado. Sabía que, si se descubría la verdad acerca de su conducta o mal gobierno, podía ser depuesto por el papa, así que se entristeció mucho. Uno de los médicos del rey y de más confianza le preguntó el motivo y él le manifestó lo sucedido. El médico le dijo: “Señor, si usted desea, el remedio es fácil”. El rey respondió: “Quiero, ponlo”. El médico, acompañado por gente de su confianza, cabalgó día y noche hasta que alcanzó a fray Tomás. El médico le dijo: “El rey está muy apesadumbrado por haberlo dejado marchar sin la compañía de un médico que lo cuide durante el viaje”. Fray Tomás respondió: “Gracias”, y exclamó: “**¡Hágase la voluntad del Señor!**”. Dos días después, el médico puso el veneno en unos dulces que dio a fray Tomás, creyendo que con esto complacería el rey Carlos.

Según Forment: “Después del Renacimiento, la explicación de la temprana e inesperada muerte de fray Tomás por envenenamiento y por orden de Carlos I de Anjou se fue diluyendo, pero no desapa-

reció nunca totalmente. Se pudo así mantener hasta la edad contemporánea” (2009, p. 673). De manera que el tomista español relaciona otros autores y escritos que hacen alusión a la muerte del Aquinate por envenenamiento. Entre ellos destaca los siguientes: el obispo siciliano Carlo Santacolomba, Pietro Antonio Ucelli, Marcelino Sánchez, Raffaele Carnevali, Pietro Moiraghi, Anastasio Filocalo, Attilio Gaglio, Rocco Cacopardo y Silvia Ronchey. Finalmente, “Sobre el misterio de la muerte de santo Tomás, después del examen de todos estos testimonios, puede concluirse, como mínimo, que no está resuelto. Los indicios señalados, aunque no proporcionan una certeza auténtica, permiten la sospecha” (Forment, 2009, p. 679).

Tomás de Aquino y la virtud de la veracidad

Uno de los primeros escritos de fray Tomás es el comentario al profeta Isaías, que aún se conserva en su propia letra. El exprofeso dominico alemán, y ahora periodista y escritor, Hans Conrad Zander hace un acercamiento a la personalidad de fray Tomás a partir de este comentario bíblico. Comenta el escritor:

El manuscrito es casi ilegible. Tacha salvajemente, añade y sobrescribe, olvida palabras, comete faltas de ortografía. Lo mismo después en su obra maestra, al menos en los pocos fragmentos que él mismo escribió. ¡Vaya diferencia con la escritura hermosa, ordenada, libre de errores, de su secretario! Tomás tenía un carácter fuerte, peleón, apasionando, juzgan hoy los grafólogos. (2011, p. 26)

De igual modo, el teólogo alemán y exsacerdote dominico Otto Hermann Pesch describe la personalidad de fray Tomás a partir de sus escritos de controversia. Para el teólogo y tomista alemán: “Quien desee conocer los arrebatos del temperamento de Tomás, hasta donde era capaz de ellos, tiene que leer estos escritos” (1992, p. 118).

El maestro Tomás había escrito en estas controversias un contexto polémico y de disputa durante sus dos estancias en la Universidad de París. En dicho escenario, Tomás había respondido lo siguiente:

Si alguien quiere escribir contra esto, será cosa para mí muy agradable. El mejor modo de exponer la verdad y de rechazar la falsedad consiste en resistir a quienes contradicen, de acuerdo con lo dicho de Salomón: *El hierro es afilado con hierro y un hombre afina el rostro de su amigo* (Prov. 27, 17). (*De perfec. vitae spirit.*, c.30)

Esto es lo que, por el momento, me ha parecido escribir contra la errónea y pestilencial doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en religión. Si alguien quiere contradecir, no chismorree ante niños, sino escriba y publique su escrito para que pueda ser juzgado por personas inteligentes, capaces de discernir qué hay de verdadero y para que lo falso sea confutado por la autoridad de la verdad. (*Cont. retrahent.*, c.16).

Tales son las cosas que hemos escrito para la destrucción del predicho error, sin recurrir a los documentos de la fe, sino con los argumentos y las palabras de los mismos filósofos. Si, no obstante, alguno, presumiendo de falsa ciencia, osase replicar contra lo que hemos escrito, no hable a escondidas ni delante de los jovencitos que no saben juzgar de cosas tan arduas, sino replique a este escrito, si tiene el coraje, y se encontrara no solo conmigo, que soy el menor de todos, sino con otros muchos celosos defensores de la verdad, los cuales se enfrentarán a su error y darán el merecido a su ignorancia. (*De unit. Intell.*, c.5)

Sin embargo, esta imagen de fray Tomás como una persona más apasionada e iracunda que racional y virtuosa, a la luz de su escritura y de algunos escritos de controversia, contradice el relato de quienes lo conocieron y dieron testimonio de su personalidad en el proceso de su canonización. No obstante, podemos pensar que la particular forma de escribir de fray Tomás se debe a la rapidez de su inteligencia, al peso de su mano que hacía lenta la escritura. De igual manera, su forma de responder se debe a la veracidad que desenmascara el error y la falsedad, propio de un maestro entre cuyas funciones está disputar los errores.

El maestro Tomás de Aquino, por amor a la verdad, renunció a dos cargos dignos que le ofreció el papa Inocencio IV: ser abad de

Montecassino en 1248 y arzobispo de Nápoles en 1259. Fray Tomás a lo que más le temía era al error; su gran pasión era el amor a la verdad. Esto hizo de él una persona veraz que vivió la virtud de la veracidad en la manera de pensar, decir, actuar y escribir. Cuando respondió al rey Carlos que diría sencillamente la verdad, es porque consideraba que: “La sencillez, como su nombre indica, es lo opuesto a la doblez, que consiste en decir una cosa y pensar otra” (*Summa Theol.*, 2-2, q.109, a.2 ad.4). Esta actitud fue lo que llevó a fray Tomás a tener contradictores y, probablemente, a la muerte:

Exclama cierto día un fraile de jovial humor: “¡Fray Tomás, venga a ver un buey que vuela!” Fray Tomás se acerca a la ventana. El otro echa a reír. “Mejor es creer, dice santo Tomás, que un buey pueda volar, y no pensar que un religioso pueda mentir”. (Maritain, 1942, p. 37)

Fray Tomás hizo una distinción entre *verdad* y *veracidad*. Por una parte, la verdad es la adecuación entre lo que conoce (el entendimiento) y lo conocido (la cosa). Se le llama abstracción al despojo de las cosas de sus condiciones materiales para captar su forma. Según el maestro Tomás: “Uno, en cuanto que por su verdad decimos que una cosa es verdadera. Y en este sentido la verdad no es un hábito —género de la virtud—, sino cierta adecuación del entendimiento o del signo con la cosa entendida y significada” (*Summa Theol.*, 2-2, q.109, a.1).

Por otra parte, la veracidad es una virtud moral porque hace bueno al que la dice y su obra: decir la verdad. Entonces, la veracidad es una virtud que nos dispone a decir la verdad cuando hablamos. La persona veraz es sincera porque hace extensible en sus obras lo que piensa o siente: “Es propio de la virtud de la veracidad el que uno se manifieste, por medio de signos exteriores, tal cual es” (*Summa Theol.*, 2-2, q.111, a.1). En otras palabras, la persona que vive la virtud de la veracidad es transparente consigo mismo y con lo demás. Según fray Tomás:

En otro sentido, puede llamarse verdad a aquello por lo que alguien la dice y, según esto, por ella decimos que uno es veraz. Tal verdad o veracidad es necesariamente una virtud, porque

el mismo hecho de decir verdad es acto bueno. Ahora bien: *la virtud es la que hace bueno a quien la tiene y también buena sus obras.* (*Summa Theol.*, 2-2, q.109, a. 1)

La justicia es una de las virtudes fundamentales para la vida en sociedad o en las relaciones interpersonales. La virtud de la veracidad se relaciona y es potencial o aneja a la justicia porque es un deber decirles a los demás la verdad. Para fray Tomás:

Por el hecho de ser animal social, un hombre naturalmente a otro le debe todo aquello sin lo cual la conservación de la sociedad sería imposible. Ahora bien: la convivencia humana no sería posible si los unos no se fían de los otros como personas que en su trato humano dicen la verdad. Y, según esto, la virtud de la verdad tiene en cuenta de algún modo la razón de débito. (*Summa Theol.*, 2-2, q.109, a.3)

Sin embargo, la razón de débito es moral y no legal. A este respecto, aclara fray Tomás:

Pues de lo que se ocupa esta virtud no es del débito legal, objeto de la justicia, sino más bien de moral, según el cual un hombre a otro, por honradez, está obligado a decirle la verdad. Por consiguiente, la verdad es parte de la justicia en cuanto que, como virtud secundaria, va aneja a ella como a virtud principal. (*Summa Theol.*, 2-2, q.109, a. 3)

La virtud de la veracidad hizo de fray Tomás una persona libre. Toda su vida fue un servicio a la verdad. De igual modo, era una persona fiable en sus palabras y actos. Esto hacía de él una persona transparente, sincera y honesta. Fray Tomás no comprometió la verdad. Se complació en investigarla, conocerla, comunicarla y vivir en la veracidad. Esto hizo que renunciara a los bienes materiales y se enfrentara a desenmascarar el error, el engaño, la mentira y la falsedad. La forma de responder en muchos de sus escritos refleja la personalidad de un hombre veraz y libre.

El rey Carlos I de Anjou sabía muy bien que Tomás no ocultaría la verdad ni mentiría ante el papa cuando le preguntara por la gestión

de su gobierno. Fray Tomás tuvo presente en su pensamiento teológico el humanismo político de quien gobierna: “Gobernar consiste en conducir lo que es gobernado a su debido fin” (*De regim., princ.*, l.2 c.3), que es el bien común y no el personal (*De regim., princ.*, l.1 c.1). De manera que al salir fray Tomás del lugar donde se encontraba con el rey, este le preguntó: “Maestro Tomás, si el Papa pregunta por mí, ¿qué le diría?”, Tomás, mirándolo a los ojos, le respondió: “Sencillamente la verdad”.

Conclusión

Fray Tomás de Aquino es el gran teólogo de la Orden de Predicadores y un hito en la historia del pensamiento universal, porque después de Aristóteles es el pensador de quien más se ha escrito e investigado. También, dentro y fuera de la Iglesia católica, es el mayor representante de un cristianismo inteligente, de una fe con entendimiento al plasmar en su pensamiento y obra la expresión teológica del gran monje teólogo san Anselmo: *fides quaerens intellectum*, la fe en busca de inteligencia.

Sobre la vida y obra de fray Tomás se han realizado numerosos estudios. En las diferentes biografías y en sus escritos, nos encontramos con una persona que ha desarrollado todas sus capacidades y las llevó a plenitud como hombre, cristiano y dominico. Su personalidad ha sido abordada desde diferentes ángulos o perspectivas. En este escrito, se ha tratado desde la virtud de la veracidad. Su vida fue una búsqueda constante de la verdad divina: esta hizo de fray Tomás una persona veraz y libre.

Tomás de Aquino es la persona de la verdad. No callaba ante el error, la mentira, el engaño y la falsedad porque son contrarias a la naturaleza del hombre que se deleita con la verdad y es el fin último de la inteligencia. La verdad hizo de Tomás una persona veraz y libre, y esta virtud de vida incomodó a muchos de sus interlocutores. Las últimas investigaciones sobre la vida de fray Tomás se han interesado por la causa de su muerte y han llegado a la conclusión de que murió envenenado por mandato del rey Carlos I de Anjou. Esta conclusión

es diáfana y probable desde la virtud de la veracidad que lo hizo libre y, finalmente, un mártir porque murió a causa de la verdad.

Referencias

- Chenu, M.-D. (1962). *Santo Tomás de Aquino y la teología*. Aguilar.
- Chesterton, G. K. (2011). *Santo Tomás de Aquino*. Cobel Ediciones.
- De Aquino, T. (2007). *Suma contra Gentiles*. Biblioteca Autores Cristianos.
- De Aquino, T. (2010). *Suma de Teología*. Biblioteca Autores Cristianos.
- Forment Giralt, E. (2009). *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*. Biblioteca Autores Cristianos.
- Forment Girarl, E. (2009). *La filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Edicep.
- Lobato, A. (1991). *Juan Pablo II y santo Tomás “Doctor Humnaitatis”*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe.
- Lobato, A. (1994). *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. (Tomo I) El hombre en cuerpo y alma*. Edicep.
- Lobato, A. (1997). *Santo Tomás de Aquino. “Maestro del humanismo cristiano” para el tercer milenio*. Monte Carmelo.
- Lobato, A. (2003). *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. (Tomo III) El hombre, Jesucristo y la Iglesia*. Edicep.
- Maritain, J. (1942). *El Doctor Angélico*. Desclée; De Brouwer.
- Murray, P. (2013). *Tomás de Aquino orante. Biblia, poesía y mística*. San Esteban Editorial.
- Pesch, O. H. (1992). *Tomás de Aquino. Límites y grandeza de una teología medieval*. Herder.
- Pieper, J. (2012). *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*. Railp.
- Ramírez Ruiz de Dulanto, S. M. (1975). *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía. Obras. Autoridad Doctrinal*. Biblioteca Autores Cristianos.
- Ramírez Ruiz de Dulanto, S. M. (2010). Introducción general. En *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*. Biblioteca Autores Cristianos.
- Spiazzi, R. (2004). *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande*. Edibesa.

Torrell, J.-P. (1993). *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Éditions du Cerf.

Zander, H. C. (2011). “*La estupidez es pecado*”. *Cien preguntas a Santo Tomás de Aquino. Una entrevista por Hans Conrad Zander*. San Esteban Editorial.

El buey mudo de Sicilia: el legado de Tomás de Aquino

Todo lo que he escrito me parece paja respecto de lo que he visto y me ha sido revelado.

FRAY WILSON FERNANDO MENDOZA RIVERA, O.P.

Introducción

En torno a los auténticos restos corporales de fray Tomás de Aquino hay un gran misterio para sus biógrafos hasta hoy. Se supone que actualmente sus restos se encuentran en el convento dominicano de los Jacobinos en Toulouse (Francia). Lo que no se sabe a ciencia cierta es si son o no los verdaderos restos corporales del maestro Tomás. La duda es latente porque fue exhumado muchas veces y por diferentes razones: para ocultar su cuerpo considerado una reliquia; para buscarle un lugar más adecuado o digno donde reposara; para extraerle una parte de su cuerpo como recuerdo.

El legado intelectual del maestro Tomás había quedado esparcido en sus diferentes escritos. Algunos de ellos fueron redactados por él mismo, otros fueron dictados a sus discípulos y redactados por secretarios. Sin embargo, muchos de sus escritos fueron interrumpidos por diferentes razones históricas, entre otras por falta de tiempo y por traslados realizados de un lugar a otro. Los más cercanos al espíritu intelectual del maestro quisieron completar aquellos escritos

interrumpidos, pero no lo consiguieron con la misma originalidad. De ahí el trabajo crítico que han tenido las ediciones para conocer los escritos auténticos del maestro Tomás de Aquino.

Conforme a lo mencionado, el objetivo del presente escrito es subrayar el misterio en torno al lugar donde probablemente reposa el cuerpo verdadero de fray Tomás de Aquino y sus diferentes escritos reconocidos como auténticos. De tal manera, las preguntas que se plantean son las siguientes: ¿cuál es el lugar donde reposa su cuerpo verdadero? ¿Cuáles son sus escritos que gozan de autenticidad?

Tomen y coman: el cuerpo de fray Tomás de Aquino

Fray Tomás de Aquino murió en el monasterio cisterciense de Fossanova, el 7 de marzo de 1274, un miércoles en la madrugada. El monasterio se construyó sobre una antigua abadía benedictina fundada entre los siglos VIII y IX. El papa Inocencio II confió el lugar a los monjes cistercienses en 1135. El lugar es húmedo y pantanoso, de modo que los monjes construyeron un canal o fosa para desaguar las aguas estancadas. De ahí se deriva su nombre de Fossa Nuova.

La eucaristía del funeral de fray Tomás se celebró a los tres días de haber muerto, como era costumbre en los monjes cistercienses (Forment, 2009, p. 681), probablemente en relación con la experiencia cristiana. Entre las personas que asistieron se encontraban, además de los monjes del Cister, el obispo Francisco de Terracina, los frailes franciscanos, los familiares de fray Tomás que vivían cerca, entre ellos su sobrina Francisca, y algunos frailes dominicos de las ciudades más cercanas al monasterio de Gaeta y Anagni. El tomista Forment (2009, p. 682) hace notar que es curiosa la inasistencia de superiores de otros conventos cercanos como Nápoles y Roma; así mismo, no hubo un representante o vicario de los frailes dominicos.

Al terminar la eucaristía, el cuerpo de fray Tomás fue trasladado y sepultado cerca al altar mayor de la iglesia del monasterio. En torno al cuerpo de fray Tomás hay un misterio que se genera a la luz de los testimonios que se recogieron durante el proceso de canonización. Por una parte, se afirma que efectivamente fue sepultado cerca

al altar mayor de la iglesia del monasterio; por otra parte, se cuenta que el cuerpo estuvo allí solo un día y por la noche fue trasladado y sepultado en secreto por unos monjes, en la capilla de San Esteban del mismo monasterio. El primer testimonio es de Bartolomé de Capua y el segundo es de fray Octavio de Babuco. Los testimonios son personales y colectivos.

Los frailes dominicos, al parecer, no mostraron inicialmente ningún interés por reclamar el cuerpo de fray Tomás. Los monjes cistercienses lo tenían en el monasterio como depósito, de manera que temían que en algún momento lo reclamaran los superiores de la Orden dominicana. Esto hizo que el mismo día de la sepultura, por la noche, el abad del monasterio, Teobaldo de Ceccano, y algunos monjes trasladaran su cuerpo a la capilla de San Esteban. Este traslado se hizo en secreto.

Al poco tiempo, el abad decidió regresarlo de nuevo y en secreto a la primera sepultura. Esto sucedió porque fueron muchas las personas que comenzaron a visitar la sepultura, entre ellas sus hermanos de comunidad y sus familiares. Además, al parecer fray Tomás se le apareció en sueños al abad, pidiéndole que dejaran su cuerpo en el lugar inicial.

El 22 de febrero de 1276, fray Pedro de Tarantasia, amigo de fray Tomás, fue elegido papa con el nombre de Inocencio V. Los monjes temieron que el nuevo papa pidiera el cuerpo de fray Tomás, de manera que lo exhumaron una vez más y le amputaron la cabeza para tener una reliquia en caso de que les obligaran a entregar el cuerpo. Al parecer, fue puesta en el ángulo de una capilla, detrás del coro del monasterio.

Siempre se pensó que el cuerpo de fray Tomás debía estar o descansar en un lugar más adecuado. El papa Inocencio V quería trasladarlo a un lugar más honorable y a un convento dominicano. A su vez, la Universidad de París, al conocer la noticia de la muerte del maestro Tomás, le escribió al maestro general de la Orden pidiéndole el cuerpo para darle una sepultura digna en la universidad, donde se había formado, y había enseñado y escrito. Se habla de un “lugar digno” o de una “sepultura digna” por el lugar donde fue puesto su cuerpo: aunque el monasterio era un lugar digno y privilegiado para

que reposara el cuerpo de fray Tomás, sus restos fueron enterrados en un lugar húmedo o pantanoso.

Desde la tercera exhumación, el cuerpo del fray Tomás había permanecido siete años frente al altar mayor. Después, el abad Pedro de Montesangiovanni decidió trasladarlo a un lugar más honorable, a un sepulcro de mármol ubicado en la parte izquierda del altar mayor. Esta era la cuarta vez que se exhumaba, pero hubo una quinta por petición de su hermana Teodora. Ella había pedido al abad la mano derecha de su hermano. En efecto, se la entregó y la conservó en el castillo de San Severino; al morir Teodora, la mano fue entregada a los frailes dominicos y enterrada en el convento de Salerno. A la mano le faltaba el pulgar porque en el primer entierro Reginaldo de Piperno, su secretario, se lo había amputado para conservar una reliquia de su maestro y quince años después se lo dio a fray Hugo, obispo de Ostia.

Las diferentes exhumaciones del cuerpo de fray Tomás son sintetizadas de la siguiente manera por Forment:

Durante los primeros catorce años, se habría desenterrado el cadáver cinco veces: para trasladarlo al sepulcro de la capilla de San Esteban; para devolverlo a la primera sepultura excavada en el suelo frente al altar mayor; para sacarle la cabeza; para trasladarlo al sepulcro del lado izquierdo del altar; y para quitarle la mano derecha. (2009, p. 685)

Los biógrafos tomistas consideran que pudo existir una sexta exhumación, cuando en 1303 fue elegido papa el fraile dominico italiano Nicola Boccasini con el nombre de Benedicto XI, y los monjes volvieron a temer que los restos de fray Tomás les fueran reclamados. Entonces, hirvieron los restos para separar la carne de sus huesos y los pusieron en un pequeño cofre (Forment, 2009, p. 685).

Finalmente, el papa francés Urbano V, después de dialogar con cistercienses y dominicos, ordenó que todos los restos de fray Tomás fueran entregados a los dominicos. Se dice que fueron enviados al convento dominicano de los Jacobinos de Toulouse (Spiazzi, 2004, p. 331); la cabeza fue donada al maestro general de los dominicos, fray Raymondo de Tolosa, y los demás restos fueron entregados a los

frailes del convento de Toulouse (Forment, 2009, p. 686). De todas maneras, el sábado 28 de enero de 1369, los restos de fray Tomás llegaron al convento dominicano de los Jacobinos, después de estar casi cien años en Fossanova.

La fiesta principal de Santo Tomás para los dominicos es el 7 de marzo, el día de su muerte, y la segunda es el 28 de enero, fecha en que llegaron sus restos al convento de los Jacobinos de Toulouse. La primera festividad ha quedado en la liturgia dominicana y la segunda, en la liturgia de la Iglesia. En el convento de los Jacobinos, estuvieron los restos de fray Tomás desde que llegó en 1369 hasta mediados de 1791, porque durante la Revolución francesa, por seguridad, el arca con sus huesos fue trasladada a la iglesia de Saint-Sernin, en Toulouse. Estos fueron devueltos al convento el 7 de marzo de 1974; para Forment: “El arca, cubierta de oro y piedras preciosas, ha quedado situada debajo del ara de un altar, que está en una de las naves de la Iglesia, en la que ya no hay culto regular” (2009, p. 687).

El cuerpo de fray Tomás de Aquino seguirá siendo un misterio por cuanto no se sabe con certeza dónde reposa. Probablemente, un estudio científico y los avances tecnológicos que hoy se tienen nos ayuden a esclarecer este misterio del cuerpo de fray Tomás, en justicia y memoria histórica de un hombre que vivió y predicó la verdad. Entre las últimas biografías escritas sobre santo Tomás de Aquino es importante citar dos notas conclusivas que consolidan este misterio:

No hay más datos sobre los restos del Aquinate. No obstante, podría ser que este no fuera el final de esta larga y complicada historia del cuerpo de santo Tomás. En las obras de restauración del monasterio de Fossanova, parece que, al realizar las obras de cambio del suelo, en el año 2004, se encontró ante el altar mayor una tumba, que podría ser la primera en que estuvo enterrado el Aquinate, y sorprendentemente, en ella estaban los restos de un dominico, como se desprendía de lo que quedaba del hábito. No obstante, parece que no se investigó más, probablemente por prudencia o por motivo desconocido, y se volvió a dejar igual, pero ya con el nuevo recubrimiento. Los restos de santo Tomás son, por lo tanto, otro misterio. (Forment, 2009, p. 688)

Las vicisitudes de las reliquias tienen aire novelesco también por otra razón. El cuerpo de santo Tomás fue trasladado a Toulouse, por orden del Papa, con la cabeza. Pero en 1585 se encontró en Fossanova un cráneo (desde 1810 conservado en Priverno) que sería —se decía— la verdadera cabeza de santo Tomás, separada del cuerpo y escondida durante el pontificado de Inocencio V (o Benedicto XI según otros), de tal manera que la cabeza entregada a los dominicos en 1368 y trasladada a Toulouse no sería de Tomás, sino de un desconocido. ¿Cuál de las dos cabezas es la verdadera? Es difícil decidirlo. Un examen científico podría tal vez establecer cuál de las dos cabezas que, durante su vida terrena, tuvo Tomás para pensar. (Spiazzi, 2004, p. 331-332)

Tomen y beban: la sabiduría y ciencia del maestro Tomás de Aquino

Para el pensador y tomista español Abelardo Lobato: “El hombre es un peregrino del absoluto, un caminante con hambre y sed de verdad” (1994, p. 29). Desde esta apreciación del hombre, hace una descripción de fray Tomás de Aquino:

Realiza dos dimensiones complementarias de la vida dominicana, la *itinerancia* y la *docencia*. Tiene periodos de ejercicios intensos de su magisterio y periodos de caminante, de *homo viator*, y de *homo sapiens*. Pudiera parecer increíble, pero es cierto que Tomás ha recorrido a pie, en sus traslados, no menos de 15.000 km, desde que sale de Nápoles por vez primera camino de París en 1246, hasta su último viaje camino de Lión, en 1274. (2006, p. 24)

La inteligencia portentosa de fray Tomás fue fruto del talento natural o humano. Así mismo, la desarrolló y perfeccionó a través de actos virtuosos intelectuales. Acerca de la verdad divina, comenta el maestro Tomás:

Así, pues, no se puede llegar al conocimiento de dicha verdad sino a fuerza de intensa labor investigadora, y ciertamente son muy pocos los que quieren sufrir este trabajo por amor de la ciencia, a pesar de que Dios ha insertado en el alma de los hombres el deseo de esta verdad. (*Cont. Gent.*, l.1 c.4)

Pero también hay que admitir, y así lo hubiera considerado el mismo Tomás, la acción de la gracia de Dios, en su vida, a través de los dones del Espíritu Santo. De manera especial, la gracia de los dones de la sabiduría y de la ciencia: “La sabiduría y la ciencia no son otra cosa que perfecciones de la mente humana que la disponen para seguir los instintos del Espíritu Santo en el conocimiento de las cosas divinas y humanas” (*Summa Theol.*, 1-2 q.68 a.5).

La gracia supone la naturaleza, pero la eleva a otro nivel perfeccionándola y divinizándola. Esto explica el hecho de una vida tan corta, como la de fray Tomás de Aquino, pero tan productiva a nivel intelectual expuesta en todos sus escritos. Según Ramírez y Ruiz de Dulanto:

En poco más de 20 años —fines de 1252 a principios de 1274— escribió 891 lecciones sobre los libros de Aristóteles, 803 lecciones sobre la Sagrada Escritura, 850 capítulos sobre los Evangelios en la Catena Aurea, 463 capítulos en la Suma contra Gentiles, 2991 artículos sobre el Maestro de las Sentencias, unos 1.200 capítulos en multitud de opúsculos de diversa índole, 510 artículos en las Cuestiones disputadas, 260 artículos en las Cuestiones de Quodlibet y 2.652 artículos en la Suma Teológica, con la solución de más de 10.000 argumentos. En la edición de Parma ocupa 25 volúmenes en folio, y en la parisiense de Fretté 34 volúmenes en cuarto mayor a dos columnas. Una verdadera enciclopedia. Todo se encuentra en sus obras: desde la gramática hasta la metafísica, desde la homilética hasta la exégesis, desde la liturgia hasta la mística, desde la casuística hasta la dogmática más encumbrada. (2010, p. 69)

El catálogo y la cronología de las obras del maestro Tomás de Aquino no han sido concluidos del todo porque aún se siguen estudiando. Además, los estudiosos y los biógrafos presentan de manera diferente su obra. Considerando los últimos estudios sobre su obra,

se hace una exposición según el género literario, el ambiente y acto académico que los originó.

Los comentarios

Los comentarios son una forma literaria y el resultado de un proceso de redacción; comenzaban con la lectura o *lectio* de un texto fundamental de enseñanza por parte del *magister*, del “bachiller bíblico” o “bachiller sentenciario”. El texto se divide en varias partes y se comentan (*commentarium*) con detalles para su mayor comprensión. La *lectio* contiene tres etapas: “*Littera*, o explicación puramente gramatical de las palabras; *sensus*, o sentido obvio e inmediato de la letra; y *sententia*, o sentido profundo de la doctrina oculta y contenida bajo la letra” (Ramírez y Ruiz de Dulanto, 2010, p. 183). Inicialmente, eran apuntes de abreviaturas o esquemas. Al ser corregidos o redactados de nuevo, los apuntes se convertían en exposición (Pesch, 1992, p. 106). En la mayoría de los escritos o comentarios del maestro Tomás, aparece con el nombre de *expositio* o *sententia*, pero todos ellos pertenecen al género de comentario.

Se llamaba “reportación” cuando un alumno, asistente o secretario hacía la transcripción de lo que escuchaba del maestro. De ahí que muchos escritos o comentarios del maestro Tomás fueron reportaciones de sus secretarios, a quienes fray Tomás les dictaba a la luz de sus esquemas o apuntes. Los escritos que pertenecen a este género literario son los siguientes:

Los comentarios a las Sagradas Escrituras. Antiguo Testamento: *Exposición al libro de Job* (1269-1273); *Exposición al profeta Isaías* (1256-1259); *Exposición al profeta Jeremías* (1252-1253); *Exposición a los trenos del profeta Jeremías* (1252-1253); *Lectura a los salmos de David*, hasta el salmo 54 (1272-1273); *El Cantar de los Cantares* (1274)

Nuevo Testamento: Cadena áurea (*Catena Aurea*) o glosa continua a los cuatro evangelios distribuida así: *Sobre san Mateo* (1261-1264); *Sobre san Marcos* (1265); *Sobre san Lucas* (1266); *Sobre san Juan* (1267); *Lectura al Evangelio de San Mateo* (1256-1259); *Exposición al Evangelio de San Juan*, hasta el capítulo 5 (1267-1272); *Exposición a la Epístola de san Pablo a los Romanos* (1272-1273);

Exposición a la Epístola primera de san Pablo a los Corintios, hasta el capítulo 10 (1272-1273); *Lectura a la Epístola primera de san Pablo a los Corintios*, desde el capítulo 11 hasta el final (1259-1265); *Lectura a la Epístola segunda de san Pablo a los Corintios* (1259-1265); *Lectura a la Epístola de san Pablo a los Gálatas* (1259-1265); *Lectura a la Epístola de san Pablo a los Efesios* (1259-1265); *Comentario a la Epístola de san Pablo a los Filipenses* (1259-1265); *Lectura a la Epístola de san Pablo a los Colosenses* (1259-1265); *Lectura a la Epístola primera de san Pablo a los Tesalonicenses* (1259-1265); *Lectura a la Epístola de san Pablo a los Tesalonicenses* (1259-1265); *Lectura a la Epístola primera de san Pablo a Timoteo* (1259-1265); *Lectura a la Epístola segunda de san Pablo a Timoteo* (1259-1265); *Lectura a la Epístola de san Pablo a Tito* (1259-1265); *Lectura a la Epístola de san Pablo a Filemón* (1259-1265); *Lectura a la Epístola de san Pablo a los Hebreos* (1259-1265).

Comentario a los escritos de teólogos. Al teólogo y obispo italiano Pedro Lombardo (1096- 1160): *Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del maestro Pedro Lombardo* (1254-1256). Al teólogo y místico bizantino Seudo Dionisio Areopagita (siglos v-vi aprox.), al que fray Tomás consideró que era el discípulo de san Pablo y que llegó a ser obispo de Atenas (siglo I): *Exposición al libro sobre los nombres divinos de Dionisio* (1261).

Comentario a los decretos dogmáticos de la Iglesia. *Exposición a la primera Decretal* (1259-1268); *Exposición de la segunda Decretal* (1259-1268); *Exposición sobre el libro de Boecio acerca de la Trinidad* (1257-1258);

Comentario a los filósofos. Al filósofo griego Aristóteles (385 a.C - 323 a.C): *Exposición a los libros sobre la Interpretación*, hasta el libro II, lección 2, lo restante es del cardenal Tomás de Vío Cayetano (1269-1272); *Exposición a los libros de los Segundos analíticos* (1269-1272); *Exposición a los ocho libros de la Física* (1268); *Exposición a los libros sobre el Cielo y el Mundo*, hasta el libro III, lección 8, los restantes de los libros II y III son de Pedro Auvergne (1272), y lo del libro IV es probablemente de Juan Quidort (1269-1272); *Exposición a los cuatro libros de la Meteorología*, hasta el libro II, lección 10, lo restante de los libros II y III es de Pedro de Auvergne, y lo del

libro IV es probablemente de Juan Quidort (1269-1272); *Exposición a los libros sobre la Generación y la Corrupción*, hasta el libro I, lección 17, lo restante es de Tomás de Sutton (1272-1273); *Lectura al libro I del Alma* (1266-1272); *Exposición a los libros II y III sobre el Alma* (1266-1272); *Exposición a los libros sobre el Sentido y lo Sentido* (1266-1272); *Exposición a los libros sobre la Memoria y Reminiscencia* (1266-1272); *Exposición a los doce libros de Metafísica* (1268-1272); *Exposición a los diez libros de la Ética a Nicómaco* (1269); *Exposición a los libros de la Política*, hasta el libro II, lección 6, lo restante es de Pedro de Auvergne (1272).

Al filósofo griego y neoplatónico Proclo (412-485): *Exposición a los libros sobre las Causas* (1269-1273). Al filósofo y poeta latino Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio (480-524): *Exposición al libro de Boecio sobre las Producciones* (1257-1258); *Exposición al libro de Boecio acerca de la Trinidad* (1257-1258).

Cuestiones disputadas

También conocidas en latín como *quaestiones disputatae*, son un género literario que surgió de un acto académico y de un proceso argumentativo. *Quaestio* es “pregunta” y *disputatio* es “controversia”. La cuestión disputada es la búsqueda de solución a un tema de interés, controvertido, que ha generado disputa. De igual modo, el estilo literario es de confrontación entre argumentos a favor y en contra, pero caracterizado por el diálogo o la dialéctica, porque su finalidad es buscar una solución de fondo y no “problematizar”.

El maestro (*magister*) y el asistente o bachiller más antiguo (*boccalareus*) moderaban las cuestiones disputadas (Pesch, 1992, p. 108). La *disputatio* no partía de un texto sino de un tema. El tema o artículo (*articulus*) a tratar se hacía saber con anterioridad. Sobre él se presentaban argumentos u opiniones (*videtur quod...*). El bachiller tomaba nota y respondía a cada una de ellas y a veces recurría a un argumento diferente (*Sed contra est*). El maestro intervenía argumentando de manera decisiva (*determinatio, resondeo dicendum quod...*) y respondía a todas las objeciones expuestas, teniendo presente y asintiendo las respuestas dadas inicialmente por el bachiller o presentando las propias (*ad primum, ad secundum...*).

En este contexto, hay que recordar la anécdota del maestro Alberto Magno con su discípulo Tomás de Aquino. El maestro había puesto a prueba en un acto académico de disputa a su discípulo, a quien, tras resolver un tema complejo y de manera definitiva, le dice: “Fray Tomás, no parece usted un estudiante que contesta, sino un maestro que define y determina” (Ramírez y Ruiz de Dulanto, 2010, p. 11). Posterior al acto académico, el maestro entregaba a la biblioteca de la universidad la redacción definitiva (Pesch, 1992, p. 108). Entre las cuestiones disputadas del maestro Tomás se catalogan las siguientes:

Cuestión disputada sobre la Verdad (1256-1259); *Cuestiones disputadas sobre la Potencia de Dios* (1265-1267); *Cuestión disputada sobre el Alma* (1266-1267); *Cuestión disputada sobre las Criaturas Espirituales* (1266-1268); *Cuestión disputada sobre la unión del Verbo Encarnado* (1266-1269); *Cuestión disputada sobre las virtudes en general* (1266-1269); *Cuestión disputada sobre la Caridad* (1266-1269); *Cuestión disputada sobre el Mal* (1269-1271); *Cuestión disputada sobre las Virtudes Cardinales* (1269-1272); *Cuestión disputada sobre la Esperanza* (1269-1272); *Cuestión disputada sobre la corrección fraterna* (1269-1272).

La Suma

En latín, la *Summa* es una forma literaria y significa “resumen sistemático”. Se pregunta Ramírez y Ruiz de Dulanto: “¿Qué entendían por *Summa Theologiae* los teólogos del siglo XII y XIII? *Una explicación breve, completa y ordenada de todas y cada una de las partes de la doctrina católica*” (2010, p. 186). Lo ideal de la *Summa* es hacer explícito lo indicado por el maestro Tomás: *breviter ac dilucide*, es decir, breve y claro (*Summa Theol.*, 1 pról.). Las obras de fray Tomás que reúnen las condiciones de este género son dos, en filosofía y teología, a saber:

- *Suma contra Gentiles*, cuatro libros (1259-1264).
- *Suma de Teología*, tres partes: Primera parte (1266-1268); Primera parte de la segunda parte (1268-1270); Segunda parte de la segunda parte (1271-1272); Tercera parte (1272-1273), hasta la cuestión 90; Suplemento está tomado del libro IV de las

Sentencias de Pedro Lombardo y redactado probablemente por su secretario fray Reginaldo de Piperno.

Los *quodlibeta*

También conocidas como *quaestiones quodlibetales* o *quaestiones de quodlibet*, son una forma literaria que surge de un acto académico. Este último tenía lugar dos veces al año, en los tiempos de Adviento y Cuaresma. No había un tema fijo a tratar, de manera que cualquier participante podía preguntar y poner en discusión algún tema. De ahí el nombre de *quodlibeta*, que significa “lo que desee preguntar”, porque su origen estaba más en preguntas libres. Es probable que a esto se deba el poco interés que tienen, porque se trataban de preguntas circunstanciales. Según Pesch: “[...] quien desee conocer la brillante capacidad de Tomás en la réplica, tiene que leer los *quodlibeta*. Y si de Tomás se conocen frases célebres, casi todas están sacadas de los *quodlibeta*” (1992, p. 112).

Son los siguientes: *Quodlibeto* I (1269); *Quodlibeto* II (1269); *Quodlibeto* III (1270); *Quodlibeto* IV (1271); *Quodlibeto* V (1271); *Quodlibeto* VI (1272); *Quodlibeto* VII (1256); *Quodlibeto* VIII (1256-1267); *Quodlibeto* IX (1265-1267); *Quodlibeto* X (1265-1267); *Quodlibeto* XI (1265-1267); *Quodlibeto* XII (1270).

Opúsculo

El género literario opúsculo significa “escrito menor” y con ese nombre eran conocidos los escritos breves en el siglo XIII. Con el nombre de *opuscula* fueron agrupados los escritos más breves del maestro Tomás. Los temas abordados son diversos, pero dejan en evidencia lo que le interesaba y preocupaba al autor. Los escritos breves u opúsculos de fray Tomás son los siguientes:

Opúsculos de dogma: *Sobre recomendación y división de la Sagrada Escritura* (1252); *Sobre recomendación de la Sagrada Escritura* (1256); *Sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia* (1261-1268); *Compendio de Teología* (1261-1269); *Sobre las substancias separadas o la naturaleza de los Ángeles* (1261-1269); *Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes* (1270); *Respuesta al*

hermano Juan de Vercelli, maestro general de la Orden de Predicadores (1265-1266); *Segunda respuesta al hermano Juan de Vercelli* (1271); *Respuesta al Lector de Venecia* (1269-1271); *Respuesta al Lector de Besancon* (1271); *Respuesta al Abad de Montecassino Bernardo Aiglero* (1274)

Opúsculos de moral: *Sobre los juegos de azar* (1269-1272); *Sobre astrología* (1269-1272); *Sobre la compra y la venta* (1262); *Sobre la forma de la absolución* (1269-1272); *Sobre el recreo* (1269); *Sobre el gobierno de los príncipes*, hasta el libro II, capítulo 4, lo restante es de Tolomeo de Luca (1265-1266); *Sobre el gobierno de los judíos* (1261-1272).

Opúsculo de apologética o escritos polémicos: *Sobre las razones de la fe contra los sarracenos, los griegos y los armenios* (1261-1264); *Contra los errores de los griegos* (1261-1264); *Contra los que impugnan el culto de Dios y la religión* (1256); *Sobre la perfección de la vida espiritual* (1269); *Contra la pestífera doctrina de los que retraen a los hombres de ingresar en religión* (1270).

Opúsculos filosóficos: *Sobre el ente y la esencia* (1250-1256); *Sobre los principios de la naturaleza* (1255); *Sobre la naturaleza de la materia y las dimensiones indeterminadas* (1252-1256); *Sobre las operaciones ocultas de la naturaleza* (1269-1272); *Sobre la mezcla de los elementos* (1273); *Sobre el movimiento del corazón* (1273); *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas* (1270)

Escritos litúrgicos

Los escritos litúrgicos son diferentes y variados. Algunos son encargos hechos a fray Tomás, otros son inspiración propia para momentos y actos especiales de la vida humana. Además, hacen parte de ellos los comentarios a las oraciones principales del cristianismo, de manera que todos se encaminan a comprender y vivir la vida espiritual cristiana. Entre los escritos litúrgicos tenemos los siguientes:

Texto litúrgico: *Oficio del Santísimo Cuerpo de Cristo*, también conocido como *Adoro te Devote* (1264). **Oraciones:** *Por la remisión de los pecados* (s. f.); *Para obtener las virtudes* (s. f.); *Para dar gracias* (s. f.); *Para los contemplativos* (s. f.); *Ante la imagen de Cristo* (s. f.); *Antes de la comunión* (s. f.); *Después de la elevación del Cuerpo y de*

la Sangre (s. f.); *A la beatísima Virgen María* (s. f.); *Antes del estudio y la predicación*. **Conferencias (en latín, collationes):** *Consideraciones sobre los dos preceptos de la caridad y los diez preceptos de la ley* (1273); *Consideraciones sobre el credo* (1273); *Consideraciones sobre el Padrenuestro* (1273); *Consideraciones sobre el Ave María* (1273); *Consideraciones dominicales* (1254-1264). **Sermones:** *Sermón sobre el venerable Sacramento del Altar* (1264); *Sermón sobre el I Domingo de Adviento* (1268); *Sermón sobre el II Domingo de Adviento* (1268); *Sermón del III domingo después de la festividad de los santos Pedro y Pablo* (1270); *Sermón sobre el nacimiento de santa María Virgen* (1270); *Sermón sobre la fiesta de todos los santos* (1270); *Sermón sobre el I domingo después de la Epifanía* (1271); *Sermón sobre el XIX domingo después de Pentecostés* (1271); *Sermón sobre el V domingo después de Pascua* (1271).

Reportaciones

Son las notas y los comentarios que fray Tomás recogió como estudiante y bachiller asistente de su maestro Alberto Magno. Entre ellas tenemos las siguientes: *Cuestiones del hermano Alberto sobre los libros de ética, recogidas por el hermano Tomás de Aquino* (1248-1252); *Cuestiones del hermano Alberto sobre el libro de los nombres divinos de Dionisio Areopagita, recogidas por el hermano Tomás de Aquino* (1248-1252).

Escritos sin fecha determinada y considerados de dudosa autenticidad

Entre ellos tenemos los siguientes: **Escritos probablemente auténticos.** Lectura primera en Roma a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, sin fecha determinada: “*Index quaestionum*”, “*Lectura Romana*”. Cuestiones: “*De libro vitae*” (s. f.). Escritos litúrgicos: “*Officium «Sacerdos» et Missa «Cibavit»*” (s. f.). Sermones: “*Abjiciamus opera*” (s. f.), “*Beata gens*” (s. f.), “*Beati qui habitant*” (s. f.), “*Beatus vir*” (s. f.), “*Coelum et terra*” (s. f.), “*Ecce ego*” (s. f.), “*Germinet terra*” (s. f.), “*Homo quidam erat dives*” (s. f.), “*Lux orta*” (s. f.), “*Hic est liber*” (s. f.).

Escritos de dudosa autenticidad. Cuestiones: “*De cognitione animae*” (s. f.), “*De immortalitate animae*” (s. f.). Opúsculos filosóficos: “*De fallaciis*” (s. f.), “*De propositionibus modalibus*” (s. f.). Respuestas: “*De sortibus [Recensio brevior]*” (s. f.). Comentarios: “*In Threnos*” (s. f.). Escrito litúrgico: “*Officium Corporis Christi «Sapientia» et Missa «Ego sum panis»*” (s. f.). Sermones: “*Anima mea*” (s. f.), “*Petite et accipietis*” (s. f.), “*Sapientia confortabit*” (s. f.), “*Tria retinent*” (s. f.). Preces: “*Concede michi*” (s. f.). Escritos colectivos (Actas del Capítulo Provincial del Capítulo de Roma, sin fecha determinada): “*Neapoli 1260*”, “*Urbeveteri 1261*”, “*Perusii 1262*”, “*Rome 1263*”, “*Viterbii 1264*”, “*Anagnie 1265*”, “*Tuderti 1266*”, “*Luce 1267*”, “*Viterbii 1268*”, “*Florentie 1272*”, “*Rome 1273*”.

Escritos de falsa autenticidad. Cuestiones disputadas: “*De natura beatitudinis*” (s. f.), “*De motoribus corporum caelestium*” (s. f.), “*De ordine agendi in creaturis*” (s. f.). Opúsculos filosóficos: “*Ars musyce*” (s. f.), “*De arte musica*” (s. f.), “*De demonstratione*” (s. f.), “*De intellectu et intelligibili*” (s. f.), “*De inventione mediū*” (s. f.), “*De natura loci*” (s. f.), “*De natura materiae*” (s. f.), “*De natura syllogismorum*” (s. f.), “*De potentiis animae*” (s. f.), “*De tempore*” (s. f.), “*De universalibus «Circa»*” (s. f.), “*De universalibus «Quoniam»*” (s. f.), “*De universalibus «Universale»*” (s. f.), “*De vitiis et virtutibus*” (s. f.), “*Summa totius Logicae Aristotelis*” (s. f.). Opúsculos teológicos: “*De beatitudine*” (s. f.), “*De divinis moribus*” (s. f.), “*De humanitate Jesu Christi D.N.*” (s. f.), “*De officio sacerdotis*” (s. f.), “*De sacramento Eucharistiae*” (s. f.), “*De venerabili sacramento altaris*” (s. f.), “*Principium Intravit Rex*” (s. f.). Comentarios bíblicos: “*Postilla in libros Geneseos*” (s. f.). Sermones: “*Adaperiat Deus*” (s. f.), “*Que autem in celis*” (s. f.). Escrito litúrgico: “*Officium de festo S. Augustini*” (s. f.). Preces: “*Gratias tibi ago*” (s. f.), “*Laudo, glorifico*” (s. f.), “*Ad te fontem*” (s. f.), “*Creator ineffabilis*” (s. f.), “*O beatissima et dulcissima*” (s. f.), “*O Deus omnipotens*” (s. f.), “*Omnipotens sempiterna*” (s. f.), “*Deus Praeco lucerna*” (s. f.), “*Sit, Jesu dulcissime*” (s. f.), “*Te Deum totius consolationis*” (s. f.). Canciones: “*Tanto ha virtù*” (s. f.), “*Poscia che tutte*” (s. f.).

Entre los investigadores y expertos en el pensamiento del maestro Tomás de Aquino aparecen diferentes maneras de citar sus escritos. De los aspectos generales y constantes podemos tener presentes

los siguientes: el nombre completo: Tomás de Aquino; sin el “santo” o “apellido” (De Aquino, Tomás; De Aquino Santo Tomás); se cita la obra en latín, de manera abreviada y en cursiva; de lo general a lo particular como está dividido y subdividido el escrito que se quiere citar. Así, por ejemplo:

Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, 1 (partes=1, 1-2, 2-2, 3); q.1 (cuestiones, 1,2,3,4...); a.1 (Artículo, 1,2,3,4...); Sed., cont. (*Sed contra*); ad.1 (Ad primun... Ad secundum... Ad tertium...). *Con. Gent.*, l.1 (libro 1,2,3,4); c.1 (Capítulo, 1,2,3,4...). *In Sent.*, l.1 (libro 1,2,3,4); d. (distinción 1,2,3,4...); q.1 (cuestión 1,2,3,4); Sed., cont. (*Sed contra*); ad.1 (Ad primun... Ad secundum... Ad tertium...). *De anima.*, a.1 (Artículo, 1,2,3,4...); Sed., cont. (*Sed contra*); ad.1 (Ad primun... Ad secundum... Ad tertium...). *Quodl.*, 1 (Número, 1-12); q.1 (cuestión 1,2,3,4); Sed., cont. (*Sed contra*); ad.1 (Ad primun... Ad secundum... Ad tertium...). *De ente et ess.*, c.1 (Capítulo, 1,2,3,4...). *In Metaphys.*, c.1 (Capítulo, 1,2,3,4...); lect. 1 (Lección 1,2,3,4...). Estos son ejemplos que se pueden aplicar a los demás escritos de fray Tomás de Aquino.

Las obras completas de Tomás de Aquino han sido publicadas, principalmente, en las siguientes ediciones:

- Edición Piana. *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Ordini Praed., Opera omnia, Gratiis privilegiisque Pii V. Potificis maximi typis excussa*, 18 vols. (Iulium Accoltum, Roma, 1570-1571);
- Edición Venecia (primera). *Divi Thomae Aquinatis... Opera omnia, ad exemplar Romanae impressionis restituta*, 8 vols. (Dominicum Nicolinum & Socios, Venecia, 1592-1594);
- Edición de Amberes. *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, opera omnia ad fidem vetustissimorum codicum manusciporum et editorum emendata aucta et cum exemplari romano collata...*, 18 vols. (Amberes, 1610-1612);
- Edición París (primera). *Sancti Thomae Aquinatis ex Ordine Praedicatorum quinti Ecclesiae Doctoris, Opera omnia ad fidem vetustissimorum codicum mss., et editorum emendata...*, nunc primum in Galliis prodeunt, 23 vols. (Societatem Bibliopolarum, París, 1660);

- Edición Venecia (segunda). *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Ord. Praed., opera. Editio altera veneta ad plurima exemplari comparata et emendata. Accedunt vita, seu elogium eius a Jacobo Echardo diligentissime concinnatum, et Bernardi Mariae de Rubeis in singula admonitiones praevia*, 28 vols. (Venecia, 1745-1760, 1765-1788).
- Edición Parma. *S. Thomae Aquinatis, doctoris Angelici, Opera omnia, ad fidem optimarum editionum occurate recognita*, 25 vols. (Typis Petri Fiaccadori, Parma, 1852-1872);
- Edición París (segunda, conocida también como Edición Vivès). *Doctoris Angelici, Divi Thomae Aquinatis... Opera omnia, sive antehac excusa, sive etiam anecdota..., notis historicis, criticis, philophris... ornata...*, 34 vols. (Ludovicum Vivès, París, 1871-1882);
- Edición Leonina. *Santi Thomae de Aquino, Opus omnia, iussu impensaue Leonis XIII P. M Edita*. (Editori de San Tommaso. Ad Sanctae Sabiane, Roma, 1882). Es una edición que desde 1880 está en construcción y hasta el momento se ha publicado más de la mitad);
- Edición Parma (reimpresión). *Opera omnia* (Musurgia Press, Nueva York, 1948-1950)
Además, los biógrafos y estudiosos de la obra de fray Tomás señalan los siguientes estudios y ediciones:
- Busa, Roberto, S. J. *Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae* (Stuttgart, Frommann Holzboog, 1974-1980). Se compone de 56 volúmenes, de cerca de mil páginas cada uno, con un total de 62 000, y contiene el índice completo de todas las concurrencias de cada una de las palabras usadas por santo Tomás en sus obras. Hace veintiún años, la obra se convirtió primero en CD y luego en DVD.
- Bergamo, Pedro, O.P. *In opera Sancti Thomae Aquinatis Index. Seu Tabula Aurea Eximii Doctoris F. Petri de Bergamo* (Roma, Editionis Paulinae, 1960).
- Alarcón. E. S. *Thomae de Aquino, Opera omnia* (Corpus Thomisticum. Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000. <https://www.corpusthomicum.org>).

La *quaestio* como método filosófico

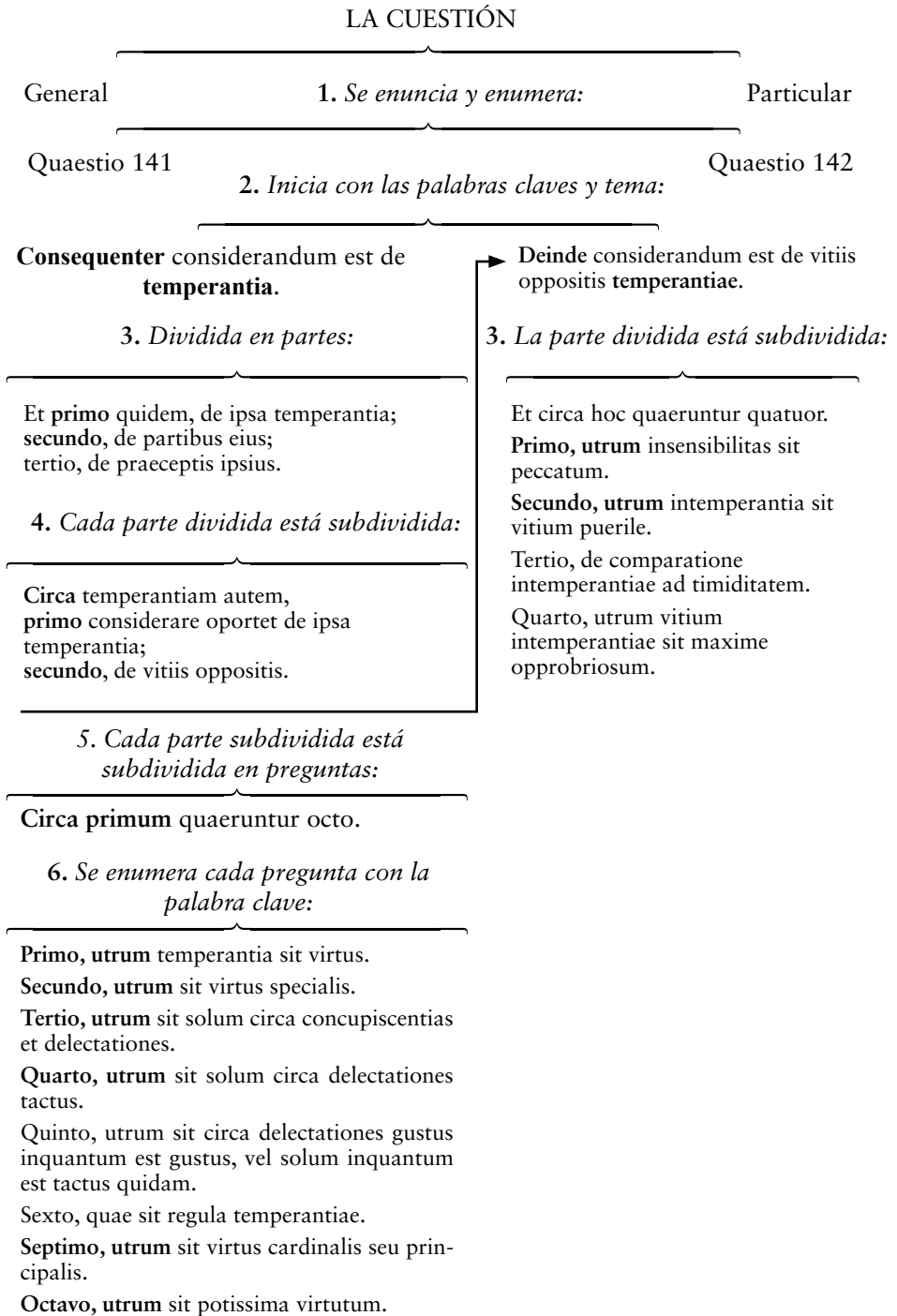
La cuestión (en latín, *quaestio*) es un método filosófico que se formalizó en el siglo XIII. Las metodologías previas fueron: la *diháresis* de Platón, el *analysis* y la *synthesis* de Aristóteles, y la *distinctio* de los juristas. La cuestión como metodología no es una invención propia del maestro Tomás de Aquino, sino que se usaba en su momento y dispuso de ella para tratar las dificultades surgidas de los textos leídos (*lectio*) y que generaban controversia por las diferentes soluciones propuestas. La palabra en latín *quaestio* significa en castellano: pregunta, cuestión, interrogante. La estructura y los niveles epistemológicos de la cuestión como método son los siguientes:

Quaestio

La cuestión es el tema que se va a tratar, el cual es enunciado de manera breve y precisa. Cada cuestión es enumerada de manera consecutiva. El título que tiene cada cuestión es una rúbrica de sus editores, pero no del maestro Tomás. Cuando trata una “cuestión en general”, comienza con la expresión en latín: *Consequenter considerandum est...*; si es una “cuestión en particular”: *Deinde considerandum est...*; pero la “cuestión en general” es dividida en partes: *Et primo...*; *secundo...*; cada una de las partes en que está dividida la “cuestión en general” es subdividida o abordada en preguntas que son enumeradas y comienzan con la expresión latina: *Circa primum quaeruntur...* *secundo, tertio...*; mientras que la “cuestión en particular” surge de las divisiones hechas en la “cuestión general”, aunque de igual modo se enumera, se enuncia el tema y luego se enumeran las preguntas en que está subdividido.

Cada pregunta (*quaeruntur*) en que están subdivididas la “cuestión en general” y la “cuestión en particular” es enumerada y comienza con la palabra latina *utrum*. Esta es una partícula interrogativa y significa “¿cuál de las dos cosas?”; a su vez, se deriva de *utro*, que significa “hacia uno de los dos lados”, “hacia cuál de los dos lados”. De manera que es una pregunta que se caracteriza por ser dubitativa (es o no es) o alternativa (uno de los dos). Así, por ejemplo, el maestro Tomás se pregunta: *Utrum sacra doctrina sit scientia* (*Summa Theol.*,

Figura 1. La cuestión



1 q.1 a.2), que equivale a preguntarnos “*si* la teología *es* o *no es* ciencia”. En el esquema que se encuentra a continuación (figura 1), vemos cómo funciona el método de la *quaestio* para el análisis de la virtud de la templanza (*Summa Theol.*, 2-2 q.141-142).

Articulus significa articulación

El artículo es la trabazón mutua de los diferentes pasos didácticos que la constituyen. Después de mencionado se ha puesto un título, pero no es del maestro Tomás de Aquino, sino de sus editores. Sin embargo, no es un título ajeno al escrito, sino que es retomado de las preguntas enumeradas y enunciadas en la cuestión: *prima: utrum sit*. Las partes iniciales y las palabras claves del artículo son: *procedere* y *videtur quod*.

La palabra en latín *procedere* significa “ir adelante”, “avanzar”, “adelantarse”. En el artículo, se concibe como el movimiento ordenado en que procede la mente en la exposición de sus argumentos: *Ad primum sic proceditur*, que podemos traducir como: “A la primera (pregunta = *utrum*) procedemos”. Seguidamente, está la expresión *videtur quod* y significa “parece que...”. En ella se mencionan y enumeran las opiniones y los argumentos diversos, afirmativos o negativos, sobre la pregunta planteada. El inicio de la disputa es el diálogo, en el que se escuchan con atención las diferentes razones aducidas sobre el tema enunciado en la pregunta. Así, en la figura 2 vemos cómo se da este proceso en el caso del Artículo 1 de la Quaestio 141 (*Summa Theol.*, 2-2 q.141 a. 1)

Sed contra, significa “por otra parte”

Es la otra parte de la alternativa (*utrum*), de manera que las opiniones y los argumentos enunciados por una parte (*videtur quod*) son contrastados por otra (*sed contra*). Su función no es argumentativa, ni demostrativa, de réplica o instancia contraria a las opiniones iniciales (*videtur quod*). Su función es la de introducir una luz racional y argumentativa para iluminar y poner a prueba de verdad lo que se ha dicho hasta el momento.

Respondeo dicendum quod..., significa “respondo diciendo que...”

Es el núcleo del artículo. De igual modo, es el centro de todo el planteamiento hacia donde convergió o derivó el *videtur quod* y el *sed contra*. En este nivel, la inteligencia se ve aprisionada en un camino sin salida (aporía) a desvelar la verdad. Entonces, *dicendum* (debe decirse) es la respuesta o solución a la pregunta problémica.

Dicendum quod...

Es la respuesta a cada una de las opiniones que se enunciaron en el *videtur quod*. A la luz y después del *respondeo dicendum quod...*, se puede juzgar y pronunciarse sobre las diversas posturas que se habían escuchado y que habían entablado el diálogo. *Ad primum, ad secundum... dicendum quod*. Las respuestas surgen de la trabazón demostrativa de la respuesta (*Respondeo dicendum quod...*) y cuya verdad se vierte sobre ellas para refutarlas a partir de la certeza obtenida en ella.

Figura 2. El artículo

(1. Se enuncia la palabra en latín *quaestio* y se enumera)

(2. Se enuncia la palabra en latín *articulus* y se enumera)

(3. Se señala el número y orden en que se procede)

(4. Se enuncian las razones de una parte)

(4.1 *Primera opinión*)

Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturae, eo quod in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur in II Ethic. Sed temperantia retrahit a delectationibus, ad quas natura inclinatur, ut dicitur in II Ethic. Ergo temperantia non est virtus.

(4.2 *Segunda opinión*)

Praeterea, virtutes sunt connexae ad invicem, ut supra habitum est. Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes, multi enim inveniuntur temperati qui tamen sunt avari vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

(4.3 *Primera opinión*)

Praeterea, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supra dictis patet. Sed temperantiae non videtur aliquod donum respondere, quia iam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

(5. *Contrastación*)

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI musicae, ea est virtus quae temperantia nominatur.

(6. *Luz racional*)

Videtur quod temperantia non sit virtus.

Quaestio 141

Articulus 1

Ad primum sic proceditur.

Ad **primum ergo dicendum** quod natura inclinatur in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia vero homo, in quantum huiusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sunt homini convenientes quae sunt secundum rationem. Et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quae sunt contra rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturae humanae, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturae bestialis non subiectae rationi.

Ad **secundum dicendum** quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua caret quicumque vitiosus. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam quae est virtus, sed operantur actus temperantiae ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quaedam imperfectae sunt hominibus naturales, ut supra dictum est; vel per consuetudinem acquisita, quae sine prudentia non habet perfectionem rationis, ut supra dictum est.

Ad **tertium dicendum** quod temperantiae etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis, secundum illud Psalmi, *confige timore tuo carnes meas*. Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat, et secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est. Secundario autem potest respicere quaecumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quae maxime alliciunt, circa quae est temperantia. Et ideo temperantiae etiam respondet donum timoris.

(7. *Determinación*)

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Et ideo virtus humana est quae inclinatur ad id quod est secundum rationem. Manifeste autem ad hoc inclinatur temperantia, nam in ipso eius nomine importatur quaedam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

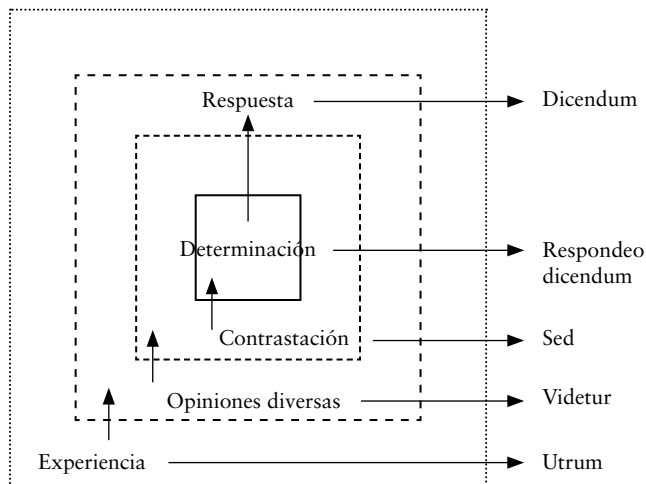
Fuente: elaboración propia.

Niveles de conocimiento en la metodología *quaestio*

El método *quaestio* es un proceso en el que se articulan diferentes momentos o niveles de conocimiento. El punto de partida es la experiencia sensible, es decir, entre los sentidos las cosas sensibles. Es en este nivel en el que se originan el conocimiento y la pregunta problémica. Las respuestas son diferentes porque la percepción de la realidad difiere entre la experiencia de una persona y otra. Es un nivel de análisis de la pregunta y las diversas opiniones como posibles respuestas, de manera que las opiniones diversas son un primer nivel de acceso al ser inteligible de las cosas sensibles (esencia de las cosas).

Las diferentes opiniones son contrastadas, para conocer el grado de veracidad, con otra opinión o argumento diferente en el acceso a la esencia de la cosa. Las opiniones diversas están en un nivel de equivocidad y la opinión con la que son contrastadas está en un nivel de univocidad. Entonces, en la búsqueda de solución al problema surgido de la realidad la inteligencia es conducida a criterios de verdad sólidos. Y en este caso no pueden ser argumentos de veracidad equívocos que puedan dar lugar al relativismo, ni unívocos que puedan dar lugar al dogmatismo.

Figura 3. Niveles de conocimiento en el método *quaestio*



Fuente: elaboración propia.

La inteligencia asciende a un nivel de argumentación analógico, determina de manera breve y clara la solución al problema planteado. Es un nivel de síntesis porque se recogen las ideas principales y verdaderas de lo que se ha dicho para profundizar sobre lo mismo. En este nivel, se ha accedido a la verdad y se refutan al error opiniones diversas. Es un nivel de crítica a la falsedad que podemos hallar en las diferentes opiniones.

Conclusión

El lugar donde reposa el verdadero cuerpo de fray Tomás de Aquino es un misterio para sus biógrafos, aún sin resolver. Es probable que siga reposando donde fue enterrado inicialmente. Fray Tomás era reconocido en vida como un intelectual y un santo. Una vida que humanamente había desarrollado a través de la virtud humana y perfeccionado con la gracia de Dios. Estas eran las razones por las que se deseaba tener su cuerpo o una parte de él como reliquia.

Las ediciones e investigaciones sobre las obras o escritos del maestro Tomás han sido estudios críticos y confiables a su pensamiento. Han sido estudios arduos de tiempo y dedicación, casi de entrega, para conocer y reconocer su autenticidad. En ellos se ha expuesto lo que es propio del pensamiento de fray Tomás; aunque muchos de sus escritos, que no terminó por diferentes razones y que sus discípulos o secretarios quisieron concluir, se distinguen de la originalidad de un genio único en la historia de la humanidad.

En consecuencia, no sabemos con certeza el lugar donde reposa el cuerpo verdadero de fray Tomás de Aquino. Un estudio científico y los avances tecnológicos y forenses modernos podrían ayudar a aclarar el misterio o la duda en torno a su cuerpo. Sin embargo, lo que sí hemos podido conocer con certeza son sus escritos auténticos, sobre los cuales se siguen adelantando investigaciones para dar a conocer su pensamiento, único y original, que ni los cercanos a Tomás pudieron completar. El maestro y teólogo Tomás de Aquino dejó de escribir después de la experiencia mística en la celebración eucarística el 6 de diciembre de 1274, en la fiesta de San Nicolás. Su secretario Reginaldo le insistía que hiciera un esfuerzo para terminar la *Suma de Teo-*

logía. La respuesta de fray Tomás fue siempre: no puedo. Finalmente, fray Reginaldo le preguntó con lágrimas en los ojos: “¿Dígame por amor de Dios por qué no puede?”; y quien amaba escribir y hablar de Dios le respondió: “Todo lo que he escrito me parece paja respecto de lo que he visto y me ha sido revelado”.

Referencias

- De Aquino, T. (2010). *Suma de teología*. Biblioteca Autores Cristianos.
- De Aquino, T. (2007). *Suma contra los gentiles*. Biblioteca Autores Cristianos.
- Forment Girardt, E. (2009). *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*. Biblioteca Autores Cristianos.
- Lobato, A. (2003). *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. (Tomo 1) El hombre en cuerpo y alma*. Edicep.
- Lobato, A. (2006). *Tomás de Aquino. Maestro de maestros*. Monte Carmelo.
- Murray, P. (2015). *Tomás de Aquino orante. Biblia, poesía y mística*. San Esteban Editorial.
- Pesch, O. H. (1992). *Tomás de Aquino. Límites y grandeza de una teología medieval*. Herder.
- Ramírez y Ruiz de Dulanto, S. M. (2010). Introducción general. En *Suma teológica de Tomás de Aquino*. Biblioteca Autores Cristianos.
- Spiazzi, R. (2004). *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande*. Edibesa.

Parte II

Persona, educación y pasiones en Santo Tomás

Amor, conocimiento y verdad de la vida. Actualidad del pensamiento de Tomás de Aquino para el educador

LILIANA BEATRIZ IRIZAR
JEFFERSON WILES LINARES

Introducción

[...] un sorprendente número de los mayores desórdenes de la segunda parte del siglo XX y de la primera década del siglo XXI fueron ocasionados por algunos de los más distinguidos graduados procedentes de las universidades más distinguidas del mundo, y esto como resultado de una educación general inadecuada, en el nivel de postgrado y especialmente en el de pregrado, lo cual hizo posible que aquellos graduados actuaran de manera decisiva y deliberada sin saber lo que estaban haciendo. Ejemplos de tales desastres incluyen: la guerra de Vietnam, las políticas de los Estados Unidos con relación a Irán durante más de medio siglo, y la actual crisis económica mundial.

MACINTYRE¹

1 MacIntyre, A. (2009a). The very idea of a university: Aristotle, Newman, and us. *British Journal of Educational Studies*, 57(4), 347-362. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8527.2009.00443.x>

Es relativamente sencillo sintonizar con la preocupación de Alasdair MacIntyre, expresada e ilustrada aquí con inquietante claridad: la educación superior, con independencia de la alta calidad oficialmente reconocida de sus programas, no es garante en absoluto del compromiso real de los graduados con los valores éticos universales o con el bien común. De acuerdo con el filósofo escocés, una de las falencias de los expertos allí aludidos parece haber sido su inhabilidad para tomar decisiones enmarcando su juicio en un contexto de pensamiento más amplio. MacIntyre² denuncia bajo este aspecto la grave fragmentación del saber que obedece al abandono de las humanidades y, por consiguiente, a la pérdida de su función integradora y humanizante en relación con el resto de las disciplinas. Según este aspecto, concede un lugar decisivo a la filosofía y a la teología. El cultivo de ambos saberes no solo impide la atomización del conocimiento, al articular y aquilatar los aportes de las demás ciencias, sino que además confiere unidad y significación a todas las restantes áreas del conocimiento a la vez que contribuye al crecimiento personal y a la madurez cívica.

Pero existe una preocupación asociada a la anterior, por cierto, más popular y extendida. Tiene que ver con los casos, más o menos conocidos, de sujetos intelectualmente brillantes, o al menos destacados, educados en prestigiosos colegios o universidades, de “buena familia”, y muchas veces hasta equipados con una notable instrucción religiosa secundada por prácticas de tal naturaleza. Partiendo de esos antecedentes, cuesta entender y explicar por qué esas personas “buenas”, en no pocas ocasiones estudiantes nuestros, de la noche a la mañana aparecen implicadas en algún escándalo, en alguna noticia que conmociona a la opinión pública.

Sin duda, esta última realidad se revela más compleja, paradójica incluso, y por consiguiente más difícil de solucionar que la primera que, después de todo y en principio, podría resolverse a partir de una reestructuración curricular y contando con un personal competente. Se trata de una cuestión que nos recuerda la renovada vigencia del

2 Ibidem; MacIntyre, A. (2009b). *God, philosophy, universities: A selective history of the Catholic philosophical tradition*. Rowman & Littlefield Publishers.

pensamiento de Tomás de Aquino en relación con la educación. Es el tema que desarrollaremos en las páginas siguientes.

Dos funciones intelectivas, dos verdades

La verdad, según Tomás de Aquino, es la conformidad o adecuación de la cosa y del entendimiento, de la cual se sigue el conocimiento de la cosa³. Esto es lo mismo que decir que la mente alcanza la verdad cuando capta las cosas tal y como son. Entonces, y solo entonces, los pensamientos son verdaderos, y únicamente en tal caso se puede decir que conocemos la realidad⁴. De acuerdo con esto: “No conocer la verdad es casi lo mismo que no conocer (del mismo modo que el ‘dinero falso’ no es dinero)”⁵.

Esta clásica definición de verdad se refiere a un tipo de verdad: la verdad especulativa o teórica, objeto del entendimiento especulativo. El intelecto en función especulativa conoce su objeto con un fin puramente intelectual o teórico: conocer la verdad sin más. El intelecto en su función práctica conoce, en cambio, para dirigir el obrar humano que incluye las acciones, las cuales constituyen el orden de la moralidad, y las producciones, que pertenecen al campo de la creación artística y técnica⁶. Se trata de un único entendimiento, pero con dos funciones distintas, determinadas y especificadas por el fin diferente⁷ con que el entendimiento se dirige en cada caso a su objeto.

3 Cf. Tomás de Aquino (2001a, q. un., 1). (De veritate, en adelante: *D.V.*). Para el presente capítulo, los autores han decidido aplicar la licencia de cambio de citación para textos antiguos. Esto quiere decir que la obra del Aquinate será citada bajo el criterio normalizado del corpus latino en filosofía. Así mismo, la obra del Estagirita será citada conforme al corpus griego.

4 Cf. *D.V.*, q. un., 1.

5 Aranguren Echevarría, J. (2003). *Antropología filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*. McGraw-Hill.

6 Tomás de Aquino (1979, III, xv, n.º 820).

7 *De Anima*, III, 10, 433a15-20: “[...] es en su finalidad en lo que se diferencia (el intelecto práctico) del teórico [...]”. Tal como lo han remarcado diferentes comentaristas del Aquinate, el fin que permite establecer la división entre intelecto especulativo e intelecto práctico es el fin al que se ordena cada uno de ellos al aplicarse a su acto propio y no el fin del cognoscente.

Para comprender con más claridad esta división de funciones de la facultad intelectual, será necesario tener presente que si bien el ente es el objeto universal del entendimiento, este puede captarlo a partir de sus diversas facetas: ya sea como inteligible o verdadero, que es como lo capta el entendimiento especulativo, o en cuanto bueno o apetecible, y así se constituye en objeto del intelecto práctico⁸. Concebir el ente desde esta perspectiva de bondad es lo que explica su carácter de entendimiento ordenado a la acción, pues todo el que actúa lo hace para alcanzar un fin que es deseado y buscado como un bien: “[...] como el ser es lo primero que cae bajo toda consideración, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, el cual tiene naturaleza de bien”⁹.

Por lo tanto, el objeto propio del intelecto práctico es siempre un particular operable: una acción o una producción a realizar¹⁰. El especulativo, en cambio, aborda el objeto desde una perspectiva puramente teórica; no tiene, por así decirlo, la intención de hacer nada con él. Solo pretende conocerlo. De ahí que Aristóteles afirme que su objeto propio son las cosas necesarias¹¹, es decir, realidades que son inmodificablemente siempre las mismas y en las que él no puede introducir ninguna variación, y, asimismo, las contingentes pero consideradas en lo que tienen de necesario e inmutable, es decir, bajo sus principios universales¹².

Como es lógico, la diferencia funcional entre ambos intelectos se proyecta en el particular modo de acceder a la verdad por cada uno de ellos.

8 Tomás de Aquino (1950, I-II, q.77, a.2). *Suma Teológica*, en adelante: *S.T.*

9 *S.T.*, I-II, q. 94, a.2.

10 *S.T.*, I-II, q.91, a.3, ad.3.

11 Aristóteles (1993, VI, 1, 1139a1-20). *Ética a Nicómaco*, en adelante: *E.N.*

12 Tomás de Aquino (2001b, VI, I, n.º805). *Comentario a la Ética a Nicómaco*, en adelante: *In Eth.* En cuanto a si es correcto caracterizar como especulativo el conocimiento de una realidad operable, no conocida formalmente en cuanto tal, como saber especulativo-práctico, ver: Massini (1980, pp.58-59).

Amor verdadero para un conocimiento verdadero: la exigente condición de la verdad práctica

La verdad práctica es la verdad de las acciones mismas¹³; es la verdad de nuestro obrar. Con todo, es importante tener presente que conocer la verdad práctica, lo mismo que la teórica, corresponde siempre al entendimiento. En efecto, la verdad es el fin de ambos intelectos¹⁴.

Aristóteles, seguido por Tomás, la define como la verdad que está de acuerdo con el recto deseo¹⁵. Vemos aquí un componente nuevo que no estaba presente en la definición de verdad arriba mencionada: la verdad es adecuación entre la cosa y el entendimiento. Así, para actuar con verdad no basta, por así decirlo, con tener ideas claras y correctas acerca de lo que se debe hacer. Se necesita que la verdad del entendimiento práctico (o recto entendimiento) esté secundada por un deseo recto. Es decir, no es suficiente con saber, por ejemplo, que es bueno, conveniente, deseable, no enfadarme por cualquier cosa. Este conocimiento, para que sea operante, tiene que contar con el apoyo del deseo. Veamos por qué.

Aristóteles y Tomás de Aquino establecen un paralelo entre el entendimiento especulativo y el práctico, y su modo de razonar es mediante un silogismo o “discurso en el que establecidas determinadas premisas resulta necesariamente de ellas, por ser lo que son, algo distinto de lo antes establecido”¹⁶.

En el silogismo teórico, la premisa mayor es un principio universal (utilicemos un sencillo ejemplo: “La ballena es un cetáceo”), seguida de una premisa menor o término medio, que es una proposición particular (“Esto es una ballena”). De ellas resulta la conclusión: “Esto es un cetáceo”. Para que la conclusión sea verdadera, bastará con que el principio universal sea verdadero y que exista conformidad

13 Inciarte, F. (1999). Verdad práctica en Aristóteles y Duns Escoto: una comparación. *Anuario Filosófico*, 32(1). <https://cutt.ly/vEMUO1V>

14 *In Eth.*, VI, II, n.º 811.

15 Cf. *E.N.*; 1138a25-30.

16 Aristóteles, *Analytica priora*, 24b18-20

entre el particular y el universal, es decir que, de hecho, “esto” sea una ballena. No está de más advertir que, al tratarse de realidades complejas objeto de indagación y estudio de alguna disciplina científica, para que esta adecuación se dé de manera constante, y no meramente por accidente, se requiere que el sujeto posea la virtud intelectual de la ciencia, “un modo de ser demostrativo”¹⁷ avalado por la certeza de quien conoce los principios universales mejor que la conclusión¹⁸.

Pasemos ahora al silogismo práctico o razonamiento que precede a la elección y acción consiguiente. Antes, quisiéramos dejar apuntadas unas nociones previas.

En primer lugar, poner de relieve que el conocimiento, en cuanto tal, nunca puede impulsar a la realización de una acción. Una cosa es pensar que una acción es buena, incluso tener claro que debería hacerla, y otra bastante diferente es *desearla eficazmente*. Los efectos son bien distintos. Esto se explica a partir de la naturaleza diversa de la facultad cognoscitiva y de la afectiva. Tanto el apetito racional, o voluntad, como el sensitivo, cuyos actos son las emociones, son los motores de la vida humana. Realmente ponen en movimiento al sujeto. Desde levantarnos por la mañana hasta acostarnos por la noche, todo, absolutamente todo, lo realizamos *movidos* por un fin, un objetivo, que puede ser más o menos consciente.

Y aquí conviene destacar el papel hegemónico del amor¹⁹, sea espiritual o sensible, como inclinación que se despierta en la voluntad o en el apetito sensible frente a lo que percibimos como un bien para nosotros²⁰. Su reinado en el imperio de las pasiones obedece a que de esta emoción derivan y dependen, en escala directamente proporcional, las demás emociones: deseo, placer, odio, aversión, tristeza. Y,

17 *E.N.*, 1139b30-35.

18 Cf. *E.N.*, 1139b30-35.

19 Cf. *S.T.*, I-II, q.27.

20 Cf. *S.T.*, I-II, q.26: El amor es “[...] la mutua adaptación del apetito sensitivo o de la voluntad a un bien, esto es, la misma complacencia del bien se llama amor sensitivo, o intelectual y racional. Luego el amor sensitivo reside en el apetito sensitivo como el amor intelectual en el apetito intelectual”.

asimismo, las emociones del apetito irascible: esperanza, desesperación, audacia, temor e ira²¹.

En segundo lugar, se debe tener en cuenta que el deseo, haciendo este término extensivo a la afectividad en general, es decir, a cualquier tipo de pasión, se despierta actúa y se mueve ante el bien, o el mal, concreto, circunstanciado, presente aquí y ahora²². Podemos, por ejemplo, tener miedo a los ratones y el solo hecho de pensar en ellos nos puede causar escalofríos. Sin embargo, solo cuando nos topamos con un ratón, gritamos, salimos corriendo, etc.

Hechas estas precisiones, examinaremos la estructura del silogismo práctico basándonos en un ejemplo. Supongamos que alguien se ha fijado como meta corregir la ira. Valora, ve la importancia, de la mansedumbre. Aprecia esta virtud como algo bueno y digno de poseerse, por tanto, como un fin. Sin embargo, hasta aquí, lo suyo no es más que eso, un propósito. Este “deseo” de la mansedumbre es, por así decirlo, teórico. Posee una verdad teórica sobre la mansedumbre y la desea, la quiere alcanzar. No obstante, le falta todavía pasar el “examen” de la verdad práctica. Porque sucede que, en el terreno de la acción, no siempre consigue actuar con verdad, es decir, proceder conforme a lo que sabe que debería hacer. Autocontrolar la ira representa para él un obstáculo casi insuperable cuando, por ejemplo, le alzan la voz. ¿Cómo es posible que teniéndolo tan claro e incluso deseándolo no consiga dominarse en situaciones como esa u otras similares? Resulta bastante evidente que, para no errar a la hora de elegir la acción verdadera —en nuestro ejemplo, no enojarse—, aquel conocimiento y aquel deseo “abstracto” de la virtud de la mansedumbre no alcanzan, resultan insuficientes. He aquí la exigente condición de la verdad práctica.

Para *obrar con verdad* debe darse la *adecuación* entre el recto juicio práctico y el recto deseo²³. El juicio práctico verdadero lo será por su adecuación con la realidad, la acción, que se juzga como buena y digna de realizarse o como mala y no realizable. En este caso,

21 Cf. S.T., I-II, q.25.

22 Cf. E.N., III, 2, 1139a25-30.

23 Cf. E.N., III, 2, 1147a1-5.

el deseo recto u ordenado por la virtud se adecuará, seguirá con facilidad el juicio de la razón. Ambos entran en escena ante el bien, o el mal, concreto. No *in universali*, sino *in particulari*. Recordemos: la elección y la acción son de lo particular. En el escenario de la acción es cuando vienen, entonces, a superponerse dos silogismos: aquel que elaboramos desapasionadamente en abstracto; y este otro que surge súbitamente como efecto de una pasión que ha sido pulsada por un bien o un mal “real”. Siguiendo con el ejemplo anterior, la persona que ha decidido alcanzar la virtud de la mansedumbre, cuando alguien le alce la voz, en ese preciso instante, experimentará la tensión entre dos silogismos, dos “voces”, que se alzan en su interior: por un lado, “es bueno ser manso”, “en este caso ser manso sería responder suavemente”; por otro lado, arremeterá con fuerza el “silogismo del deseo”: “a quien me alce la voz, le haré saber quién soy yo”, “este señor me está alzando la voz, le haré saber quién soy yo”. Dependerá de cuánta fuerza tenga la ira, de cuán viva esté en él, para que triunfe un silogismo u otro.

Se comprende que el éxito solo puede asegurarse para quien ya tenga la virtud de la mansedumbre, pues en tal caso se abrirá paso, *aquí y ahora*, el silogismo que brota de la virtud. De modo que, existirá perfecta correspondencia entre el juicio práctico recto y el deseo recto. El primero es resultado de la prudencia, el segundo es efecto de la virtud de la mansedumbre.

Traslademos ahora el tema a su terreno propio, el de la filosofía moral, a fin de dar con una explicación en términos más rigurosos. Existen dos dimensiones del conocimiento moral²⁴:

1) *Universal (o en hábito)*: Es el plano de la conciencia o acto del entendimiento práctico por el que el agente subsume, antecedente o consiguientemente, bajo principios morales universales, un acto particular a fin de determinar su bondad o maldad. El entendimiento construye, así, un silogismo cuya conclusión es el juicio de la conciencia que ordena o prohíbe realizar la acción valorada. Pero este juicio

24 S.T., I-II, q.77, a.2.

es puramente cognoscitivo²⁵, teórico, ya que la evaluación de la acción la realiza el entendimiento en abstracto, es decir, con abstracción de la situación real frente a la cual debe realizar una elección.

b) *Particular (o en acto)*: Es el conocimiento de la acción que realiza el entendimiento práctico y que precede a una elección. Se trata del juicio de elección o juicio práctico porque precede inmediatamente a la decisión de la voluntad y que pone en marcha la acción. Aquí, el entendimiento, por así decirlo, no está solo. Está presente el deseo. Como apuntábamos un poco más arriba, este “despertar” del deseo obedece a que el agente se encuentra en presencia del bien o el mal concreto (le alzan la voz), capaz de estimular su afectividad en uno u otro sentido (atracción si se trata de un bien o rechazo si es un mal, como en este caso).

Para diferenciar el silogismo de elección del que es propio del acto de conciencia, tomaremos como modelo el silogismo del virtuoso. En él, la premisa mayor del silogismo de elección no son unos principios meramente *conocidos*, sino también *queridos establemente* por su voluntad y deseados por su apetito sensible²⁶. Por tanto, cuando se enfrenta a la situación que exige de él una respuesta virtuosa, no solo sabe que allí debe actuar, por ejemplo, con mansedumbre, sino que también quiere (se siente inclinado a) ser manso. En él el juicio práctico es *verdadero*, es decir, juzga correctamente la acción que debe realizar (reaccionar con calma) y, además, a ese juicio *verdadero* lo acompaña y secunda la afectividad bien dispuesta, ordenada, por la virtud de la mansedumbre.

En quien no es virtuoso²⁷, en cambio, aun cuando su juicio práctico sea verdadero, esto es, ve lo mismo que el virtuoso, juzga

25 Tomás de Aquino (s. f., II, d.xxiv, a.4, ad.2). *Scriptum Super Sententiis*, en adelante: *In Sent.*

26 Abbà, G., (1992). *Felicidad, vida buena y virtud* (J. J. García Norro, trad.). Ediciones Internacionales Universitarias. Pág. 258.

27 Se trata de la figura del akrático (sabe lo que debe hacer, pero las pasiones desordenadas le impiden elegirlo), del enkratés (sabe lo que debe hacer y lo hace, pero al carecer del hábito virtuoso, las pasiones inciden en que el acto no se realice con gozo, sino a disgusto), y de quienes sin ser akráticos o enkráticos, ni siempre fracasan, ni siempre triunfan en la realización de la acción buena. A veces sí, a veces no. Cf. *E.N.*, VII, 1146b23-24; *In Eth.*, VII, III, n.º 944.

correctamente que debería elegir calmarse; sin embargo, como no cuenta a su favor con el deseo, su actuación no es una concreción de lo que “ve”, sino de lo que “siente”, es decir, que se enoja. Aquí se muestra con bastante claridad que la verdad práctica exige no solo la adecuación del entendimiento con la realidad, sino también la adecuación del deseo con lo percibido. Sin esta última conciliación, no hay verdad práctica. La verdad, lo visto por el entendimiento con verdad, no es operante.

Solo para exponer la importancia y las ventajas de la virtud, quisiéramos mostrar de manera más precisa por qué el virtuoso juzga y decide como lo hace. No es este el lugar para explicar la unidad de las virtudes entre sí y de todas ellas con la prudencia²⁸. Solo dejaremos apuntado que la prudencia, virtud intelectual del intelecto práctico, es la que delibera sobre los medios (acciones concretas) que conducen al fin, mientras que las virtudes éticas inclinan al fin de la virtud, es decir, a los actos propios de las virtudes respectivas²⁹. La virtud connaturaliza con sus actos específicos, inclina habitualmente a ellos, por una coadaptación, la propia del amor, que adapta, une, el afecto del que ama a la cosa amada³⁰. Pues, esta inclinación afectiva es la que incide directamente en el juicio prudencial que resulta de lo que Tomás denomina conocimiento por connaturalidad³¹, *per modum inclinationis*³² o conocimiento afectivo.³³ Tal como él mismo lo explica:

[Aristóteles] dice que el virtuoso juzga rectamente de cada una de las cosas que conciernen a las operaciones humanas. Pues en cada caso particular le parece bien lo que verdaderamente es un bien. Y esto porque para cada hábito parecen naturalmente

28 Cf. *S.T.*, I-II, q.65.

29 Cf. *S.T.*, II-II, q.47, a.1 y I-II, q.65. Santo Tomás la define como “[...] la recta razón en el obrar” (*S.T.*, II-II, q.55, a.3). En efecto: “El mérito de la prudencia no consiste solamente en la consideración, sino en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico” (*S.T.*, II-II, q.47, a.2, ad.3).

30 *S.T.*, I-II, q.26, aa.1-2; q.27, a.1, q.28, a.1

31 *S.T.*, I-II, q.58, a.5.

32 *S.T.*, I, q.1, a.6, ad.3.

33 *S.T.*, II-II, q.162, a.3, ad.1.

deleitables las cosas que le son propias, o sea, las que le son convenientes. Pero al hábito de la virtud conviene lo que es un bien según la verdad. Porque el hábito de la virtud moral se define porque es en conformidad a la recta razón. Por eso las cosas que son según la recta razón, que son absolutamente buenas, le parecen buenas.³⁴

En este caso, la connaturalidad se establece entre su afectividad (voluntad y emociones) y el bien racional (la acción virtuosa que “invita” a ser elegida). La comunidad de naturalezas radica en la racionalidad que permea a ambos términos de esta relación. Por un lado, el *bonum rationis* que es racional por definición; y, por otro, el apetito compenetrado del “sabor” propio de la virtud. Por tanto, el bien racional se le descubre al virtuoso como algo digno de ser apetecido, “como un bien y como un fin”³⁵. Más aún, el *amor* a la virtud le hace reparar en oportunidades de practicarla y fijarse en detalles que permanecen invisibles para los demás:

Gracias a la influencia de las virtudes, que vuelven atenta, vigilante a la razón práctica *in particulari*, el sujeto virtuoso interpreta y define su propia situación de un modo distinto del sujeto no virtuoso. Percibe como relevantes circunstancias que de otro modo se le escaparían, elige oportunidades de acción que otros no advierten, considera relevantes normas que otros pasan por alto, se propone fines en los que otros no caen.³⁶

Amor y conocimiento: ¿por dónde empezar?

Como hemos visto, amamos y deseamos lo que *entendemos* como un bien. Quiere decir que en la mayor parte de nuestras acciones se esconden convicciones más o menos arraigadas respecto a lo que es bueno

34 *In Eth.*, III, X, n.º 494.

35 *In Eth.*, III, XIII, n.º 516.

36 Abbà, *supra*, nota 26, p. 260.

o malo para cada uno³⁷. Quien tiende siempre a enojarse cuando le gastan una broma puede reaccionar así debido a que, por ejemplo, *piensa* que se burlan de él. Esto parece indicar que en la educación del deseo una dimensión importante y preliminar corresponde a *sanear* la mente, a depurarla de ideas equivocadas que el sujeto posee sobre sí mismo, sobre los demás, sobre el placer y el dolor, sobre la vida, etc. Muchas veces se tratará además de presentar al educando horizontes de bien hasta ahora por él desconocidos. Habrá que proporcionarle opciones, alternativas de actuación, que él ignora.

En suma, se trata de ayudar al educando para que llegue a ser, en expresión de A. MacIntyre, “un razonador práctico independiente”³⁸. Condición que consiste en “adquirir la capacidad de distanciarse de sus deseos para poder indagar racionalmente lo que es necesario para buscar su propio bien aquí y ahora y orientar sus deseos y, en caso de ser necesario, reeducarlos para alcanzar el bien”³⁹. Se observa cómo las cualidades virtuosas aseguran una reflexividad lúcida, es decir, libre de toda ofuscación procedente de una afectividad, más o menos, descentrada que conduce por fuerza a una decisión no reflexiva sino *impulsiva*⁴⁰.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, se comprenderá que este acompañamiento no puede limitarse a un entrenamiento simplemente teórico. Hay que proponer al discípulo metas inéditas, es decir, bienes, acciones buenas concretas; como decíamos, tal vez insospechadas por él. Acompañarlo en el camino hacia sí mismo y en el descubrimiento de aspectos de su personalidad que se deben reforzar o modificar, y animarlo a dar los pasos que, poco a poco, irán modelando su obrar en consonancia con el “ideal”.

37 Lo que en modo alguno significa que para santo Tomás el bien o el mal dependen de la percepción de cada sujeto. Como es muy conocido desde Aristóteles, la percepción de lo que es realmente bueno o malo está sujeta a las disposiciones emocionales y a los hábitos (virtudes o vicios) del que percibe: “[...] según la índole de cada uno, así le parece el fin”. *E.N.*, III, 5, 1114a30-1114b1.

38 MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Paidós. P. 101.

39 *Ibidem*

40 Inciarte, *supra*, nota 13, p. 110.

En este sentido, es interesante traer a colación las cuatro condiciones que, según Aristóteles⁴¹ y Tomás, deben observarse en el momento de realizar un acto virtuoso⁴²:

1. *Saber* que es un acto de virtud (masedumbre).
2. *Querer* realizarlo.
3. Querer realizar ese acto *por sí mismo*, y no por otra razón.
4. Practicarlo con *constancia* y *determinación* (“una golondrina no hace verano”, advertirá Aristóteles⁴³).

A propósito de la praxis virtuosa en quien no es todavía virtuoso, Aristóteles recomienda que, en este caso, nos comportemos tal como lo haría el hombre virtuoso⁴⁴. Es decir, sería pedir un imposible, una contradicción en los términos, proponerle a alguien por primera vez el cultivo de la virtud y ¡exigirle que, sin poseer el hábito, tenga las mismas disposiciones interiores del que ya posee la virtud!

A este respecto, el principio operativo rector sería: “si quieres ser fuerte, justo, valeroso... compórtate como si fueras fuerte, justo, valeroso...”. Y es que el trabajo de reflexión acerca de nuestro actual modo de ser, con sus bondades y deficiencias, confrontado con lo que quisiéramos llegar a ser; para dar fruto, debe ir necesariamente acompañado de los actos de la virtud en cuestión. La inteligibilidad de los principios prácticos, por su estrecha conexión con la afectividad, se esclarece y deviene poco a poco más nítida en la medida en que estos principios o bienes se *saborean*, se *gustan*, se experimentan vivencialmente. El *saber* con certeza acerca de su bondad procede de experimentarlos vivencialmente, de “saborearlos” (sabiduría deriva de *sapere* = *gustar*).

Así, el flujo de comunicación que existe entre el conocimiento práctico y la afectividad explica por qué nuestros actos confieren lucidez a la captación del bien. A su vez, el bien pensado, valorado,

41 *E.N.*, II, 1105 a20-30.

42 *E.N.*, II, 1105a30-1105b1.

43 Cf. *E.N.*, I, 1098a16-21.

44 *E.N.*, II, 1105b5-10.

acariciado interiormente, dirige, orienta y puede impulsarnos, desde la razón práctica, a plasmarlo, de hecho, en nuestro obrar.

A modo de resumen, diremos que cada situación exige de nosotros una respuesta adecuada, verdadera. El universo de valores que el sujeto tiene presente a la hora de juzgar la situación y de tomar decisiones, esto es, los valores que ama, los que le son connaturales, cercanos, significativos y, por tanto, tienen una presencia vívida en él, lo llevan a percibirla bajo una determinada óptica. El “estado emocional” preexistente, o las emociones que esa situación desencadena, incidirá, a su vez, en la calidad de la respuesta. Si la verdad es *adecuatio rei et intellectus*, la captación verdadera o recta de esa realidad, junto con la afectividad ordenada que la secunda, permitirá tanto dimensionar la situación presente de acuerdo con su verdadero significado y valor, como actuar en sintonía con dicha valoración. La exigente naturaleza de la verdad práctica radica justamente en esto, en reclamar una doble adecuación: como *verdad*, la conformidad mente-realidad; como *práctica*, la adecuación mente-afectividad.

Las comunidades de amistad: espacios privilegiados para la formación en la verdad práctica

Comencemos por aclarar esta noción de “comunidad de amistad”. Se trata de un ámbito en el que el humus fértil de la amistad virtuosa y el acompañamiento de “maestros” ofrecen las condiciones favorables para adherirse con mente y corazón a unos “bienes compartidos”. Son, en suma, entornos adecuados para ver la virtud vivida y sentirse estimulados a cultivarla en la propia vida.

Como es fácil de adivinar, la comunidad de amistad de base es la familia, puesto que es, como observa Alejandro Llano, “[...] el más fundamental grupo generador de sentido: es la solidaridad primaria, la más radical y básica”⁴⁵. La familia cumple, así, una función constitutivamente formativa del individuo y, asimismo, germinativa y modélica respecto a las demás comunidades.

45 Llano, A. (2001). El diablo es conservador. Ediciones Universidad de Navarra. P. 122.

Le siguen otras comunidades también naturales, como las que se gestan en el colegio, la parroquia, la universidad... Y, en general, todos los grupos que se vayan conformando en el desarrollo de la vida social y que reúnan las características que traeremos a continuación.

Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*⁴⁶, explica que la amistad se puede dividir en tres tipos: virtuosa, útil y placentera. El modelo de toda amistad es la amistad virtuosa que, sin ser una virtud ella misma, requiere, no obstante, que los amigos sean virtuosos⁴⁷. Esta amistad se adquiere a través de la convivencia con el amigo a quien se ha elegido para compartir la propia vida y los ideales comunes. La amistad parte de una elección y se desarrolla por el hábito de compartir, acompañado de los demás hábitos virtuosos que hacen de ese compartir algo loable, verdaderamente generoso, estable y placentero.

Pues bien, en una comunidad de amistad deben darse unas condiciones que favorezcan y fomenten la amistad virtuosa. Esto supone formar sujetos virtuosos. En resumen, las comunidades de amistad son un ámbito para aprender el *arte de vivir* que, como todo arte, más que enseñarse, propiamente se aprende en la tierra fecunda de estas comunidades. Un arte, el más difícil de todos y el más trascendente porque de su aprendizaje oportuno depende la correcta orientación y consumación de la vida entera.

Veamos, entonces, qué elementos básicos son los que configuran una comunidad de amistad. Algunos, los tomaremos por cierta analogía con los de la comunidad ilustrada de MacIntyre:

1. Ante todo, es necesario establecer una serie de principios compartidos, una especie de código ético asumido por los miembros de la comunidad. Esto le confiere unidad y coherencia al proceso formativo además de facilitar el diálogo entre ellos.
2. A través del diálogo personal y comunitario, se debe aspirar a que sus miembros se habitúen a pensar por sí mismos. Se trata de ayudarlos a que maduren como razonadores prácticos independientes.

46 Cf. *E.N.*, VIII y IX.

47 Aristóteles exige que la virtud sea poseída por las partes que conforman esta relación de amistad. Cf. *E.N.*, VIII, 1156b5-10.

3. Pero el elemento directriz, que debe permear y ser transversal a toda actividad de esta comunidad, es la formación del carácter de sus miembros. Son ellos quienes deben empeñar su inventiva y sus energías en aprender el “arte de vivir”.
4. Bajo este último aspecto, sobresale el papel de los educadores, mejor aún, de los “maestros”. Toda comunidad de amistad necesita contar con maestros, esto es, personas cuya experiencia vital represente un estímulo, una invitación constante, a vivir de conformidad con las coordenadas de la verdad, del bien y de la belleza.

Las comunidades de amistad son *ámbitos de sentido*. Ofrecen un contexto de ideas y de vida que sitúa y da significado a todos los aspectos de la vida propia y comunitaria.

El clima de confianza, el sentirse valorado y escuchado y el buen ejemplo invitan calladamente a la superación propia. Si los espacios donde se desenvuelve la existencia están connaturalizados con la verdad, el bien, la belleza, esa atmósfera oxigenante contagia. No es que las personas automáticamente van a elegir comportarse de forma adecuada por eso, pero si el ambiente está impregnado de ese buen aroma del bien, de lo que sí podemos estar seguros es que, al menos, las sugerencias interiores y exteriores que, por nuestra mala condición, inclinan tantas veces a la indiferencia, al egoísmo, a la división, tendrán el terreno menos abonado para que se desarrollen y arraiguen en el alma.

Es en el marco de comunidades de amistad que es todavía posible concebir la posibilidad de una transformación cultural sobre bases existenciales, y por lo mismo radicales, y no meramente estructurales. Esto obedece a que lo que se opera en ellas es el cambio personal y de las relaciones interpersonales, antes que la reforma de las estructuras políticas y económicas. De lo que se trata es que puedan emerger nuevas subjetividades sociales, sin que sea necesario obrar una transformación violenta del sistema. Este tipo de transformación cultural apela a “una lucha real y cotidiana por una vida mejor «aquí

y ahora»⁴⁸, restableciendo la importancia del hombre concreto, del trabajo minucioso y de las intenciones reales de la vida.

Las comunidades de amistad, al estar en medio del mundo, revelan el desequilibrio inevitable de todo proceso formativo: por una parte, la formación que, generalmente, procuran ofrecer la familia, el colegio, la universidad, etc.; por otra, el influjo no siempre benéfico y humanamente saludable procedente del entramado sociopolítico.

Surge así la necesidad de apelar tanto a la corresponsabilidad activa como a la iniciativa de los más capaces y más emprendedores. En las comunidades de amistad, se devela la posibilidad de configurar instituciones ascendentes. Esto es, aquella manera de autoorganización de las iniciativas independientes de los ciudadanos que pueden contrarrestar la influencia permisiva de lo que en la vida comunitaria se ha pretendido configurar de modo automático. Es más, dado que se ha sostenido que en el ámbito de estas comunidades es posible el cultivo de la racionalidad práctica y la consiguiente modelación del carácter, tales comunidades son un refugio frente a las pretensiones totalizantes e intervencionistas de parte de la actual configuración sociopolítica de la vida comunitaria, a saber, la tecnoestructura. En esta se sustituyen la prudencia y el compromiso moral por la razón técnica de los “expertos en asuntos públicos”.

Conclusión. La educación del deseo como formación estética y mimética.

El acompañamiento como ética de la mirada

Como ha tratado de establecerse, la educación del deseo supone lo que puede caracterizarse como *ordenar la mente y refinar el gusto*. El primero, el *orden*, quizás pueda asociarse más con lo que podríamos llamar “purificación de la razón”; mientras que refinar *el gusto* tiene que ver más con el compromiso moral. Se trata de aquella identificación entre ética y estética de inconfundibles resonancias platónicas.

48 Havel, V. (2013). El poder de los sin poder y otros escritos (V. Martín Pindado y B. Gómez [trads.]. Encuentro e Instituto de Estudios Europeos).

Identificación de la que procede una *sensibilidad*, una exquisita con-naturalidad, con lo que es verdadero, bueno y bello.

Para el profesor Alejandro Vigo⁴⁹, en efecto, en la concepción aristotélica de la verdad práctica está supuesta una cierta identidad (τὰ αὐτά) entre lo que afirma el λόγος (logos) y lo que persigue el ὄρεξις (deseo): “[...] es necesario, por una parte, que la determinación racional (λόγος) sea verdadera y el deseo recto, si la decisión deliberada ha de ser buena, y, por otra, que sea idéntico (τὰ αὐτά) lo que la determinación racional dice y lo que el deseo persigue”⁵⁰.

Precisamente, la *sensibilidad* a la que se alude ha de hacernos competentes para “disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe”⁵¹. Pero el papel de las comunidades de amistad es fundamental en la transmisión de una determinada sensibilidad en torno al placer y el dolor. De hecho, según MacIntyre:

[...] el ser humano solo es capaz de llegar a ser un razonador práctico y seguir siéndolo a través de sus relaciones con los demás; por las mismas razones, el ser humano únicamente es capaz de tomar parte en la investigación crítica sobre sus creencias, concepciones y presupuestos a través de las relaciones con los demás.⁵²

Según este aspecto, se podría hablar, asimismo, del influjo mimético de las comunidades de amistad. Pues, ¿cómo es posible sin ser virtuoso serlo ateniéndose únicamente al consejo aristotélico de comportarse como lo haría el virtuoso mismo? El deseo mimético permite explicar lo anterior, puesto que: “El imitar, en efecto, es connatural al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación y por la imitación adquiere sus primeros

49 Vigo, A. G. (2006). Estudios aristotélicos. Ediciones Universidad de Navarra.

50 E.N., vi, 2, 1139a21-31.

51 E.N., x, 1172a20.

52 MacIntyre, supra, nota 38, p. 184.

conocimientos”⁵³. Como ha advertido René Girard, “el prójimo es el modelo de nuestros deseos”⁵⁴.

De esto da cuenta la experiencia del Oratorio de San Juan Bosco, a través de las figuras del apostolado del buen ejemplo y de la acción: “[...] ayudarse con el ejemplo y los consejos para evitar el mal y practicar el bien”⁵⁵. Esto recoge el sentido de lo que se expresa con la deliberación racional compartida, tanto como con la posibilidad de dilatar los horizontes de bien de los discípulos.

De tal suerte que la educación del deseo es una formación tanto estética⁵⁶ como mimética. Se trata de la *enseñanza ejemplar*: “Con respecto a la moral, solamente la vida real del Maestro tiene valor como prueba demostrativa. Sócrates y los santos enseñan existiendo”⁵⁷.

La experiencia del Oratorio de don Bosco nos permite poner de relieve la necesidad de propiciar la emergencia de una suerte de espacios institucionalizados de deliberación y discernimiento comunitario. Gracias a su carácter flexible y graduable, estas comunidades logran sobreponerse a lo estrictamente sistémico y, en este mismo sentido, lo inhumano: ya que la lógica del sistema parte del supuesto de la ordenación automática de la realidad sociopolítica, sin intervención ni ejercicio de la libertad y, menos aún, de la concertación de libertades. A tal intromisión por parte del poder tecnocrático o sistémico alude Zimbardo cuando advierte que: “[...] si no nos hacemos sensibles al verdadero poder del Sistema, que siempre se oculta tras un velo de secretismo, y entendemos plenamente sus propias reglas, el cambio conductual será pasajero y el cambio situacional, ilusorio”⁵⁸.

Finalmente, cabría apuntar que la *mirada* recoge el sentido estético y ético de la educación del deseo. Quizás porque *sanear* la mente,

53 *Poética*, 1448b 5-8.

54 Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama. P. 26.

55 Bosco, S. J. (1978). *Obras fundamentales*. Biblioteca de Autores Cristianos. P. 189.

56 Estética como derivada del griego *áisthesis*, como aquello que es perceptible por los sentidos y que señala, en suma, el ámbito de la sensibilidad humana.

57 Steiner, G. (2005). *Lecciones de los maestros* (3.ª ed.). Ediciones Siruela. P. 13.

58 Zimbardo, P. (2008). *El efecto lucifer*. El porqué de la maldad. Paidós. P. 17.

depurarla de ideas equivocadas que el discípulo posee sobre sí mismo, sobre los demás, sobre la vida, pasa por una *ascética* o custodia de la mirada (entendida como *custodia de los ojos*), por cuanto esta encierra un modo de determinarse frente al placer y el dolor.

Ahora bien, ¿qué relación existe entre la custodia de los ojos y la doble exigencia de conocer y amar verdaderamente? Por cierto, resulta más claro equiparar la mirada al conocimiento. En cambio, no resulta tan evidente equipararla al amor. Sin embargo, las cosas que se nos develan, que se nos hacen visibles, ¿solamente se vuelven patentes al entendimiento? ¿Qué tiene que ver la afectividad con la mirada? A la hora de conocer la verdad práctica, concurren los principios cognoscitivos tanto como los desiderativos. De manera similar, en la mirada concurren lo cognitivo y lo desiderativo: tanto vemos cuanto queremos lo que vemos: “No se ve sino lo que se mira”⁵⁹. Como nos lo recuerda el Kempis⁶⁰, “teniendo ojos, no vemos”. La mirada se detiene en aquello que se *quiere... ver*. De ahí que la mirada se relacione con la templanza como dominio de sí porque: “Mas en muchas cosas se oscurece el ojo de la intención, mirando de presto lo deleitable que se ofrece”⁶¹.

Custodiar la mirada, asimismo, permite reparar en oportunidades de practicar la virtud y fijarse en detalles que permanecen imperceptibles para los demás. Esto depende del renovado intento por sobreponerse a la mirada egoísta que nos impulsa a concentrarnos casi exclusivamente en el propio bienestar y a ver lo que de negativo hay en el otro. La *mirada amable*, en cambio, se sitúa en las antípodas del optimismo *naïve* propio de una “mentalidad de renuncia a la responsabilidad ante el mal”⁶², ve las debilidades y los errores, pero los percibe en su contexto, pues:

Recuerda que esos defectos son solo una parte, no son la totalidad del ser del otro. Un hecho desagradable en la relación no es

59 Merleau-Ponty, M. (1986). El ojo y el espíritu. Paidós. P. 15.

60 I, cap. 3, §4.

61 Kempis, III, cap. 38, §6.

62 Aranguren Echevarría, J. (2000). Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino. Ediciones Universidad de Navarra. P. 162.

la totalidad de esa relación. Entonces, se puede aceptar con sencillez que todos somos una compleja combinación de luces y de sombras. El otro no es solo eso que a mí me molesta. Es mucho más que eso. Por la misma razón, no le exijo que su amor sea perfecto para valorarlo. Me ama como es y como puede, con sus límites, pero que su amor sea imperfecto no significa que sea falso o que no sea real. Es real, pero limitado y terreno. Por eso, si le exijo demasiado, me lo hará saber de alguna manera, ya que no podrá ni aceptará jugar el papel de un ser divino ni estar al servicio de todas mis necesidades. El amor convive con la imperfección, la disculpa, y sabe guardar silencio ante los límites del ser amado⁶³.

En la *Exhortación apostólica sobre el amor en la familia*, el papa Francisco contrapone a la “mirada inquisidora e implacable”, esa mirada “constantemente crítica”⁶⁴, la mirada amable. Esta mirada va más allá de lo fáctico, de la sordidez de lo cotidiano, que permite también adivinar lo sobrenatural a partir de lo cotidiano, que llama a cultivar la virtud en medio de las ocupaciones más insignificantes, rastreando lo sublime y lo extraordinario en lo vulgar y lo ordinario. Se trata de una mirada que nos dispone para el encuentro con el otro:

Para disponerse a un verdadero encuentro con el otro, se requiere una mirada amable puesta en él. Esto no es posible cuando reina un pesimismo que destaca defectos y errores ajenos, quizás para compensar los propios complejos. Una mirada amable permite que no nos detengamos tanto en sus límites, y así podamos tolerarlo y unirnos en un proyecto común, aunque seamos diferentes. El amor amable genera vínculos, cultiva lazos, crea nuevas redes de integración, construye una trama social firme. Así se protege a sí mismo, ya que sin sentido de pertenencia no se puede sostener una entrega por los demás, cada uno termina buscando solo su conveniencia y la convivencia se torna imposible. Una persona antisocial cree que los

63 Francisco. (2016). *Amoris laetitia*. Exhortación apostólica sobre el amor en la familia. ver: § 113.

64 *Ibidem*, § 218.

demás existen para satisfacer sus necesidades, y que cuando lo hacen solo cumplen con su deber. Por lo tanto, no hay lugar para la amabilidad del amor y su lenguaje. El que ama es capaz de decir palabras de aliento, que reconfortan, que fortalecen, que consuelan, que estimulan”⁶⁵.

La mirada amable configurada y templada por el amor es una dilatación de las propias perspectivas que se irradia como círculos concéntricos de verdad, de bien y belleza en los entornos. Genera, así, genuinas y fecundas comunidades de amistad, comunidades emergentes, capaces de transformar la vida personal y social.

Referencias

- Abbà, G., (1992). *Felicidad, vida buena y virtud* (J. J. García Norro, trad.). Ediciones Internacionales Universitarias.
- Aranguren Echevarría, J. (2000). *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Aranguren Echevarría, J. (2003). *Antropología filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*. McGraw-Hill.
- Aristóteles. (1993). *Ética a Nicómaco* (J. Pallí Bonet, trad.). Gredos.
- Bosco, S. J. (1978). *Obras fundamentales*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Aquino, T. (s. f.). *Scriptum Super Sententiis, expositio textus*. <https://cutt.ly/vEV4oy7>
- De Aquino, T. (1950). *Suma Teológica. Texto latino de la edición crítica leonina* (Francisco Barbado Viejo, O.P., trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Aquino, T. (1979). *Comentario al “Libro del alma” de Aristóteles* (M.C. Donadío Maggi de Gandolfi, trad.). Arché.
- De Aquino, T. (2001a). *De veritate*. En T. De Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*. Biblioteca de Autores Cristianos.

65 Ibidem, § 100.

- De Aquino, T. (2001b). *Comentario a la Ética a Nicómaco* (A. M. Mallea, trad.). Ediciones Universidad de Navarra.
- Francisco. (2016). Amoris laetitia. Exhortación apostólica sobre el amor en la familia. https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_sp.pdf
- Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.
- Havel, V. (2013). *El poder de los sin poder y otros escritos* (V. Martín Pindado y B. Gómez [trads.]. Encuentro e Instituto de Estudios Europeos.
- Inciarte, F. (1999). Verdad práctica en Aristóteles y Duns Escoto: una comparación. *Anuario Filosófico*, 32(1). <https://cutt.ly/vEMUO1V>
- Llano, A. (2001). *El diablo es conservador*. Ediciones Universidad de Navarra.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Paidós.
- MacIntyre, A. (2009a). The very idea of a university: Aristotle, Newman, and us. *British Journal of Educational Studies*, 57(4), 347-362. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8527.2009.00443.x>
- MacIntyre, A. (2009b). *God, philosophy, universities: A selective history of the Catholic philosophical tradition*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *El ojo y el espíritu*. Paidós.
- Massini Correas, C. (1980). El conocimiento práctico: introducción a sus cuestiones fundamentales. *Prudentia Iuris*, (1), pp. 27-62. <https://cutt.ly/WEMlaED>
- Steiner, G. (2005). *Lecciones de los maestros* (3.^a ed.). Ediciones Siruela.
- Vigo, A. G. (2006). *Estudios aristotélicos*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Zimbaro, P. (2008). *El efecto lucifer. El porqué de la maldad*. Paidós.

La lógica del corazón

La pasión como capacidad contra nuestra vulnerabilidad

JHON ALEJANDRO PÉREZ

*Hijo mío, por encima de todo,
preserva tu corazón, pues de él procede la vida.*

PROVERBIOS, 4, 23.]

Introducción

Este escrito no pretende repetir lo que santo Tomás ha dicho sobre las pasiones, ni repetir lo que han dicho de él sobre el tema. Por el contrario, aprovechando esos valiosos insumos, se realizará un aporte para favorecer un diálogo de saberes que permita actualizar el pensamiento del Aquinate al día de hoy, pero no repitiendo lo que dijo, sino asumiendo su criterio intelectual y humano a la hora de enfrentar problemas. Uno de esos problemas actuales versa sobre el cuidado que debemos tener con nuestras pasiones —o emociones— en nuestro actuar.

Dicho diálogo se elaborará con las reflexiones de la filósofa norteamericana Martha Nussbaum en torno al tema de nuestra vulnerabilidad humana y al tema del cuidado que deberíamos tener a la

hora de asumir nuestro mundo pasional. Y la forma como nuestras emociones pueden ser valiosas a la hora de enfrentar nuestra realidad de una forma racional, inteligente y, sobre todo, prudente. Lo anterior será guiado por ese hilo conductor que el Dr. Angélico y Nussbaum asumieron como una de las fuentes principales de su argumentación, a saber, la filosofía de Aristóteles y, en particular, las reflexiones del estagirita en torno al tema de las pasiones como fuentes de valor racional y humano.

Un hilo de Ariadna aristotélico

Siguiendo un poco el relato griego, Ariadna, la hija del rey Minos, le entrega a Teseo un hilo que le dio Dédalo para que no se pierda una vez ingrese al gran laberinto y para que así enfrente al poderoso minotauro, el noble Asterion, según nos lo relata Jorge Luis Borges.

Esta metáfora del laberinto es muy apropiada para describir la dinámica conflictiva y confusa de nuestra vida emocional: “Las emociones no son solo el combustible que impulsa el mecanismo psicológico de una criatura racional, son parte, una parte considerablemente compleja y confusa, del propio raciocinio de esa criatura” (Nussbaum, 2008, p. 23). Las emociones o las pasiones no serían solo un combustible que sirve para darle impulso a nuestro mecanismo psicológico y también físico, sino que también adquieren gran protagonismo en nuestro mundo racional e intelectual. Este componente físico e intelectual de las emociones es ese hilo conductor que permite relacionar los aportes de la filósofa Martha Nussbaum con lo que el Dr. Angélico elaboró en torno al tema de las pasiones; este hilo conductor es, sin duda, el filósofo griego Aristóteles.

El estagirita desarrolló gran parte de su reflexión en torno a la conceptualización y el análisis del mundo moral y el valor humano que poseen las llamadas pasiones como componentes cognitivos y persuasivos a la hora de movilizar y conocer la naturaleza humana. Es representativo en la *Retórica*, en particular en el libro II, porque en esta obra Aristóteles reflexiona sobre la naturaleza de las pasiones y su significación para la razón persuasiva y retórica de estas en relación con los seres humanos que las poseen. En ese sentido, la retórica

será para el estagirita: “[...] la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer [...]” (*Ret.*, 1355b 25-27).

Precisamente, uno de los elementos que tenemos para convencer y persuadir a nuestros interlocutores es nuestro mundo pasional y emocional. Tener en cuenta el rol activo del mundo emocional supone ampliar la mirada a nuestra naturaleza humana, puesto que no solo somos entes racionales limitados por una estructura lógica racional y muchas veces cerrada, sino que también somos entes compuestos que piensan o razonan porque también sienten y son afectados.

Para Aristóteles, es de acuerdo con las facultades emotivas que los seres humanos son susceptibles de impresionarse y que también, en función de los estados habituales, es cuando se tiene la inclinación a las pasiones experimentadas de cierta manera o encontrándose libre de ellas. En toda su obra existen diferentes emociones, (para algunos autores, pasiones) [...] El estudio de las emociones y de las pasiones es fundamental para el mundo de hoy, por cuanto se requiere de su conocimiento en una época con alta pérdida de valores para entender y comprender el comportamiento con las personas y la interacción con otros. (Garcés y Echeverry, 2018, p. 13)

Dicha valoración activa y protagónica de las emociones también se convierte en una especie de hilo conductor entre Nussbaum y el Aquinate en torno al pensamiento de Aristóteles. Por ejemplo, la valoración que le otorgan a la noción de *Eudemonia* como florecimiento humano, bienestar y plenitud, o la noción de agente como causa eficiente de una acción.

Las dos nociones anteriores serán tratadas por el Aquinate y por Nussbaum desde el ámbito de las pasiones o emociones humanas, entendidas como aquellas potencias que permiten la adquisición de bienestar y de florecimiento de las personas humanas para un desarrollo pleno y feliz desde su acción moral. Lo anterior resulta curioso, como lo comenta Carlo Leget:

Dado, sin embargo, el interés histórico de Nussbaum y las tradiciones aristotélicas y estoicas que utiliza, es sorprendente que

en su estudio apenas se presta atención a la obra de Tomás de Aquino. El relato de Aquino no solo pertenecía a la misma tradición intelectual sobre la que Nussbaum construye; también compuso el tratado más extenso sobre las emociones en su época, uno que ha tenido una influencia considerable en el pensamiento occidental posterior. (2003, p. 558)

El tratado al que Leget alude es el tratado de las pasiones del alma que escribe santo Tomás, incluido en su gran obra *Suma Teológica*. Junto con otros escritos, como el *De Veritate*, se configura una serie de reflexiones que el Aquinate destina al tema de las pasiones en relación con el desarrollo moral y humano de la persona.

Para Santo Tomás, el ser humano es una unidad substancial de cuerpo y alma. Esto significa que la persona humana no es solo su mente, sino también su cuerpo; existe una unión estrecha y esencial entre la mente y el cuerpo de cada persona. Sin el alma, el cuerpo no es cuerpo vivo ni humano, sin el cuerpo, la mente es incompleta y se encuentra como coartada en sus potencialidades. (Astorquiza, 2008, p. 118)

Esta unión es clave para la concepción del ser emocional de la persona humana, porque connota la integridad y totalidad con la que el ser humano evalúa su entorno, se ve afectado y actúa en consecuencia. Dicha concepción integral del mundo pasional también es un componente importante que Nussbaum retomará del pensamiento aristotélico para concebir la emoción como componente esencial del ser. Estas emociones nos hacen humanos porque nos permiten reconocer nuestra condición mortal de vulnerabilidad y propensión al error; pero también constituyen aquellas potencialidades o posibilidades que permiten mejorar y enriquecer aquellas expectativas de crecimiento humano o de felicidad o florecimiento:

Al hablar de esta forma, el proyecto ha utilizado, y también ha argumentado en su favor, una concepción de las principales emociones humanas conforme a la cual estas no son meras oleadas ciegas de afecto, agitaciones o sensaciones que se des-

piertan desde nuestra naturaleza animal y se identifican (y se distinguen entre sí) tan solo por la cualidad que es sentida. Al contrario, ellas mismas tienen un contenido cognitivo, están íntimamente relacionadas con las creencias o los juicios sobre el mundo de tal forma que la eliminación de la creencia relevante eliminará no solo la razón de la emoción, sino también a la emoción misma. (Nussbaum, 2005, p. 522)

Tal unidad permite concebir las emociones como fuentes protagónicas y activas en el proceso de razonamiento y elaboración de juicios de valor, ya que no las entiende como aquellas oleadas ciegas de afecto, sino como un valor intencional que cobija las valoraciones volitivas e intelectuales del ser humano. Lo anterior sería un punto en común entre el Aquinate y Nussbaum a la hora de concebir los roles protagónicos y activos del mundo emocional. “La ira, por ejemplo, la define Aristóteles, el primer gran defensor de esta concepción, como un compuesto de sentimiento de dolor y de la creencia de que se me ha hecho un daño” (Nussbaum, 2005, p. 522b). No es casual que Nussbaum retome esta concepción del estagirita a la hora de definir la emoción de la ira, también analizada por el Dr. Angélico, porque esta concepción unitaria y activa de la emoción es un aporte importante del pensamiento aristotélico para analizar la actividad emocional sobre la vida política y social de los seres humanos.

Es verdad que la ira suele calmarse con el tiempo; porque depende del recuerdo de la injuria recibida, que con el paso del tiempo suele debilitarse. La ira se consume o termina pronto precisamente por la vehemencia de su ardor, como sucede con el fuego violento (algo análogo acaece en el llamado amor pasional). (S.T., I-II 48, 6 ad.1)

Según lo anterior, otro punto que el Aquinate y Nussbaum retoman de Aristóteles, para continuar sus reflexiones en torno al mundo emocional de los seres humanos, es aquella concepción racional de entender las emociones o pasiones con características de inteligencia y voluntad:

Los sentidos son potencias cognoscitivas que permiten un contacto directo con el mundo material; los sentidos son de dos clases: los sentidos internos y los sentidos externos. Los sentidos externos son cinco: tacto, gusto, olfato, oído y vista; son los encargados de abrirnos al mundo exterior y de presentarnos las características de las cosas materiales, tales como color, olor, textura, figura, tamaño, movimiento. Los sentidos internos son cuatro: sensorio común, imaginación, cognitiva o estimativa, y memoria. (Astorquiza, 2008, p. 118)

Entender el componente emocional como característica íntegra en la formación personal continúa siendo un tema de actualidad, ya que los diálogos de saberes frente al tema emocional han llegado a interesantes hallazgos sobre la importancia de la emoción en la persona humana y su desarrollo para garantizar su bienestar, florecimiento y felicidad. Sin un óptimo o buen desarrollo emocional, como seres humanos podemos sufrir padecimientos, enfermedades y deficiencias a la hora de conocer y actuar en la realidad.

Lo último lo analizan tanto santo Tomás como Nussbaum al otorgarles importancia racional y humana a las emociones, ya que las consideran elementos importantes y no meros adornos o impulsos ciegos que distraen o que entristecen. A continuación, se realizará una reflexión en torno a estos diálogos y puntos de encuentro entre Nussbaum y el Aquinate acerca de la valoración e importancia que le asignan a este mundo emocional en relación con su naturaleza cognitiva y valorativa, a partir de la figura del corazón como fuente de dicho mundo emocional.

El conocimiento del amor

Santo Tomás enamorado: las emociones para santo Tomás

Para el Dr. Angélico, las pasiones son acciones que potencian nuestros cursos de acción en el nivel del querer y la voluntad:

Toda acción y todo movimiento parecen ordenarse de algún modo al ser, ya para que se conserve según la especie o según el individuo, ya para que se adquiera por primera vez. Y el ser mismo es un bien, y por esto todas las cosas apetecen al ser. Luego, toda acción y todo movimiento es por un bien. (C.G., III, Cap. 3)

Estas potencias hacia lo que es conveniente y bueno el Aquinate suele llamarlas “apetito”. Este apetito se divide en natural, sensitivo e intelectual. Mientras el apetito natural sería aquella tendencia de toda cosa según sus inclinaciones naturales, el apetito sensitivo e intelectual serían aquellas inclinaciones o tendencias según criterios de sensibilidad —afectividad— y voluntad o conocimiento:

El primer apetito es de orden orgánico o corporal (depende esencialmente de una parte del cuerpo). Pero el segundo es inmaterial o espiritual (como el mismo intelecto). Además, el segundo apetito o la voluntad es una sola facultad. Mientras que el primero incluye dos facultades (según el Aquinate), el apetito concupiscible o simple y el apetito irascible o luctativo. (Manzanedo, 2004, p. 23)

Estas tendencias o apetitos al ser del orden natural o afectivo no son malas en sí mismas, no son aquellas barreras o errores que nos impiden contemplar o pensar de una forma adecuada y racional; por el contrario, sin estas potencias afectivas no podríamos tan siquiera concebir adecuadamente el mundo ni la realidad. Santo Tomás divide estas potencias principalmente en dos: las del orden concupiscible y las del orden irascible. Las del primer orden hacen alusión a aquellas

pasiones de naturaleza simple; mientras que las del segundo orden aluden a las de naturaleza más compleja o de difícil tratamiento:

El apetito sensitivo es una potencia genérica que se llama sensualidad y abarca dos potencias o dos especies de apetito sensitivo, que son la potencia irascible y la concupiscible... Porque es necesario que en la parte sensitiva se den dos potencias apetitivas. Una que incline simplemente al animal a buscar las cosas convenientes según los sentidos y a rehuir lo nocivo, y tal es la potencia concupiscible. Otra que sirva para resistir a las cosas contrarias que se oponen a lo conveniente y producen daño, y tal es la potencia irascible. Se dice que el objeto de esta potencia es lo arduo, en cuanto a que tiende a superar los obstáculos y a pasar sobre ellos... De modo que la potencia irascible es como la propugnadora y la defensora de la concupiscible. (*S.T.*, I, 81, 2)

Resulta interesante esta especie de taxonomía que el Aquinate hace de las pasiones según su grado y naturaleza. Esta clasificación podría complementar las diversas tipificaciones que se han realizado sobre las emociones, teniendo en cuenta sus características internas o externas. En este sentido, se habla de emociones negativas o positivas; de emociones de fondo o de situación; y de emociones simples o complejas (como veremos, Nussbaum también concibe esta necesidad de clasificar las emociones según su naturaleza, objeto y características):

En las pasiones del apetito sensitivo debemos distinguir un elemento quasi-material que es la conmoción corporal y un elemento quasi-formal que es el acto de dicho apetito; así en la ira, según se dice en el libro I *De anima* [11, 403a], lo material es el ardor de la sangre junto al corazón, y lo formal es el deseo de venganza. (*S.T.*, I, 20, 1 ad.2)

Los elementos materiales y formales a los que hace alusión el Dr. Angélico corresponden a aquellas características cognitivas y fisiológicas que describen a todas las emociones: su objeto, su contenido intencional y aquellas creencias que soportan las emociones. Estas características le sirven a santo Tomás para alojar su clasificación de las emociones en los grupos de lo irascible y de lo concupiscible:

Las pasiones del alma difieren según los elementos activos implicados en sus objetos [...] En los movimientos de la parte apetitiva, el bien tiene como un poder de atracción y el mal, como cierto poder de repulsión. Principalmente, el bien produce en la potencia apetitiva cierta inclinación, aptitud o connaturalidad con el mismo, lo cual es propio del amor, a lo que corresponde el odio, como contrario por parte del mal. En segundo lugar, el bien amado y no poseído da al apetito el movimiento o el impulso para alcanzarlo, y por esto es propio de la pasión del deseo o de la concupiscencia. En tercer lugar, viene la posesión del bien, la cual produce cierta quietud del apetito en el mismo bien; y esto es propio de la delectación o el gozo, al cual se oponen, por parte del mal, el dolor y la tristeza. Las pasiones del apetito irascible presuponen en el concupiscible —que se refiere al bien o al mal en absoluto— la aptitud o inclinación para conseguir el bien o evitar el mal. Respecto del bien no conseguido tenemos la esperanza y la desesperación, y en cuanto al mal no presente tenemos el temor y la audacia. En orden al bien ya obtenido no hay pasión alguna en el apetito irascible, porque ya no tiene carácter de arduo [...] Mientras que el mal presente hace surgir la pasión de la ira... Tenemos, pues, once pasiones diferentes, seis en el apetito concupiscible y cinco en el irascible, y en esas once se incluyen todas las pasiones del alma. (*S.T.*, I-II, 23, 4)

Esta clasificación de las pasiones propuesta por el Aquinate responde al criterio de causa y naturaleza de la tendencia o apetito; dicha causa y naturaleza le permite distinguirlas según criterio de un orden de generación y uno de intención:

La lógica del corazón, tenemos: 1. El amor y el odio. 2. El deseo y la aversión. 3. La esperanza y la desesperación. 4. El temor y la audacia. 5. La ira. 6. El gozo y la tristeza. Según el orden de intención, tenemos: 1. El gozo y el amor perfecto o consumado. 2. El deseo reforzado por la esperanza 3. El amor inicial. (Manzanedo, 2004, p. 42)

Resulta interesante que el amor —que es más un conjunto de emociones— sea la primera y principal emoción que el Aquinate toma

como referencia, ya que es la potencia que da vida y actualiza todas las demás pasiones. El amor también será tenido en cuenta por Nussbaum como la emoción que faculta o posibilita las demás: “El amor, el gozo y la delectación son pasiones cuando designan algún acto del apetito sensitivo; pero no lo son cuando significan alguna actividad del apetito intelectual. Y de este modo se dan dichos actos afectivos en Dios” (*S.T.*, I, 20, 1).

El Aquinate también les otorga un protagonismo principal a la sensibilidad y a las pasiones como centros de juicio y de curso de acción o de acto. Así como existe el cerebro como órgano motor de la inteligencia y razón; también existe el corazón como órgano motor y principal de pasión o centro de afección. Este giro al corazón santo Tomás lo retoma porque es un órgano más complejo e interesante que el solo músculo encargado de bombear sangre:

El corazón del hombre o la afectividad humana tiende a diversas cosas según las varias potencias afectivas y según los diversos objetos apetecibles. Y por eso en un mismo individuo luchan a veces algunas apeticiones contrarias, como la concupiscencia formal y el deseo voluntario de evitar el pecado, el deseo de los bienes materiales y los espirituales. (Manzanedo, 2004, p. 46)

Al otorgarle intencionalidad y voluntad al corazón, santo Tomás ofrece una respuesta interesante como hipótesis para describir la razón de ser del corazón como motor y causa material del movimiento sensitivo de las pasiones; en este sentido, resulta interesante el opúsculo del Aquinate titulado “*De motu cordis*”, en el que defiende y argumenta la postura de que el corazón tiene voluntad y es protagonista en los procesos de movimiento y de curación del ser humano:

El deseo no natural no se asimila pues al acto de la voluntad, sino a la pasión que suele acompañarlo. En efecto, cuando el apetito superior es tan intenso que revierte en el inferior, provoca en este último una redundancia, en virtud de la cual el apetito inferior tiende a su modo hacia el bien captado por

la razón. Arrastrado por el apetito superior, el apetito sensible puede incluso desear los bienes espirituales según la expresión del salmo: “Mi corazón y mi carne exultan al Dios vivo”. (Malo, 2011, p. 153)

Para el Aquinate, las pasiones no son malas en sí mismas o por su naturaleza, sino que por sus características moldeables pueden ajustarse, pueden gobernarse según nuestra capacidad racional. Esto es así porque dichas pasiones o emociones no son huecas o vacías; tienen contenidos cognoscitivos y, por ello, pueden ser objeto de entrenamiento o gobierno para generar pasiones virtuosas mediante hábitos buenos, sin degenerar en pasiones viciosas como hábitos malos o que van en carencia o exceso del recto juicio o razón:

Estudiando la moralidad de las pasiones humanas, Santo Tomás rechaza la doctrina estoica (todas las pasiones son malas) y defiende la teoría Aristotélica (las pasiones son, de suyo, indiferentes y pueden ser buenas o malas moralmente según las diversas circunstancias). Los filósofos estoicos decían que la virtud consiste en la impassibilidad y que solo se daba en las almas purificadas de toda pasión de temor, esperanza, etc. Pues creían que las pasiones eran perturbaciones o enfermedades del alma, mientras que las virtudes implicaban la tranquilidad y la salud de la misma. Por el contrario, los aristotélicos defienden que las virtudes implican una regulación racional de nuestros afectos sensibles, pues establecen el justo medio o equilibrio en las pasiones. (Manzanedo, 2004, p. 58)

Esta visión aristotélica del Aquinate frente a las pasiones es seguida por Nussbaum, ya que dichas pasiones son muy útiles, indispensables y necesarias para realizar y actualizar eficaz y óptimamente nuestros distintos cursos de acción que trazamos desde nuestra capacidad racional. La afectividad es una parte complementaria e integral de la naturaleza humana que nos capacita, dice Nussbaum, para desarrollarnos como agentes activos de nuestra vida y contribuir así a nuestro florecimiento humano y bienestar.

Martha Nussbaum y la vulnerabilidad de la emoción

Como se ha visto, lo que actualiza la reflexión del Aquinate en torno a la vida pasional de los seres humanos es aquella valoración activa y potencial que desde el pensamiento aristotélico se le otorgan a las pasiones como componentes fundamentales para nuestros juicios, acciones y pensamientos. Esto es así porque la emoción no es enemiga sino aliada y confidente esencial para el desarrollo óptimo de nuestras potencias anímicas y racionales, que nos caracterizan como seres humanos en crecimiento y perfeccionamiento constante.

Dicho crecimiento y perfeccionamiento será entendido por Martha Nussbaum como complemento de nuestra vida emocional en relación con el florecimiento humano:

En los capítulos iniciales de *Paisajes*, defiende una concepción de las emociones según la cual todas implican un pensamiento o una percepción intencionales dirigidos a un objeto, y algún tipo de valoración evaluativa de ese objeto realizada desde el punto de vista personal del propio agente. Esta valoración atribuye significación al objeto en términos del esquema de objetivos y fines del agente. (Nussbaum, 2014, p. 481)

La significación a la que se refiere Nussbaum con respecto al esquema de objetivos de las personas no solo abarca su aspecto cognitivo, de lo contrario nos estaríamos refiriendo a un pensamiento y no a una emoción, sino que también abarca sensaciones de agrado, desagrado, gusto o disgusto que experimentamos a la hora de escoger o querer escoger un curso de acción o a la hora de tomar decisiones en relación con un esquema valorativo que suma o resta nuestro florecimiento humano o *Eudaimonia*:

En algunas teorías filosóficas, el placer no es un sentimiento, sino un modo característico de hacer algo, por ejemplo, sin trabajos (por usar la definición de Aristóteles). Desde esta perspectiva, pensar con placer acerca del valor de un hijo propio no supone que un elemento adicional, el placer, se superponga al pensamiento; supone pensar de una manera determinada,

a saber, sin trabas. Me inclino a pensar que este es el camino acertado para analizar el placer; por lo menos, que no existe un estado involuntario subjetivo que permanezca constante a lo largo de nuestras múltiples experiencias placenteras. (Nussbaum, 2008, p. 87)

Cuando se comenta la relación con el valor y con la valoración, se hace referencia a aquellas metas que para el agente valga la pena alcanzar, sus gustos e intereses. Lo anterior, considerado como valioso, sería aquello que afecta positiva o negativamente la vida del ser humano en su generalidad y en su particularidad. En palabras de Nussbaum: “Las emociones son en este sentido localizadas: tienen su lugar en mi propia vida, y se focalizan en la transición entre luz y oscuridad allí [en mi propia vida], antes que en la distribución general de luz y oscuridad en el universo como un todo” (2008, p. 31).

Según este aspecto, se podría decir que las emociones serían eudaimonistas porque atañen a la realización y el florecimiento del bienestar humano, agrupando aquellos rasgos o aspectos que los agentes o individuos consideren como importantes para su bienestar e integridad humana y social. En este aspecto, también se puede ver la influencia del pensamiento aristotélico en Nussbaum, porque ella retoma del estagirita esta concepción de la eudaimonia:

Para entender el concepto de *eudaimonia* que fundamenta las emociones según Nussbaum, hace falta remitirse, como lo hace la autora, a Aristóteles. Es que en esto consiste justamente su teoría neoestoica: toma el cognitivismo de los estoicos y lo complementa con la *eudaimonia* aristotélica. (Modzelewski, 2017, p. 144)

Para Aristóteles, la concepción de plenitud o satisfacción es equívoca; es decir, guarda diferencias según las particularidades de las personas que la conciban o entiendan. Así, la concepción de plenitud o de satisfacción varía según las necesidades, la formación o las capacidades de las personas. Pero, pese a que el objeto de la satisfacción o plenitud varíe, aquello que permanece es la concepción y la idea misma de plenitud o satisfacción como finalidad de toda acción.

Lo anterior puede cambiar dependiendo de la fortuna o los bienes externos con los que las personas cuenten a la hora de llevar a cabo sus finalidades e intenciones:

La *eudaimonia*, entonces, depende asimismo de la buena suerte y de los bienes externos, y en todos estos elementos apoyará Nussbaum su teoría sobre la *eudaimonia*, tomando así de los estoicos la visión de las emociones como juicios, pero no despreciándolas como juicios falsos por considerarlas una demostración de vulnerabilidad ante los bienes exteriores, sino pensándolas juez y parte de la *eudaimonia* de las personas. (Modzelewski, 2017, p. 148)

Así se sugiere un aporte novedoso de Nussbaum hacia este enfoque, a veces tan racional, de entender las emociones. Es cierto, y esto lo comparten tanto Nussbaum como el Aquinate, que las emociones poseen componentes cognitivos e intencionales; también es cierto que las emociones o pasiones *humanas* no necesitan el lenguaje como condición para su comunicación:

El problema del lenguaje es solucionado por Nussbaum de la siguiente manera: primero, debe señalarse que las evaluaciones cognitivas no necesariamente son objetos de autoconciencia reflexiva, que sería de lo que los animales carecen. Los animales y los humanos, asevera, pueden discriminar lo amenazante de lo no amenazante, lo bienvenido de lo no bienvenido. Es más, algunos animales han demostrado tener emociones sin jamás evidenciar autoconciencia, y, por el contrario, los humanos tenemos autoconciencia pero no siempre hacemos ejercicio de ella. (Modzelewski, 2017, p. 150)

El punto anterior resulta interesante, porque pone nuevamente en evidencia y en mayúsculas aquello que le interesa a Nussbaum en relación con el mundo emocional; esto es, el énfasis en la vulnerabilidad y la deficiencia con las que los seres humanos llegamos a este mundo y que nos hacen iguales con los animales, aunque con ciertos

matices en cuanto a nuestra dimensión de vulnerabilidad, incompletud y de necesidad humanas, demasiado humanas:

Las emociones muestran la vida humana como necesitada e incompleta; por ejemplo, el miedo implica el pensamiento de que en el futuro pueden acontecer cosas malas que no somos capaces de impedir. La vida humana aparece como rehén de la fortuna y eso es indeseable porque, como dijo Sófocles, la persona buena no puede sufrir daño. (Modzelewski, 2017, p. 151)

Estas condiciones de vulnerabilidad e indefensión emocional se suman a ciertas condiciones de vulnerabilidad física y biológica, pues desde que nacemos somos seres frágiles y necesitados de cuidados y protección de nuestros padres o tutores. Condición que no compartimos con los animales, ya que estos adquieren ciertas capacidades y habilidades de suficiencia desde que nacen; por ejemplo, las crías humanas necesitan más tiempo y cuidados que las crías animales para caminar o buscar alimento de manera autosuficiente:

En pocas palabras, la mayoría del tiempo las emociones nos conectan con elementos que consideramos importantes para nuestro bienestar, pero que no controlamos por completo. La emoción registra ese sentido de vulnerabilidad y control imperfecto [...] la aceptación de tales proposiciones dice algo acerca de la persona: que permite que su propia persona y su bien dependan de cosas más allá de su control, y que reconoce una cierta pasividad frente al mundo. (Nussbaum, 2008, p. 42)

Esta vulnerabilidad emocional no es sinónimo de negatividad o error a corregir; por el contrario, resulta necesaria para la realización y el desarrollo verdaderamente humano. El énfasis en la vulnerabilidad general de la humanidad contribuye a destruir ese mito de la individualidad y la autosuficiencia que enseguece la colaboración y apertura hacia los demás, pues se enfoca más en los bienes comunes que compartimos como humanidad y no tanto a los bienes particulares que nos hacen ser egoístas —Nussbaum dirá narcisistas— hacia la ayuda colectiva y general.

Por el contrario, deberíamos reconocernos necesitados y vulnerables ante las circunstancias; necesitamos ayudas o herramientas que contribuyan al desarrollo óptimo de nuestras capacidades humanas en función del florecimiento humano y la calidad de vida en común. Nussbaum recuerda estas palabras de Rousseau porque conmemoran la importancia de nuestra condición humana caracterizada, principalmente, por la vulnerabilidad, la necesidad y la fragilidad:

Es la debilidad del hombre la que le hace sociable, son nuestras miserias comunes las que llevan nuestros corazones a la humanidad: nosotros no le deberemos nada si no continuásemos como hombres. Todo apego es un signo de insuficiencia [...] de este modo, de nuestra misma fragilidad nace nuestra efímera dicha. (Rousseau, 1985, p. 256)

Una característica que Nussbaum destaca de las emociones es su dimensión narrativa; es decir que las emociones parten de una descripción comunicable y expresable que sirva como ejemplo para imitar y seguir:

A fin de reforzar este punto de vista, en uno de sus artículos Nussbaum trata una novela de Henry James, *La fuente sagrada*, que es la descripción de la forma en que el mundo es apprehendido por un hombre que vive su vida permitiendo que su intelecto teórico determine su relación con todos los fenómenos concretos, rehusándose a establecer ningún otro tipo de relación humana y enorgulleciéndose de esa forma de ver y de experimentar el mundo. (Modzelewski, 2017, p. 155)

El artículo en mención es uno que aparece en el libro de Nussbaum titulado *El conocimiento del amor*, en el que hace este énfasis en la dimensión narrativa de las emociones y en la importancia que tiene la narración literaria y trágica en la concientización y sensibilización emocional en las demás personas:

Lo que descubrimos al leerlo es que tal persona no puede tener ningún conocimiento de las personas y los eventos que lo rodean. Su suerte de percepción incompleta nunca logra alcanzar

el objeto en cuestión ni involucrarse con él de una manera significativa. (Nussbaum, 2005, p. 81)

Todo lo anterior sirve para reforzar la importancia de reconocer nuestro mundo emocional como significativo y necesario para el desempeño humano de nuestras acciones en el mundo y con los demás, porque sin estas emociones nuestra capacidad humana y racional no podría desarrollar óptimamente sus potencialidades; al contrario, una deficiencia y hasta una carencia de dicho componente emocional sería la causa de una carencia y deficiencia en nuestro desarrollo cognitivo y afectivo.

En síntesis, nuestra capacidad emocional es una característica crucial e indispensable, pues contribuye y potencializa nuestras capacidades y facultades afectivas y racionales para nuestro conocimiento del mundo y para nuestro desempeño con los demás al reconocernos vulnerables y necesitados; así reforzamos nuestro bien común y nuestra condición de seres sociales en detrimento de conductas y acciones egoístas o narcisistas que reflejan no solo patologías humanas, sino también deficiencias y carencias en nuestras habilidades sociales e incluso humanas.

Conclusiones.

Hacia una lógica sintiente del corazón

Nuestra vida emocional humana está caracterizada por la complejidad. Esta complejidad consiste en una relación intrincada e interconectada de las relaciones racionales y afectivas que caracterizan nuestro desarrollo humano. En *Amor y conocimiento*, Scheler señala que, de una forma extraña, san Agustín les atribuye a las plantas la necesidad “de que los hombres las contemplen, como si gracias a un conocimiento de su ser al que el amor guía ellas experimentarían algo análogo a la redención” (Scheler, 2009, p. 28).

El amor como experiencia suprema de nuestro mundo emocional es lo que caracteriza nuestra principal experiencia emocional con las demás personas y con nuestra realidad. No es extraño que tanto Nussbaum como santo Tomás de Aquino le otorguen al amor

un papel preponderante en el desarrollo integral y óptimo de nuestra vida emocional:

El amor es algo perteneciente al apetito, pues ambos tienen como objeto el bien. Por eso hay tantas clases de amor como clases de apetito. En cada apetito, el amor es el principio del movimiento tendente hacia el fin amado. En el apetito natural ese principio es la connaturalidad del apetente con el objeto al que tiende, y esa connaturalidad se puede llamar amor natural... De modo semejante, la coaptación del apetito sensitivo, o de la voluntad, con el bien se llama amor sensitivo o amor intelectual. (*S.T.*, I-II 26, 1)

Entre las formas de mediación que tenemos los seres humanos para movilizarnos y potencializar nuestros cursos de acción y deseos está el amor como aquella fuerza interna que sirve de impulso para buscar y obtener los objetos o fines amados y buscados: “El Aquinate insiste, ante todo, en que el amor implica cierta inclinación, aptitud, connaturalidad o unión [...] con el objeto amado. Lo contrario sucede con el odio, que es el afecto más contrario al amor” (Manzanedo, 2005, p. 77).

Esta inclinación que caracteriza al amor es siempre una tendencia hacia lo bueno, lo alegre o lo placentero, porque siempre tendemos hacia el bien y rechazamos lo que nos perjudique o cause mal. Lo anterior se da a partir de dos formas: el amor-pasión y el amor volitivo, cuya principal distinción se caracteriza por el conocimiento sensitivo y por el conocimiento intelectual. Estas formas de amor no son distintas, sino que son complementarias entre sí. Para amar algo o para amar a alguien, primero debemos intentar conocerlo como condición previa o como condición de posibilidad de la realización del amor.

Pero estos procesos afectivos y racionales no se dan de forma independiente, ni responden a una lógica lineal de antecedente y consecuente o de causa y efecto; aquello que pudiera ser la causa o el antecedente de una experiencia amorosa o sentimental es el conocimiento y, posteriormente, su efecto o consecuencia es el amor; por el contrario, estos procesos son complejos, interdependientes e interconectados en los que se siente pensando y se piensa sintiendo:

La propiedad más importante del amor es su radicalidad: constituye la raíz y el motor de toda la vida afectiva. Produce múltiples efectos, entre los cuales unos son inmediatos o producidos por el mismo acto amoroso, y otros son mediatos o causados por otros afectos bajo el influjo del amor. Los efectos inmediatos pueden ser de orden psíquico o de orden somático. (Manzanedo, 2004, p. 106)

Las presentes relaciones directas e indirectas, mediatas o inmediatas configuran una especie de telaraña en forma de red entre el amor y los demás afectos. Esto se da porque el amor es como ese suelo o esa gran base que soporta a todos los demás afectos. Sería algo así como la condición de posibilidad de nuestro mundo emocional.

Acercarnos al conocimiento afectivo y sensible de nuestro mundo emocional nos ayuda a concientizar y a sensibilizar nuestra naturaleza humana, dado que pone énfasis en la importancia activa de nuestras emociones al ser una parte crucial para el funcionamiento integral de nuestra naturaleza humana. También, porque nos faculta para entender cada vez más y de una mejor manera que, al ser seres vulnerables y necesitados, requerimos un compromiso afectivo y emocional con las demás personas. Así, podremos empezar por renunciar poco a poco a nuestras cargas narcisistas y egoístas alimentadas por esta sociedad de consumo e individualismo para enriquecer nuestro espíritu comunal y colectivo como seres sociales que somos.

Referencias

- Aristóteles. (1999). *Retórica*. Gredos.
- Astorquiza, P. (2008). Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás. *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, 8(14), 117-131. <https://cutt.ly/8E7g32K>
- De Aquino, T. (1954). *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Garcés Giraldo, L. F. (2018). *Las emociones en Aristóteles: como facultades anímicas en las personas*. Uniediciones.

- Leget, C. (2003). Martha Nussbaum and Thomas Aquinas on the Emotions. *Theological Studies*, 64(3). <https://doi.org/10.1177/004056390306400305>
- Malo Pé, A. (2011). La antropología tomista de las pasiones. *Tópicos (México)*, (40), 133-169. <https://cutt.ly/wE7gv1j>
- Manzanedo, M. (2004). *Las pasiones según Santo Tomás*. San Esteban Editorial.
- Modzelewski, H. (2017). Emociones, educación y democracia: una proyección de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum. Editorial Unam.
- Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas: ¿por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento: sobre la inteligencia de las emociones*. Paidós.
- Nussbaum, M. (2005). *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*. Editorial Antonio Machado.
- Rousseau, J.-J. (1985). *Emilio o sobre la educación*. Editorial Edaf.

Contribuciones tomistas a la pedagogía de las emociones en la educación superior¹

EDGAR OSWALDO PINEDA MARTÍNEZ
FRAY RODRIGO GARCÍA JARA O.P.

Introducción

En la actualidad, la literatura en ciencias de la educación ha venido abordando con frecuencia el tema de la vida afectiva o emocional y su interacción con los procesos de aprendizaje. Sin embargo, los estudios sobre la naturaleza ontológica de las emociones, sus fundamentos, sus dinamismos y sus respectivas repercusiones en el campo ético y político no son tan frecuentes como se podría desear. En este sentido, la pedagogía de las emociones (Quintero y Sánchez, 2016) ha venido evidenciando cómo las emociones pueden mejorar o deteriorar las relaciones y los vínculos comunitarios y políticos que surgen en el entramado de la educación.

1 Capítulo resultante de reflexiones y pesquisas investigativas sobre el pensamiento de Tomás de Aquino en la educación del siglo XXI tras la participación en el Seminario Internacional Permanente de Tomismo.

Pareciera que el problema de las emociones en la educación fuese un interrogante de la actualidad y de las sociedades contemporáneas, espacios donde el estado emocional y afectivo cobra relevancia significativa desde las teorías sociales, la neurociencia, la sociología, la filosofía y la antropología (Menezes, 2000). Sin embargo, es de rescatar cómo la obra y el pensamiento de Tomás de Aquino nos muestra una preocupación de tal magnitud que revisar la manera en que el Doctor Angélico aborda la temática nos proporciona elementos que pueden ayudar a clarificar el papel de las emociones en la educación desde un estatus político y ético (Mondin, 2002).

Ahora bien, abordar el papel de las emociones en el proceso educativo desde la perspectiva y la orientación de Tomás de Aquino (2001) no solo incluye una revisión exhaustiva del Aquinate, sino que además nos debemos apoyar en un pensamiento de corte tomista que nos permita edificar un concepto de emociones ciudadanas en los procesos educativos. Para esto, debemos seguir de cerca los trabajos de autores recientes como: Maurer (1990), Pieper (1991), Rodríguez (1993), Kretzmann (2002), Lobato (1994), Mondin, (2002), Menezes (2000), Cruz (2001), Pasnau (2002), Fernández (2004) y Gallo (2009), y así completar el panorama de interés y conceptualización que suscita en los medios académicos el papel de las emociones, los afectos y las virtudes.

Sin descuidar las participaciones actuales y contemporáneas (que se abordarán más adelante), es necesario resaltar otros autores que, sin ser tan contemporáneos, han realizado aportes significativos de referencia tomista. En este sentido, podemos comprender los trabajos de: Maritain (1923, 1945, 1947, 1958), Bengoetxea (1925), Mercier (1942), Collin (1949), Brennan (1960, 1969) y Vernaux (1969), entre muchos otros. Todos estos trabajos los hemos podido rastrear en nuestra configuración de una arqueología de las emociones con talante tomista en el documento titulado *Bibliographia Thomistica* (Alarcón, s. f.).

Con la anterior base epistemológica y de referencia teórica, se buscó identificar las contribuciones tomistas en torno a las emociones y a la pedagogía de las emociones. Esto último siempre desde componentes éticos y políticos que permitan establecer clarificaciones sobre el

vínculo de las emociones en los procesos educativos y formativos, y en la generación y comprensión de conocimientos (Orozco y Pineda, 2020).

Emociones y comportamiento humano

Siguiendo a Aristóteles (2010), los seres son compuestos por actos y potencias; estas últimas son las que viabilizan la ejecución de los primeros. Las potencias que caracterizan al ser humano se relacionan con los actos necesarios a la vida racional, volitiva y consciente de sí misma. En este sentido, vemos que cada potencia posee una condición particular. Para Tomás de Aquino, siguiendo a Pieper (1991), el ser humano posee cinco potencias: las intelectivas, las apetitivas, las sensitivas, las vegetativas y las locomotoras (Lobato, 1994). En nuestro estudio, consideraremos las potencias apetitivas para establecer una relación con las emociones, pero antes conviene comprender lo que es el ciclo de vida para el pensamiento tomista.

Entonces, siguiendo a Brennan (1960), el ciclo de vida de los seres humanos empieza cuando las potencias o facultades con que son dotados los empujan a conocer y a descubrir la realidad que los circunda; de allí, propenderán a aquello que se les apetezca más conveniente y lograrán obtener lo que desean y evitar lo que rechazan. Para el pensamiento tomista, este es un proceso de orden cognoscitivo; aquí el ser humano usa sus sentidos externos (vista, olfato, gusto, oído y tacto), los cuales captan la información del objeto y lo presentan a los sentidos internos (sentido común, imaginación, memoria y cogitativa), que convierten la información del objeto en una imagen, de la cual el intelecto extrapola las singularidades y construye una idea abstracta. Seguido, el intelecto retorna a la imagen mental para considerar las características peculiares del objeto, con lo que obtiene el conocimiento de su singularidad (Rodríguez, 1993).

En este punto, las potencias apetitivas, tanto las naturales como las sensitivas y las racionales, llevan al ser humano a desear o a rechazar el objeto, ya sea desde su singularidad o desde su idea abstracta. Allí, la potencia locomotora induce al ser humano a moverse y a actuar en coherencia con su entendimiento, con sus apetitos sensitivos y con su voluntad. Ese proceso, aparentemente complejo, no es

más que el ejercicio diario del vivir; el conocer está ligado a la experiencia humana, acercarse a lo deseado y rechazar lo nocivo.

Siguiendo a Fernández (2004), es de anotar que las potencias apetitivas son las que ponen en movimiento las pasiones humanas; proveen al ser humano la capacidad de amar o de odiar, de desear o rechazar, para que así pueda actuar en plena consecuencia de la belleza de sus actos (Maurer, 1990). Las potencias apetitivas se ensamblan en el ciclo de la vida del ser humano como el eslabón que une las facultades cognoscitivas a las ejecutivas. Su papel es, por lo tanto, esencial; sin ellas, de nada nos serviría conocer la realidad, no se nos permitiría discernir entre el beneficio y el daño de los actos, no podríamos reflexionar o contemplar nuestra vida. Permaneceríamos impasibles e inactivos ante la realidad, seríamos como los minerales y los vegetales. Lo anterior se puede comprender desde la distinción que Tomás de Aquino (2001) hace entre los tres géneros de potencias apetitivas: lo natural, lo sensitivo y lo racional. El apetito natural en el ser humano está ligado a su vida vegetativa; las potencias apetitivas sensitivas lo están a su vida animal; y el apetito racional, también llamado de voluntad o potencia volitiva, es propio al ser humano y al angélico.

En este sentido, siguiendo a Brennan (1969), apetito u *orexis* significa la propensión motivada por un deseo hacia algo. Para el caso del apetito natural, tal propensión es suscitada por la potencia vegetativa, la cual genera en el ser humano su capacidad de nutrirse, desenvolverse y reproducirse. Cuando la *orexis* es generada por los sentidos externos e internos, posibilita la acción del apetito sensitivo. Mientras que el apetito racional es activado por el intelecto y propenderá a coordinar las acciones de los otros dos apetitos. La finalidad de la potencia apetitiva es la pertenencia física del objeto; la de las potencias cognoscitivas es su posesión por el conocimiento. Este, sin embargo, asume el papel determinante sobre aquella, pues, como enseña Tomás de Aquino: “El apetito sensitivo, de hecho, puede ser movido naturalmente no solo por la estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, que la razón universal dirige; más aún, por la imaginación y los sentidos”² (2001).

2 *Suma Teológica*, I. q.81, a.3, r.a obj.2

Ahora, es necesario aclarar que existen dos tipos de apetito sensitivo: el concupiscible y el irascible. El primero propende a la obtención de bienes necesarios para la subsistencia del ser humano; el segundo busca bienes difíciles de poseer o rechaza males difíciles de evitar. Cualquiera de estos dos apetitos es generado por la conexión de la acción previa de los sentidos (internos y externos) con la de la potencia estimativa (en el animal) o cogitativa (en el ser humano), que es el sentido interno que le confiere la noción de utilidad o nocividad del objeto.

Según Tomás de Aquino (1989), los actos propiciados por el apetito sensitivo son pasiones. El Doctor Angélico las define como: “La actividad del apetito sensible que resulta del conocimiento y que se caracteriza por las alteraciones corporales que produce”³ (Aquino, 1989). Antes de continuar, se hace necesario comprender que la pasión para Tomás de Aquino difiere del significado actual del concepto, el cual está más relacionado con sufrimiento o dolor. Dado lo anterior, “pasión” viene del latín *passio* e indica las modificaciones orgánicas, aquello por lo que pasa o sufre la persona sometida a una emoción, es decir, lo que consideramos hoy como emociones o sentimientos. De esta manera, siguiendo a Brennan (1969), podemos argumentar que los sentimientos se asemejarían a las pasiones que producen menos alteraciones corporales, como algunas del apetito concupiscible, y las emociones, a su vez, corresponderían a las pasiones que producen alteraciones más intensas, como las del apetito irascible y algunas otras del concupiscible.

Entonces, hablar de *emociones* es hablar de las pasiones. Sin embargo, esta asociación no puede ser tan simple; por tanto, implica una previa conceptualización y claridad sobre el concepto de pasiones abordado por diferentes pensadores tomistas. Collin (1949) y Mercier (1942) hacen uso de la expresión *afectos* para referirse a las pasiones. Mercier subraya que la expresión parece originaria en san Agustín: “Los movimientos del alma que los griegos llaman *páthe* son designados por los latinos frecuentemente como afecciones o afectos; algunos traducen de manera más expresiva diciendo pasiones” (1942,

3 *Suma Teológica*, I-II, q.22

p. 275). Aquí comprendemos los afectos como sensopercepciones o *sentires* que están mediados por una sensación táctil en la que el ser humano produce alteraciones fisiológicas relacionadas con sus apetitos; de ahí, incluso, la asociación del término *corazón* con las emociones. En este sentido, Aristóteles afirmaba que todas las emociones que se generan en el alma producen movimiento:

De cualquier modo, sería más razonable preguntarse si el alma se mueve a la vista de los siguientes hechos: solemos decir que el alma se entristece y se alegra, se envalentona y se atemoriza y también que se encoleriza, siente y discurre; ahora bien, todas estas cosas parecen ser movimientos, luego cabría concluir que el alma se mueve. (Aristóteles, 2010, p. 57)

Tomás de Aquino continúa en esta misma reflexión diciendo que esto no se sigue necesariamente, porque por más que los seres humanos se entristezcan, se alegren o discutan, cada una de estas afectaciones consiste en ser movido, movimiento que es producido por el alma. Concluye que es el hombre, en función del alma, el que siente todos estos padecimientos, y por ello afirma que el corazón es un “instrumento de las pasiones del alma”⁴ (De Aquino, 2001).

En esta línea, el *sentir* se comprende como el lugar corporal donde se ubica una pasión o emoción. El sentir es entendido desde la sensopercepción y está relacionado con la potencia y el conocimiento sensitivo, a diferencia del sentimiento que es producto de un apetitivo que presupone conocimiento. Entonces, vemos cómo para el tomismo existe una relación directa entre sentir y sentimiento, configurando el sentimiento afectivo que incluye una sensación táctil propioceptiva provocada por sus apetitos.

Aquí se comprende que para el tomismo y para la *pedagogía de las emociones* toda acción humana está impulsada por emociones, las cuales se entienden como afectaciones humanas surgidas de experiencias individuales y colectivas (Quintero y Mateus, 2014); a su vez, las prácticas morales y políticas están implicadas en las emociones,

4 *Suma Teológica*, I-II. q.48

contribuyen al desarrollo de virtudes y se articulan como herramienta para llegar a la verdad, a través de la naturaleza de los sentidos y el intelecto como elementos constitutivos de la educación, las humanidades y la formación integral (Quintero y Sánchez, 2016).

Clasificación tomista de las pasiones y su incidencia en la pedagogía de las emociones en la educación superior

Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica* (2001), fundamenta su clasificación de las pasiones en la naturaleza del estímulo que da origen al apetito y en la forma como este apetito reacciona al estímulo. En este sentido, para Brennan (1969), siguiendo a Tomás de Aquino, los seres humanos presentan once tipos de pasiones que son el resultado de la interacción de un estímulo específico con la forma como reacciona el apetito estimulado, como puede verse en la tabla 1.

La *pedagogía de las emociones* centra su propósito en la formación integral del cuidado, y sostiene sus postulados en la comprensión de las emociones como actos proclives o declives a sus actuares en sociedad. Por ende, en su fin natural, la *pedagogía de las emociones* persigue un acto educativo de esencia verdadero, virtuoso, prudente, comunicativo y transformador. Esto permite la vinculación indisoluble entre emociones y posturas éticas, espirituales, cognitivas, afectivas, comunicativas, estéticas, corporales, políticas y ecológicas. Para esto, la *pedagogía de las emociones* en el espectro de la educación superior universitaria se centra en el cultivo de la sensibilidad humana, en el desarrollo socioafectivo personal y comunitario; es decir, en una formación trascendente que permita a los estudiantes y profesores edificarse como más dignos y humanos. La *pedagogía de las emociones* surge de lo sensible y para lo sensible, separada del pragmatismo y del utilitarismo, y centrada en la alteridad, la corporeidad, la caridad y la compasión.

Lo anterior puede ser entendido como una educación que cultiva las virtudes; en ella, la libertad es entendida como la felicidad, la plenitud, la acción prudencial que posibilita la acción y transformación

Tabla 1. Clasificación tomista de las pasiones

Relaciones tranquilas concupiscibles	Estímulo favorable bueno	1. Amor: producido por objeto bueno	¿Qué educar en la educación superior? Virtudes morales que se empeñan en descubrir lo bueno Virtudes intelectuales que buscan la verdad Virtudes intelectuales prácticas que a través de la estética y la responsabilidad piensan un acto prudencial
		2. Deseo: inclinación afectiva al bien	
		3. Alegría: posesión afectiva del bien	
	Estímulo desfavorable malo	4. Odio: displacer producido por objeto malo	
		5. Aversión: repulsiva afectiva del mal	
		6. Tristeza: posesión afectiva del mal	
Relaciones de emergencia (irascibles)	Estímulo favorable de difícil obtención	7. Esperanza: inclinación afectiva a un bien obtenible (arduo)	
		8. Desespero: inclinación afectiva a un bien difícil	
	Estímulo desfavorable difícil de evitar	9. Audacia: conciencia afectiva de un mal del cual se puede huir	
		10. Miedo: conciencia afectiva de un mal del cual no se puede huir	
		11. Ira: posesión afectiva de un mal difícil	

Fuente: Elaboración propia.

desde el binomio de la emocionalidad y la racionalidad, que propende a educar partiendo de los principios de virtud, libertad, madurez, humanismo, verdad, bondad y prudencia, coordinados todos con el amor. Según Tomás de Aquino, se unen la inteligencia y el amor para

educar en la verdad, porque ella (la verdad) nos hace libres. El amor es una emoción que da objetividad al intelecto (García y Pineda, 2021).

De ese modo, entre los actos del apetito concupiscible se ubica el amor, generado a partir de un estímulo favorable que produce una reacción de placer. El deseo se da cuando el mismo tipo de estímulo produce una inclinación afectiva para el bien que le es presentado; mientras que el odio se da cuando un estímulo desfavorable provoca un desplacer. Lo mismo sucede con los actos del apetito irascible; por ejemplo, un estímulo favorable de difícil obtención, pero con una tendencia afectiva para el trabajo arduo, genera la esperanza. En cambio, cuando un estímulo desfavorable de difícil evasión produjese la emoción correspondiente a la conciencia de un mal del cual no se puede huir, podría generar miedo.

En este sentido, cabe anotar que según Tomás de Aquino a cada pasión positiva le corresponde una pasión negativa (amor-odio, deseo-aversión, esperanza-desespero, etc.). La única excepción está en el caso de la ira, ya que esta se origina a partir de la posesión afectiva de un mal difícil de evitar, y no existiría una emoción correspondiente generada de la posesión afectiva de un bien arduo; una vez dada la posesión del bien, sea ardua o no, ya provoca de sí la alegría o el gozo.

Así mismo, no existe pasión en el alma de la persona que no esté generada por algún tipo de amor; la razón de eso, según santo Tomás⁵ (2001), es que toda pasión involucra un movimiento hacia un objeto. Y esto proviene de una costumbre o una cierta tendencia que poseen las pasiones a buscar la naturaleza del amor (Pasnau, 2002). Así mismo, Tomás de Aquino (2001) afirma que es imposible que una pasión sea universalmente causa de todo amor, y puede suceder, entre tanto, que otra pasión sea causa de un determinado amor, así como un bien es causa de otro. En términos generales, las pasiones son subsidiarias y corresponsables de otras pasiones; manifiestan su valía en cuanto se logran interrelacionar en busca de un bien común.

En esta línea, Tomás de Aquino⁶ (2001) demostrará que, aunque el deseo pueda, en apariencia, ser el primer movimiento en relación

5 *Suma Teológica*, I-II, q.27, a.4

6 *Suma Teológica*, I-II, q.27, a.4

con un objeto reconocido como bueno, tal deseo presupone el amor al objeto, pues nadie desea aquello que no ama, aunque el deseo de un ser pueda ser causa de que se ame a otro ser.

En otras palabras, la primacía del amor sobre las demás pasiones se verifica por el hecho de que, en el ciclo de la vida consciente, el amor es el primero en ser movilizado después de que el proceso cognitivo estimula el apetito: cuando el individuo percibe que algo le conviene, lo ama. Al percibir que no le conviene, porque ama el bien opuesto, rechaza el objeto en cuestión. Ese amor, u odio suscitado en contraposición a él, es el que desencadenará las demás pasiones.

En este punto, comprendemos la contribución del tomismo a una denominada *pedagogía de las emociones*, la cual está centrada en el amor como emoción generativa y movilizante de procesos cognitivos sustentados en la alteridad y la corporeidad. Es decir, el amor como emoción posibilita un proceso cognitivo que a su vez se sustenta en el deseo de bien y de solidaridad (sentimiento), y en una movilización propia de la persona, de un actuar encaminado (sentir). El amor es entendido en la *pedagogía de las emociones* como motor inicial de influencia de la persona en sus decisiones y en su manera de actuar. El amor moviliza, permite, genera preocupaciones a la persona, de tal manera que la lleva a una autodeterminación, a una identificación ontológica consigo misma y con aquello que ama, y la motiva a actuar de determinada manera (Cruz, 2001).

En la *pedagogía de las emociones* y en el pensamiento tomista, se reafirma la primacía de la persona en el proceso de aprendizaje. En ambas la voluntad, el espíritu, el intelecto y el cuerpo son categorías esenciales de los aprendizajes; estas categorías hacen parte de la formación integral, de la formación de la libertad y de las virtudes como fundamentos de cualquier proyecto educativo personal o colectivo que se emprenda, tal y como se puede evidenciar en las afirmaciones de Martínez:

Para Santo Tomás, educar es, en cierta medida, ayudar a ser [...]. En Santo Tomás encontramos una pedagogía perenne al estar fundamentada sobre roca, esto es sobre saber acerca del hombre, de su fin, de sus necesidades. Y si es perenne, también puede iluminar hoy el quehacer educativo. (2003, pp. 5 y 11)

La *pedagogía de las emociones* concentra sus esfuerzos en el reconocimiento de emociones proclives y declives a la educación como acto político, entendiendo que las emociones posibilitan enseñanzas y aprendizajes para el ser, el conocimiento y la búsqueda de la verdad y el bien; esto coincide con las premisas de educación virtuosa propuestas por Tomás de Aquino en cuanto a la búsqueda de la verdad y el bien. Por tal razón, la *pedagogía de las emociones* es una alternativa de formación integral emancipadora dado que permite constantes interacciones y relaciones consigo mismo, con el otro y con lo otro como debate desde las diferencias en pro de descubrir la verdad.

Tomás de Aquino (2001) señalaba que el respeto a la dignidad de la persona es la característica primordial del acto educativo; por eso, resulta pertinente discutir sobre las intenciones morales, las mentalidades políticas y los horizontes culturales del acto educativo. El tomismo permite que la *pedagogía de las emociones* centre la preocupación nuevamente en la persona como actor temporal que, a través de sus emociones, pretende existir en un mundo que rebasa los límites de lo físico y lo material, y que desde su dignidad, su virtud y su bondad, logra convivir y pervivir en una realidad con tendencias de consumo y con preocupaciones más cercanas al inmediatismo que a la trascendencia.

En Tomás de Aquino (2001), la educación le permite a la persona un despliegue, si se permite, una amplitud de desarrollo en la dinámica procreativa (óptica), en la dinámica de subsistencia (nutricional) y en la dinámica disciplinar, racional, cognitiva (instructiva). Entonces, la educación de la persona es una constante educación de sus virtudes, es una educación que perfecciona sus esencias diferenciadoras, sus emociones. En este sentido, Millán-Puelles (1989) puntualiza que la educación en su sentido pleno posee tres elementos:

- Implica una perfección que parte del cuerpo y culmina en su espíritu.
- Implica una integralidad humana.
- Implica una dualidad de desarrollo y perfección física y espiritual.

De tal forma, como lo ha de afirmar Restrepo (2017), educar implica una integralidad por medio de la combinación del hacer (Yo), el obrar (alteridad), la comprensión (cognición) y la comunicación

(trascendencia) para culminar en una acción prudencial (emoción). Lo anterior desde la *pedagogía de las emociones* se entiende como un dinamismo emocional generado en la conciencia del ser, del cuerpo y de la comunidad como pasiones que permiten la movilización al hacer y al trascender. Vernaux sustenta esto desde la concepción tomista al afirmar que “las pasiones son generadas en la conciencia” (1969, p. 81).

Ahora, tanto para el tomismo como para la *pedagogía de las emociones* el primer movimiento que se presenta en este dinamismo emocional es precisamente el *amor*. Pero no cualquier amor, sino un amor intencional, un amor con movimiento, un amor por el bien y por la verdad que se desencadena en acciones políticas prudentiales. Pues el amor es el propulsor de la conciencia, del acto y de la reflexión hacia la búsqueda de la verdad y el bien. Entonces, todo aquello que obstaculice alcanzar este fin se presenta como un mal y suscita al odio. Así, el constante alcanzar el bien y la verdad se convierte en un deseo y la presencia de obstáculos, en una aversión. La postura del fin del bien y la verdad en otras realidades presupone la esperanza y la ausencia de este fin en dichas realidades produce el desespero.

Siguiendo con el dinamismo emocional, la emergencia suscitada por la esperanza genera la audacia y el movimiento constante hacia el desespero posibilita la cólera o la ira. Al final, la consecución del bien y la verdad produce deleite y alegría, y la no consecución de estos, frustración y tristeza. En tanto que la alegría de alcanzar el fin genera posesión y gozo, el no alcanzarlo genera miedo: “Así el odio se funda en el amor, porque una cosa no aparece como un mal a no ser relacionada con un bien que es amado. Si no tendemos hacia un bien, no encontraremos ningún obstáculo en su ruta” (Vernaux, 1969, p. 82).

Así, en el entendido de que todo el desencadenamiento emocional proviene del amor, la clave de la *pedagogía de las emociones* desde las contribuciones tomistas consiste, por lo tanto, en el manejo adecuado de la pasión-amor en los procesos educativos. Se sustenta lo anterior desde Beuchot: “¿Cuál es para Santo Tomás la finalidad del magisterio? Es lograr la perfección del ‘hombre total’, del hombre íntegro, del hombre en todo el organismo corporal y espiritual, en todas sus potencialidades y virtudes” (2004, p. 231).

Para continuar con la identificación de las contribuciones tomistas a una *pedagogía de las emociones*, podemos situarnos nuevamente en Tomás de Aquino por cuanto afirmaba que la educación tendría que permitir el desenvolvimiento de todas las posibilidades de acción virtuosa de la persona. En este sentido, la *pedagogía de las emociones* tendría que ser esencialmente un proceso de formación de virtudes de la persona, y fomentar la reflexión sobre las emociones políticas como eje de procesos educativos desde las perspectivas de lo moral-práctico, lo intelectual-teórico y lo espiritual-ético, con el fin de procurar un constante crecimiento y perfeccionamiento de la persona desde sí misma, desde lo otro, desde la comunidad y los otros, y desde lo ético de sus acciones en la cotidianidad.

El hecho de establecer estas perspectivas como ejes del proceso educativo permite entender la educación como un proceso de carácter antropológico, centrado en la persona, la comunidad y la colectividad. Una pedagogía perenne basada en la integralidad de la persona, en la prevalencia de lo ético, en la comprensión crítica de la realidad política; una formación prudencial para el acuerdo y el acto; una enseñanza de liderazgo, la proposición y la responsabilidad. Todas estas como pilares formativos que a partir del humanismo y el reconocimiento de las emociones brinde una pedagogía de conciencia histórica para la dignidad y la libertad de la persona en un territorio en construcción bajo anhelos de justicia y paz:

Por eso, para Tomás de Aquino, educación es e-duce, es decir, sacar de dentro, conducción del ser hacia el mismo ser que se complementa con la *inspectio*, con la mirada atenta a lo que se educa y al que se educa. La educación es la potencia que permite que el descubrir (contemplación) logre pasar al conocimiento (acción). (García y Pineda, 2021, p. 327)

Conclusiones

Una *pedagogía de las emociones* no abarca exclusivamente un reconocimiento de emociones, sino que pretende su relacionamiento con la educación de la persona en su hacer (yo), la educación de la persona

en su obrar (alteridad), la educación de la persona en su compromiso (cognición) y con la educación de la persona desde su acto de comunicar (trascendencia). Esta situación se refiere a la dimensión pedagógica de la persona y a la relación que establece consigo misma y con el otro; en dichas relaciones surgen pasiones, gustos, deseos y placeres, algunos expresados desde la sensibilidad estética de la existencia.

Para la *pedagogía de las emociones*, los sentimientos morales y las emociones políticas se configuran y se comprenden como potencias que hacen posible hacerse cargo del otro y de lo otro; el amor se configura como hospitalidad, como cuidado. La *pedagogía de las emociones* recoge como contribución del tomismo el principio de que la educación es perfección de la persona, es búsqueda y formación de virtudes, es camino para elaborar el bien y para educar la voluntad y la libertad de la decisión propia:

El obrar humano es virtuoso cuando construye relaciones justas en su sociedad. Tales relaciones justas, en el bienestar de todos, hacen posible la aspiración humana a la felicidad. Así, podemos indicar que la educación es también una actividad que procura la plenitud humana en la vivencia personal y comunitaria de la felicidad. (Reyes, 2016. p. 61)

Según el tomismo y la *pedagogía de las emociones*, la diversidad, la alteridad y la corporeidad se convierten en ejes esenciales para desplegar prácticas basadas en el reconocimiento y la celebración de las diferencias de los otros. Esta posibilidad logra que en el acto educativo emerja la solidaridad como referente de lo colectivo; la solidaridad surge de una formación política que reconozca la configuración de normas y valores para la convivencia. Este *estar juntos* no es posible sin la potencia de la corporeidad, referida al sentir expresado por Tomás de Aquino. Para la *pedagogía de las emociones*, el cuerpo es el lugar, el territorio, donde y desde donde se evidencia la relación con el yo, con la alteridad, la cognición y la trascendencia.

Rescatar el papel de las emociones en la educación superior es un modo, quizás el único, de contrarrestar la desmotivación hacia estudios técnicos y pragmáticos, ya que es imperativa una educación que proporcione las bases necesarias para el conocimiento del bien y

que proceda a una movilización y acción en consecuencia. La *pedagogía de las emociones* permite a los estudiantes hacerse partícipes y miembros de una misma humanidad. Precisamente, el culto de un humanismo, una unión entre razón y emoción, propende al tomismo y a la *pedagogía de las emociones*.

Finalmente, las contribuciones tomistas a una *pedagogía de las emociones* parten de entender la educación como un bien común, como un proceso que busca condiciones de vida justas y bondadosas. Para esto, es necesario que el proceso educativo se revista de reflexividad a la realidad, con el fin de advertir reclamos de justicia y dignidad, de compasión y compensación, que permitan la superación de actos de menosprecio, humillación y agravio moral.

Tomás de Aquino comprendió la importancia que tienen las emociones en la persona y realizó una magnífica caracterización de las pasiones, la cual permite a la *pedagogía de las emociones* expresar y entender el componente educativo como unidad antropológica de la persona. Si bien esta puede ser la contribución más notable del tomismo en la fundamentación de la *pedagogía de las emociones*, aún queda un campo por analizar y tiene que ver con la relación entre emociones, territorio y actuar personal. Esta es una tarea pendiente, como muchas otras que el pensamiento tomista nos entrega, especialmente al seguir conceptualizando la llamada *pedagogía de las emociones*.

Referencias

- Alarcón, E. (s. f). *Bibliographia Thomistica*. <https://cutt.ly/6E6SxQn>
- Aristóteles. (2010). *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*. Gredos.
- Beauchot, M. (2004). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. San Esteban Editorial.
- Bengoetxea, J. Z. (1925). *Los rasgos fundamentales de la psicología tomista*. Editorial Bless.
- Brennan, R. E. (1960). *Psicología tomista* (E. Villacorta Saiz, O.P., trad.; Rev. José Fernández Cajigal, O.P., ed.). Científico Médica.
- Brennan, R. E. (1969). *Psicología general* (A. Linares Maza, trad.; 2.^a ed.). Morata.

- Collin, H. (1949). *Manuel de philosophie thomiste. Vol. II. Psychologie* (Robert Terribilini, ed.). Pierre Téqui.
- Cruz, J. C. (2001). Ontología del alma humana. En S. T. de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma* (E. Téllez Maqueo, trad.; 2.ª ed.). Ediciones Universidad de Navarra.
- De Aquino, S. T. (1989). *Suma de Teología. Tomo II*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Aquino, S. T. (2001). *Suma de Teología. Tomo I*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fernández Manzanedo, F. M. (2004). *Las pasiones según Santo Tomás*. San Esteban Editorial.
- Gallo, L. (2009). El Cuerpo en la educación da qué pensar: perspectivas hacia una educación corporal. *Estudios Pedagógicos*, 2(35), 231-242.
- García, R. y Pineda, É. (2021). La educación desde la perspectiva de Tomás de Aquino en el contexto de la cibercultura. *Hallazgos*, 18(35), 319-339. <https://doi.org/10.15332/2422409X.5497>
- Kretzmann, N. (2002). *The metaphysics of Theism: Aquinas's natural theology in 'Summa contra Gentiles I'*. Oxford University Press.
- Lobato, A. (1994). *El hombre en cuerpo y alma*. Edicep.
- Maritain, J. (1923). *Eléments de philosophie II* (4.ª ed.). Pierre Téqui.
- Maritain, J. (1945). *Le Docteur Angélique*. Rio de Janeiro: Atlântica.
- Maritain, J. (1947). *De Bergson à Thomas d'Aquin: essais de métaphysique et de morale*. Paul Hartmann.
- Maritain, J. (1958). *St. Thomas Aquinas* (Peter O'Reilly y Joseph W. Evans, trads.). Meridian.
- Martínez, E. (2003). *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Fundación Universitaria Española.
- Maurer, A. A. (1990). *About beauty: A thomistic interpretation*. University of St. Thomas Press.
- Menezes, P G. (2000). *O conhecimento afetivo em Santo Tomás*. Loyola.
- Mercier, D. J. (1942). *Curso de filosofía-psicología*. Anaconda.
- Millán-Puelles, A. (1989). *La formación de la personalidad humana*. Rialp.

- Mondin, B. (2002). *Grandeza e atualidade de São Tomás de Aquino* (A. Angonese, trad.). Edusc.
- Orozco Pineda, P. A. y Pineda Martínez, E. O. (2020). Geopolítica de las emociones en prácticas educativas de territorios de posconflicto. Estudio comparativo entre México, Guatemala y Colombia. *Campos en Ciencias Sociales*, 8(2), 369-398. <https://doi.org/10.15332/25006681/6023>
- Pasnau, R. (2002). *Thomas Aquinas on human nature*. Cambridge University Press.
- Pieper, J. (1991). *Guide to Thomas Aquinas* (R. Winston y C. Winston, trads.). Ignatius Press.
- Quintero Mejía, M. y Mateus Malaver, J. (2014). Sentimientos morales y políticos en la formación ciudadana en Colombia: atributos y estigmas. *Folios*, (39). <https://doi.org/10.17227/01234870.39folios137.147>
- Quintero Mejía, M. y Sánchez Espitia, K. J. (2016). Emociones morales y políticas en el paradigma del mal: el (no) lugar de la infancia. *Investigación y Desarrollo*, 2(24). <http://dx.doi.org/10.14482/indes.24.2.8898>
- Restrepo, J. A. (2017). *La acción humana en perspectiva prudencial, valor y alcance para la educación superior*. Ediciones USTA.
- Reyes Calderón, J. R. (2016). Educación integral en Santo Tomás de Aquino. *Albertus Magnus*, 7(1), 53-67. <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2016.0001.03>
- Rodríguez, V. (1993). *Los sentidos internos*. Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Vernaux, R. (1969). *Filosofia do homem* (Cristiano Maia y Roque de Aniz, trads.). Duas Cidades.

Parte III

Diálogos contemporáneos con Tomás de Aquino

Actualidad de santo Tomás frente a las nuevas corrientes filosóficas

MAURICIO BEUCHOT

En este trabajo, me gustaría explorar la vigencia de la filosofía tomista, el pensamiento de santo Tomás, pues a pesar de ser medieval, tiene principios y tesis que conservan actualidad. Lo veremos en las dos principales corrientes: la filosofía analítica y la filosofía posmoderna.

Frente a la filosofía analítica: el tomismo analítico

Una corriente de pensamiento importante en la actualidad ha sido la filosofía analítica, de corte anglosajón, muy atenta al análisis conceptual y lingüístico. Ha florecido en países de habla inglesa y alemana, pero se ha extendido a la mayoría de los países europeos y latinoamericanos. Más que una doctrina, ha constituido un estilo de pensar, un método de hacer filosofía, que usa mucho de la semiótica y la lógica formal. Por eso, ha podido incorporar otras escuelas o tradiciones, como la tomista, con lo cual se ha conformado el llamado “tomismo analítico”. Es decir, se trata de pensadores que siguen a santo Tomás de Aquino y lo reinterpretan con las herramientas (lógica y semántica)

de la moderna filosofía analítica. Ha sido un movimiento muy interesante y fecundo. De hecho, se trata de un tomismo analítico que se verá, como espero, al paso de mis comentarios.

Para apreciar ese tomismo analítico y al mismo tiempo ver la actualidad que conserva santo Tomás, señalaré a continuación algunos puntos concretos en los que el Aquinate ha mostrado una singular presencia en discusiones filosóficas recientes, específicamente en la filosofía analítica. De tal modo, tiene sentido el que se haya hablado de un tomismo analítico, en el que suelen ubicarse autores como E. Anscombe, P. Geach, A. Kenny, I. M. Bochenski, M. Krapiec, D. Dubarle, S. Breton, J. F. Ross, W. Redmond, J. Haldane, F. Inciarte, A. Llano, C. I. Massini y otros¹. Este tomismo analítico sigue cultivándose².

El tomismo analítico y la filosofía del lenguaje

Ya el propio Aquinate ha sido reconocido como un excelente filósofo del lenguaje, que en muchas de sus investigaciones acudía al análisis lingüístico para llegar a tesis metafísicas, por ejemplo, en el caso de la substancia y en otros puntos más de su filosofía, como lo ha señalado Lucien Martinelli desde hace tiempo (1963, p. 48).

Pero, de hecho, en la actualidad se ha visto que el tomismo ha tenido mucha presencia en la filosofía del lenguaje. Se lo ha reconocido por tesis que aun hoy persisten. No solo eso. Ha habido toda una corriente de tomistas que han usado el análisis lingüístico; es el tomismo analítico o tomismo wittgensteiniano (Pouivet¹⁹⁹⁷, p. 79). Muchos de los elementos de la filosofía del lenguaje de Tomás casan con los de la filosofía analítica del lenguaje, y pueden aportarle cosas, así como recibir cosas de él. Algunos de los representantes de esta corriente han sido E. Anscombe, P. Geach, A. Kenny, J. Haldane y el autor de estas líneas (Castro, 2000, p. 156.).

En filosofía del lenguaje, Geach ha hecho una comparación de Tomás con Frege y ha mostrado cómo coinciden en varias cosas. La noción de signo tiene dos aspectos: sentido y referencia (Frege) y sig-

1 Ver el número dedicado al “analytical thomism” en la revista *The Monist*, 80/4 (1997). Ver también Castro (2000, p. 151).

2 Es lo que he tratado de hacer en varias de mis obras; ver Conde (2004, p. 379).

nificación y suposición (Tomás), que son ampliamente coincidentes (aunque no en su estatus ontológico, pues para Frege los sentidos son una especie de ideas platónicas y para Tomás son conceptos mentales). También, hace ver Geach que Tomás coincide con Wittgenstein en la idea de que el lenguaje es público, no privado; tiene carácter social y no individual. Aunque Tomás habla de un lenguaje de conceptos, Geach muestra cómo no está reñido con la idea de que no hay lenguaje privado; en efecto, existe la disposición para hacer público lo que pensamos, por la expresión; y su adquisición no es meramente ostensiva o abstractiva, sino que se da en las relaciones comunitarias (Geach, 1971, p. 72).

Así mismo, Tomás tiene una estructura enunciativa de sujeto y predicado (SP) y no de sujeto, cópula y predicado (S es P); es decir, coincide con Frege, a diferencia de Ockham y otros, que incluyen la cópula. Es una idea muy cercana a la de función, ya que el sujeto es el argumento y el predicado es el functor (Geach, 1968, p. 16). Y, además, la cuantificación es parecida, ya que para Tomás, al igual que para Frege, el cuantificador está por la parte del predicado, y no de la del sujeto; esto es, resalta su carácter de functor respecto a la función proposicional o enunciativa (Geach, 1970a, p. 171). La doctrina general de la semántica de los nombres propios, así como la de los nombres comunes, coincide con la de Frege. Los nombres propios son los sujetos por excelencia y los comunes son los predicados por excelencia (Beuchot, 1986, p. 44). Igualmente, Geach hace ver cómo en ciertos casos (cuando el sujeto es individual o nombre propio) la existencia puede ser predicado lógico y no solo gramatical, esto es, un predicado válido³. Así mismo, en cuanto a la semántica de la lógica modal, Geach (1972, p. 174) defiende la modalidad *de re*, concretamente la de necesidad, que conduce a esencias; esto es, defiende el esencialismo aristotélico-tomista como interpretación semántica u ontosemántica de la lógica modal.

Esto se vio en un eminente tomista medieval, el dominico san Vicente Ferrer, que se anticipó a la idea de C. S. Peirce de signos tipo (*type*) y signos réplica (*token*), con su idea de una suposición material

3 P. T. Geach, "Form and Existence". Ver Geach (1970a, p. 42).

simple y también discreta o distribuida, es decir, cuantificada. De modo que el signo tipo “libro” designará a todos los signos que tengan esa forma, mientras que este uso de “libro” es solo una réplica suya que si borramos, no hace desaparecer al otro. Y, asimismo, Ferrer no solo se anticipa a Frege en su esquema de sujeto y predicado, con el cuantificador del lado del predicado, sino que además se anticipa a la noción de Quine de que el sujeto es un signo saturado, mientras que al predicado le falta saturación, y, por lo mismo, se anticipa a la idea de Strawson de la asimetría entre sujetos y predicados.

Como se ve, la semántica tomista (o filosofía del lenguaje) es altamente compatible con la semántica o filosofía del lenguaje de ciertos sectores de la filosofía analítica, y, por cierto, de los más clásicos y extendidos, como la semántica de Frege y los principales aspectos de la de Wittgenstein, según lo ha mostrado Geach. Filósofos del lenguaje de la línea analítica, como Strawson, Chisholm y Armstrong, han hecho aprecio de las doctrinas del Aquinate en este campo (Conesa y Nubiola, 1999, p. 112).

El tomismo analítico y la lógica

La silogística era una axiomática, como lo mostró Lukasiewicz (1951, p. 58), pues los cuatro modos de la primera figura (Barbara, Celarent, Darii y Ferio) sirven como axiomas para los demás modos de la segunda y tercera figura, que se reducen a ellos de manera directa (por conversión proposicional) o indirecta (por reducción al absurdo). La lógica proposicional, de origen estoico, había sido desarrollada por los escolásticos medievales en sus tratados de las consecuencias. Así, encontramos en ellos algunas reglas que han sido atribuidas a lógicos posteriores, como las leyes de De Morgan y la ley de Peano (del factor), que eran conocidas por los escolásticos (Bochensky, 1995, pp. 71 y 85).

A pesar de que se ha negado esto, los escolásticos tenían la cuantificación no solo del sujeto, sino también la del predicado, o cuantificación múltiple⁴. Y aunque lo haya dicho Russell, tenían lógica de

4 Esta cuantificación múltiple puede rastrearse hasta los antiguos, ver Mignucci (1983, p. 11).

las relaciones, como lo indica Peirce, quien es considerado, junto con Schroeder, como uno de sus fundadores, y él mismo dice que solamente la desarrolló a partir de los escolásticos (Beuchot, 2002, p. 66). En el propio Tomás se han encontrado elementos más claros de esa lógica de relaciones (Malatesta, 1973a, pp. 65 y 173; 1974, p. 227).

En la lógica modal, que había sido muy elaborada por los escolásticos medievales, Tomás muestra un buen manejo, pero no tanto en su breve opúsculo sobre las proposiciones modales, que es más bien un trabajo de principiante, el cual toma en cuenta lo que se había trabajado en ello y la utilización de los conceptos de la lógica modal en sus obras mayores, filosófico-teológicas, como en la *Summa Theologiae* (Knuuttila, 1982, p. 342). De hecho, se ve a santo Tomás como uno de los filósofos más atentos a la lógica y más cuidadosos con su aplicación a la filosofía y a la teología. Fue un ejemplo de lo que el gran lógico polaco Bochenski, seguidor del Aquinate él mismo, quería para los tomistas, pero no siempre fue escuchado (Kaczynski, 2003, p. 9).

El tomismo analítico y la teoría del conocimiento

Ha habido también mucho aprovechamiento de la teoría del conocimiento tomista por parte de filósofos analíticos o replanteamientos por parte de tomistas analíticos. Por ejemplo, Wilfrid Sellars (1966, p. 41) ha estudiado la noción de especie, sobre todo de especie sensible, y ha hecho notar lo útil que sería en la epistemología actual. Roderick Chisholm (1966, p. 32) es un filósofo analítico que ha usado algunos conceptos de Aristóteles en sus disquisiciones epistemológicas. En cuanto a los tomistas analíticos, un claro ejemplo de construcción gnoseológica utilizando el tomismo es la obra del ya mencionado Peter Thomas Geach (1971, p. 32), que es un clásico de la filosofía analítica, sobre los actos de la mente. Por su parte, también Elizabeth Anscombe (1981a, p. 57) ha dejado interesantes aportaciones, desde la doctrina tomista, a la tradición analítica en cuanto a la misma presencia de los objetos y los hechos ante y en la mente. De modo igual, Anthony Kenny (1994, pp. 102-122) ha desarrollado, en esta

perspectiva, muchas tesis del Aquinate⁵. También, se han estudiado algunos aspectos del conocimiento necesario y su relación con el contingente, esto es, de lo *a priori* con lo *a posteriori* (Beuchot, 1982, p. 211; 1987).

El tomismo analítico y la metafísica

En el ámbito de la metafísica, se ha usado y revitalizado a santo Tomás en un ambiente de filosofía analítica. Milesław Krapiec (1963, p. 342) ha usado *ex professo* la semiótica y la lógica matemática para estructurar la metafísica. Y lo mismo ha hecho J. Kalinowski (1981, p. 184). Bochenski (1948, p. 474) y James Ross (1981, p. 58) han trabajado la analogía con lógica analítica. Roderick Chisholm (1976, p. 91) se ha replanteado el problema de la noción de persona en términos tomistas. Ernesto Sosa (1980) ha revisitado la causalidad. Fernando Inciarte Armiñán (1974, p. 98) ha comparado ciertos temas metafísicos tomistas con la analítica. Alejandro Llano (1984, p. 137) ha revisado el estatuto cognoscitivo de la metafísica a la luz de las teorías analíticas. Y el trabajo continúa⁶. Muchos temas de la metafísica tomista se muestran muy vivos y vigentes, llenos de contenido, a la luz de los nuevos métodos lógico-semánticos de la filosofía analítica, y, lo que es más importante, pueden inyectar a la propia filosofía analítica de nuevos contenidos y aportaciones.

El tomismo analítico y la filosofía de la mente

Tal vez la doctrina del Aquinate que ha tenido más aplicaciones en la actualidad es su filosofía de la mente, sobre todo en la filosofía analítica. Anthony Kenny (1993, p. 73) ha sido uno de sus más preclaros promotores. Su utilización de un tomismo analítico en filosofía de la mente ha servido para sacar, en seguimiento de Wittgenstein, del privatismo e internalismo cartesianos al publicismo y externalismo wittgensteinianos.

5 Para las doctrinas de Tomás sobre el *verbum*, el autor usa a Bernard Lonergan, famoso epistemólogo tomista reciente.

6 Puede verse Beuchot (1992, p. 59).

Muchas teorías o doctrinas tomistas, como aquellas sobre las disposiciones, hábitos y virtudes, así como aquellas sobre las pasiones, apetitos, intencionalidad, etc., han sido utilizadas con provecho por autores como el mencionado Kenny en los estudios de filosofía de la mente más recientes. Elizabeth Anscombe (1957, p. 39; 1981b, p. 3), empleando elementos tomistas, ha producido una obra clásica de la filosofía analítica, sobre el tema de la intencionalidad, que ha revolucionado la reflexión en torno a este concepto en la filosofía posterior. En cuanto al alma y sus potencias, se han beneficiado de doctrinas tomistas, por ejemplo, en trabajos de Kenny (1973, p. 46; 1989) y Geach (1971, p. 41; 1970b, p. 80).

El tomismo analítico, la moral y el derecho

También ha sido la filosofía analítica la que ha aprovechado muchas ideas y tesis del Aquinate en ética y filosofía del derecho. En ética, ha sido sobre todo Germain Grisez (1965, p. 168) el representante de un tomismo analítico, pero discutido por muchos; así se lo ve en algunas obras suyas. También Alan Donagan (1982, p. 642). Algo parecido han hecho Peter Geach (1993, p. 126) y Elizabeth Anscombe (1958, pp. 1-19).

En la filosofía del derecho, se ha destacado John Finnis, quien ha puesto varias tesis fundamentales del Aquinate en formulaciones de filosofía analítica, a tal punto que ha sido muy aceptado por ellos, claro que con sus naturales discusiones. Su libro *Aquinas* (Finnis, 1998, p. 38) es un ejemplo de tomismo analítico en ética y filosofía del derecho. Además, su libro *Natural law and natural rights* (Finnis, 1980, p. 121) ha sido un manifiesto del iusnaturalismo tomista en la más reciente iusfilosofía analítica. Utilizando los mismos términos de la discusión entre analíticos, ha sabido volver moneda corriente muchas tesis tomistas, y ha puesto en circulación un iusnaturalismo tomista planteado en nuevos modos. Es lo que han hecho otros tomistas analíticos, como Carlos I. Massini (1995) y otros (Beuchot, 1993, p. 15; 1996, p. 12; 1999, p. 17).

El tomismo analítico y la filosofía de la religión

En la actual filosofía analítica, se llama filosofía de la religión a lo que antes se llamó teología natural o teodicea. Más que ciencia de las religiones (un tanto como la filosofía de la religión de corte fenomenológico), se trata de un estudio muy filosófico acerca de Dios. En estos estudios de talante analítico, se han revitalizado muchas tesis de santo Tomás.

Peter Geach (1970b, p. 57), en *God and the soul*, ha usado varios conceptos tomistas de manera analítica. Lo mismo ha hecho Anthony Kenny, aunque en un tono más bien crítico, en *The five ways* (1969) y en *The god of the philosophers* (1986). Bochenski (2000) realizó, al final de su vida, una revisión lógica de las cinco vías tomistas. Yo mismo he tratado de reflexionar, desde la perspectiva analítica, acerca de la estructura lógico-semántica de la tercera vía tomista (Beuchot, 2000). Y también se han dado intentos de repensar globalmente los principales problemas de la teodicea, teología natural o filosofía de la religión, de índole tomista, en la línea de la filosofía analítica (Davies, 1987, p. 9).

Me parece muy relevante el aporte que ha hecho Sixto J. Castro (2012, p. 19) con su libro *Lógica de la creencia. Una filosofía (tomista) de la religión*. En él explora muchos caminos para concluir la existencia de Dios, de modo que quede argumentada y fundamentada filosóficamente. Sobre todo, se inspira en Richard Swinburne. Pero también aborda el lenguaje religioso y los atributos divinos.

Alguien que ha sido muy connotado en la filosofía de la religión tomista analítica es Walter Redmond. Ha escrito muchos textos, tanto de lógica como de teología natural, y sobresale un libro suyo en el que reúne los principales resultados de su investigación (Redmond, 2014, p. 11).

El tomismo frente a la filosofía posmoderna

A continuación, trataré de mostrar la vigencia y actualidad del tomismo, también en estos tiempos de tardomodernidad o posmodernidad. Uno creería que el pensamiento de santo Tomás, con lo medieval que es,

estaba ya periclitado, obsoleto. Pero no es así; ha servido para criticar la modernidad y para buscar caminos más promisorios en la filosofía.

Abordaré a Alasdair MacIntyre, connotado comunitarista que ha revitalizado la filosofía práctica de Aristóteles y santo Tomás, pues si en un principio de su cambio fue neoaristotélico, con toda justeza se le puede llamar ahora neotomista. Él ha dado a entender que la analogía del ente ha hecho al tomismo ser atento al ser y también a la diferencia, que congrega de alguna manera en la unidad, una unidad proporcional. Otro pensador ha sido Jean Luc Marion, célebre fenomenólogo y posmoderno, a quien admiró Derrida, y que ha hecho ver que santo Tomás no incurre en la ontoteología, gracias a la analogía. Y, dado que en ambos casos ha sido la analogía la que ha salvado la situación, hablaré al final de una hermenéutica analógica, esto es, una teoría de la interpretación (ya que la hermenéutica es lo más propio de la posmodernidad) vertebrada en esa noción de analogía.

La narrativa de MacIntyre

Uno de los que ha dado resonancia al tomismo en la actualidad posmoderna ha sido Alasdair MacIntyre. Algunos lo han llamado tomista posmoderno (Hibbs, 1993, p. 277), pero más bien me parece que se ha ganado un lugar para el tomismo en la tardomodernidad, lo cual lo ha hecho interesante. Lo ha usado para hacer la crítica de la ilustración, de la modernidad en su eclosión, para buscar otros derroteros que se necesitan en la filosofía (Figueiredo (1999, p. 172).

En su libro *After virtue* (1981), nuestro autor pone en circulación de nuevo la filosofía práctica de Aristóteles; concretamente, su teoría de las virtudes. Llega a la conclusión de que solo nos queda optar por Nietzsche o por Aristóteles. Opta por este último y se dedica a estudiar su filosofía política, haciendo ver cómo la teoría de la justicia que se tenga depende de la noción de racionalidad que se profese. Pero en sus investigaciones sobre la filosofía política de Aristóteles, como en *Whose justice? Which rationality?* (1988), utiliza los comentarios de santo Tomás, y el Aquinate llega a convencerlo incluso más que el estagirita. Viene entonces su conversión al catolicismo y su filosofar dentro del tomismo (Yepes, 1990, p. 87). En esa línea, se sitúa su obra *Three rival versions of moral inquiry* (1988), que son las Gifford Lectures.

En esa obra, compara tres tradiciones: 1) la ilustrada o enciclopedista, como la que se da en el positivismo, y en el propio Gifford, en la primera edición de la *Encyclopedia Britannica* (1879); 2) la genealógica o genealogista, que es la de Nietzsche, contemporánea de la anterior; y 3) la del tomismo, cuya revitalización por el papa León XIII, en su encíclica *Aeterni Patris*, es contemporánea de las otras dos perspectivas.

MacIntyre habla del tomismo como una narrativa, igual que la ilustrada y la genealógica. Para la narrativa ilustrada, el pasado es solamente el preámbulo del presente; no hay nada que sacar de él, sino, antes bien, hay que deshacerse de él. Para la narrativa genealógica, el pasado es algo que hay que combatir, todo en el pasado debe quedar abolido; nos sirve únicamente para darnos cuenta del origen de lo que hay en el presente y para desenmascarar su mala intención. En cambio, para la narrativa tomista, el pasado no es algo que hay que desechar, ni la sola explicación de lo que hay ahora y que, por ello, hay que combatir, sino que es algo de lo que debemos sacar lecciones, nos da enseñanzas que aprovechar (MacIntyre, 1992, p. 112).

Así mismo, la narrativa tomista le parece la mejor, porque se asienta en la analogía, esto es, en la idea de que el ente se dice de muchas cosas, pero no equívocamente, sino analógicamente, y así hace la reducción de lo múltiple al uno. Eso le da una excelencia sobre las demás narrativas que no tienen ese reduccionismo (Borradori, 1994, p. 149).

Esto le permite a la narrativa tomista ser sistemática, pero no con un sistema cerrado, sino abierto, que procede por cuestiones, por preguntas, a las que da respuestas que quedan abiertas, en proceso (MacIntyre, 1992, pp. 191-192). Sobre la narrativa ilustrada tiene la ventaja de que no es un sistema cerrado y frente a la narrativa genealógica tiene la ventaja de que sí aspira a cierta sistematicidad, no se queda tan fragmentaria. Es un sistema, pero abierto y dinámico, en proceso. Siempre es corregible y aumentable.

MacIntyre ve la narrativa tomista como una epopeya, cuyo autor es el héroe. Tiene la virtud homérica de la fortaleza, que es, al mismo tiempo, fuerza, vigor y valor. Aquí, nuestro autor utiliza su recuperación de la teoría aristotélica de las virtudes y la aplica a Santo

Tomás. La conquista del universo es comprenderlo, no fabricarlo. Es la odisea de comprender lo real, y tiene más peligros y aventuras de lo que uno puede imaginar. No se endiosa la praxis, la teoría o contemplación es la que se pretende, para después orientar la práctica (MacIntyre, 1992, p. 210).

Así, MacIntyre se pone al nivel de la narratología posmoderna que todo lo ve como narración, como relato, en la órbita, por ejemplo, de Jacques Derrida. Pero es una narratología diferente, que no se queda en la mera narración que no sabe a dónde va, sino que pretende buscar algo, tiene un *telos*, un fin, y, además de un sentido, tiene una referencia, va intencionalmente a la realidad, sobre todo a las realidades humanas, de la filosofía práctica y moral, aunque sin dejar de lado la filosofía teórica, con su ontología y su antropología o filosofía del hombre.

Por eso MacIntyre escribe, para acompañar su ética y su filosofía política, un libro de antropología filosófica, *Dependent rational animals* (1999). Al principio, se quedaba solo en la filosofía práctica, dejando de lado la filosofía teórica, concretamente la metafísica u ontología; pero gracias a críticas que recibió se fue a la filosofía teórica (Mauri, 1999, p. 29) para guiar a la práctica y no desdeñó la metafísica misma, ya que en el último libro mencionado hace una especie de metafísica biológica o, en otras palabras, una antropología filosófica (MacIntyre, 2001, p. 25).

Marion y la ontoteología

Jean Luc Marion tiene obras clásicas sobre Descartes y sobre fenomenología. En esta última, ha hecho aportaciones en lo relativo al don, en *Étant donné. Essai sur une phénoménologie de la donation* (1997), y al fenómeno saturado, como se ve en su libro *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (2001); además, tiene dos libros muy cercanos a Derrida: *L'idole et la distance* (1977) y *Dieu sans l'être* (1982). También estudió mucho a Lévinas. Pero ha tenido una interpretación muy interesante de la filosofía de santo Tomás de Aquino, a la que atenderé.

En efecto, Marion demuestra que la acusación de ontoteología, dirigida por Heidegger a toda la metafísica occidental, no se aplica a

santo Tomás. Señala que en el Aquinate no hay un olvido del ser o de la diferencia ontológica, ya que Dios no es reducido por él a un ente —se lo despojaría de su carácter trascendente— (Marion, 1995)⁷.

Uno de los argumentos de Heidegger para la acusación de ontoteología es que Dios entra en la filosofía: Dios es introducido en la metafísica, al menos de manera resolutiva. Pero Marion hace ver que, para el Aquinate, Dios no entra en el objeto de la metafísica: “Para él, Dios, en tanto que tal, no pertenece al sujeto de la teología metafísica, sino que sigue siendo el principio del que parte aquello de lo que, dentro del ente común, ella trata, pero del cual él solo no participa” (2002, p. 293). Y precisamente es la utilización de la analogía en el ente lo que impide eso. Dios está más allá del ente (y del ser). Esa tesis, “paradójica o no, desmiente una exigencia esencial de toda ontoteología - que ‘Dios’ (o lo que ejerce la función de fundación) participa del ser tanto como los entes que él funda” (Marion, 2002, p. 294). De acuerdo con Marion, la visión univocista del ser que tuvo Escoto fue la que le permitió introducir a Dios en el ente y, por ende, en la metafísica. Y Heidegger, buen conocedor de Escoto, seguramente estaba pensando en él cuando lanzó su acusación.

Otro argumento de Heidegger para acusar de ontoteología es que Dios entra en el ser o el *esse commune*. Pero Marion aclara que esta reducción no se da en santo Tomás. Y esto también se lo debe a la analogía, a la visión analógica que tiene del ser. El ser o *esse* de Dios, que no pertenece a la metafísica, se escapa de ella porque no tiene la inteligibilidad que esta le exige. Y como en Dios se identifican *essentia* y *esse*, queda casi sumido en el desconocimiento:

Por esta esencial dicotomía, Tomás de Aquino no recusa solamente de antemano todo *conceptus univocus entis*, revoca sobre todo el nudo central de toda onto-teo-logía —que los operadores teológico y ontológico puedan fundarse *recíprocamente*, por lo tanto al interior de una determinación común, que la dualidad de fundaciones, conceptual o eficiente, no amenace, sino que más bien refuerce—. El ente común no puede,

7 También aparece, corregido, como último capítulo en la segunda edición de su libro *Dieu sans l'être* (2002, pp. 279-332). Lo citamos de este último texto.

según Santo Tomás, introducir nada de común —y sobre todo no su inteligibilidad— entre el ente en tanto que ente y Dios. (Marion, 2002, p. 297)

Pero es, nuevamente, gracias a la analogía que Tomás escapa a la ontoteología: “La analogía del ser —de la cual no importa volver a decir que jamás Tomás de Aquino ha utilizado el sintagma— nunca ha tenido otra función, para él, sino la de llenar la laguna que separa esas dos acepciones del *esse*” (Marion, 2002, p. 297). La analogía evita la casi univocidad que tiene el *esse commune*; es decir, el *esse* de Dios no es como el de las creaturas; son de orden distinto. Más que proporcionalidad a cuatro términos, hay proporción de muchos términos a uno, en relación con un analogado principal, con el que no tienen una medida común, es decir, son inconmensurables con él. Y, sin embargo, encuentran una cierta concordancia con desmesura, con excedencia, en ese que los rebasa a todos (Dios). La analogía salva a Tomás de la ontoteología: “La univocidad de principio y de método que hace posible la onto-teo-logía (y la *metaphysica* que realiza a veces históricamente) sufre, por anticipado, un fin que es no-recibir lo tomista sin ambigüedad” (Marion, 2002, p. 300).

Otro argumento de Heidegger para la acusación de ontoteología es que se pone a Dios como el ser que es fundamento de todos los entes. Pero Marion señala que, para Tomás, Dios no es tal fundamento. Justamente porque no es fundamento de las creaturas. Así como no es el *esse commune* del que participan las creaturas ni, mucho menos, el *ens commune* que los constituye, Dios tampoco es su fundamento. Se podría alegar que sí, porque la causa eficiente es la mayor fundamentación. Pero Dios es causa casi equívoca de los entes; es causa analógica suya, no causa unívoca. Por tanto, no los fundamenta en el sentido de la ontoteología de la que habla Heidegger, siempre deudora de la univocidad, basada en un univocismo heideggeriano de fondo. Más aún, según Tomás, Dios no es causa eficiente de los entes; por eso no puede tener con ellos la relación de fundamento/fundado que esta causalidad implica. La causalidad de Dios no es la eficiente de la creación, que es la de Descartes; está más en la línea de la finalidad y de la forma. Es decir, la causa aristotélica es polisémica,

plurívoca; pero no equívoca, sino analógica. La creación, según Tomás, es una relación desproporcionada de Dios con las creaturas, que se ven totalmente excedidas (Marion, 2002, pp. 304-305).

Dios crea el *esse commune*, trascendiéndolo completamente; así, está más allá de los entes, no tiene nada que ver con ellos. Así, se impide que Dios sea propuesto (esto es, unívocamente) como fundamento de los entes. Y esto resulta, nuevamente, gracias a la analogía, ahora en la causa:

La causalidad lo aleja, además, porque si ella permite e impone una fundación de los entes por una causa (*Begründung*), sin embargo, esta fundación no proviene de un ente, supremo o por excelencia, ya que Dios se dice propiamente *esse* y no *ens*; además, esta fundación no se limita a los entes creados, sino que se remonta hasta su ser, al menos en el sentido de su *esse commune*, hipótesis que no visualiza la tópica heideggeriana. (Marion, 2002, pp. 309-310)

Y además de que no permite una fundamentación de Dios hacia la creatura, o del ser hacia el ente, mucho menos aún del ente hacia el ser, que sería tanto como decir que de la creatura al creador.

El otro argumento de Heidegger para la acusación de ontoteología es que se hace a Dios *causa sui*. Pero Marion dice que esto no se da en santo Tomás, porque para él ninguna cosa puede ser su causa; eso sería tan contradictorio como decir que se precede a sí misma. Tomás lo dice tajantemente: Dios no tiene causa ninguna (*Suma contra Gentiles*, I, 22). La causalidad solo se da en los entes cuya esencia es distinta de su existencia o *esse*, y en Dios se identifican (Dios no es un ente, por lo tanto, tampoco es el ente por excelencia; es el *esse*, pero más allá del ser de todo ente). La idea de que todo ente es causa o efecto es de Suárez; y la idea de que Dios tiene que ser *causa sui* es de Descartes. Dado que Dios no pertenece al *esse commune* (y, por lo mismo, no entra en la metafísica), tampoco se le aplican sus principios, entre ellos el de causalidad (Marion, 2002, p. 314). Por eso, Tomás rechaza las pruebas *a priori* (de la existencia de Dios, que, como bien lo vio Spinoza, suponen que Dios es una parte del ente).

Incluso no lo ve como razón suficiente, cosa que se hará hasta Leibniz (Marion, 2005, pp. 314-315).

Con esto vemos que ninguna de las características de la onto-teología se aplica a Tomás. Marion infiere: “Parece, entonces, coherente concluir que el pensamiento de Tomás de Aquino no participa en nada de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, al menos entendida en el sentido estricto en el que la postula Heidegger” (2002, p. 315). Todo esto se debe a la analogía del ser, pues gracias a ella Tomás hace de Dios un ser que está más allá del ente (porque en él se identifican esencia y ser), y, además, encima del ser que tienen los entes⁸.

La hermenéutica analógica

Lo anterior nos muestra la importancia de la noción de analogía, tan propia de santo Tomás, para la filosofía actual. Pues bien, ahora que se nos dice que la posmodernidad tiene como instrumento conceptual la hermenéutica, viene muy al caso usar la analogía para la hermenéutica, y eso es una manera nueva de revitalizar el tomismo, de mostrar su vigencia (Secretan, 1984, p. 19; Cárdenas, 1970, p. 41).

Al utilizar la noción de analogía para la interpretación, nos resulta una hermenéutica analógica en la que se evita la hermenéutica unívoca, para la cual solo puede haber una única interpretación válida, y también se excluye la hermenéutica equívoca, para la cual prácticamente todas las interpretaciones son válidas. Para una hermenéutica analógica no solo hay una interpretación válida, pero tampoco todas; puede haber varias interpretaciones válidas, pero formando jerarquía.

Y es que hay dos tipos principales de analogía, a saber: la analogía de proporcionalidad y la de atribución. La primera ayuda a la hermenéutica analógica a conmensurar distintas interpretaciones de un texto y a hacer que proporcionalmente reflejen su significado. Pero, también, la analogía de atribución la ayuda a jerarquizar las

8 También ha defendido a santo Tomás de la acusación de ontoteología, pero de otra forma (Caputo, 1980, p. 161).

interpretaciones según el grado de aproximación a ese significado. Habrá una que sea el analogado principal, esto es, la interpretación más cuidadosa, rica y aproximada a la verdad del texto, y otras varias que serán los analogados secundarios, interpretaciones menos elaboradas y ajustadas que van en alejamiento creciente de la verdad del texto, hasta que llega un punto en el que entran en la equivocidad, es decir, ya no son válidas sino falsas (Beuchot, 2009, p. 31).

Esto permite un rango de validez de la interpretación que abre las posibilidades más allá de la pretensión de la hermenéutica unívoca, pero sin hundir en la desesperación de la hermenéutica equívoca. La primera tiene una pretensión de absolutismo, que es excesiva, y la otra se diluye en un relativismo también excesivo. La unívoca pretende llegar al sentido literal, pleno y definitivo de un texto; la equívoca reniega del sentido literal, incluso de una aproximación a él, y se libra al maremágnum del sentido alegórico solamente.

Por otra parte, dado que la analogía tiene un polo metafórico y otro metonímico, nos da la suficiente flexibilidad para procurar una aproximación metonímica al sentido literal, por ejemplo, en los textos científicos, y una cierta deriva metafórica hacia el sentido alegórico de los textos literarios. De esta forma, se tendrá un gradiente que nos haga oscilar entre ambos sentidos, según lo requiera el texto de que se trate (Beuchot, 2008, pp. 109-110).

Igualmente, una hermenéutica analógica podrá añadir, a la noción de analogía aristotélico-tomista, la noción de iconicidad que se da en la semiótica de Charles S. Peirce, para quien la analogía es icónica o la iconicidad es analógica. En efecto, lo icónico nunca es unívoco, pero tampoco puramente equívoco. Y el signo icónico se divide en tres: imagen, diagrama y metáfora (Peirce, 1974, pp. 45-62). La imagen tiende más hacia la univocidad, aunque nunca llega a ella; la metáfora se inclina más a la equivocidad, pero nunca es propiamente equívoca; y el diagrama sería el más analógico. Pero podemos hacer una interpretación que sea una imagen del texto o un diagrama suyo o por lo menos una metáfora suya, y todas esas interpretaciones quedan dentro del rango de la interpretación analógica. Esto nos confiere la capacidad de usar el ícono, o paradigma o modelo, que tiene mucha relevancia en la enseñanza (por ejemplo, de las virtudes) y en

la filosofía de la ciencia, en la que ya se procede por paradigmas, después de que Thomas S. Kuhn adoptara esta noción de Wittgenstein. Tanto en la enseñanza moral como en la enseñanza de la investigación científica sirve esta noción de paradigma, con respecto a la cual se guardan parecidos de familia, esto es, semejanza o analogía, y se vuelve a la enseñanza de las virtudes.

Estas aplicaciones de la hermenéutica analógica nos muestran su potencialidad. Es un indicador de la vida que tiene la noción de analogía, que es nuclear en el pensamiento de santo Tomás y que puede ser de mucha utilidad en la teoría hermenéutica, pues nos da una interpretación lo suficientemente abierta pero también lo suficientemente objetiva, sin las exageraciones de la modernidad hacia el objetivismo ni de la posmodernidad hacia el subjetivismo y el relativismo.

Conclusión

Como puede verse, en la filosofía analítica el tomismo ha encontrado muchas aplicaciones. Es una corriente muy seria, y en ella se reconoce una vertiente llamada tomismo analítico. Se ha aplicado en varias ramas filosóficas, casi en todas. Grandes nombres en el campo de la filosofía actual han hecho uso de tesis tomistas o cultivan el tomismo analítico.

También, el tomismo ha encontrado recepción en el pensamiento posmoderno. Resulta significativa la presencia de la noción de analogía en la filosofía posmoderna. En MacIntyre, como *analogia entis*, la cual da la capacidad de dar cuenta de la diferencia, llevándola lo más posible a la unidad, pero no absoluta ni cerrada, sino proporcional. En el caso de Marion, señala la analogía como el aditamento que permitió a santo Tomás evitar la acusación de ontoteología lanzada pretenciosamente por Heidegger a toda metafísica posible. Y, en el caso de la hermenéutica analógica, la analogía es la que le da esa posibilidad de apertura con seriedad, o de exigencia sin rigidez, que abre el abanico de las interpretaciones, pero con límite.

Referencias

- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33(124), pp. 1-19. <https://cutt.ly/NRea8tV>
- Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Blackwell.
- Anscombe, G. E. M. (1981a). Events in the mind. En G. E. M. Anscombe, *The Collected Papers of G. E. M. Anscombe. II) Metaphysics and the philosophy of mind*. University of Minnesota Press.
- Anscombe, G. E. M. (1981b). The intentionality of sensation. En Anscombe, G. E. M., *The Collected Papers of G. E. M. Anscombe. II) Metaphysics and the philosophy of mind*. University of Minnesota Press.
- Beuchot Puente, M. H. (1986). *Lógica y ontología*. Editorial Universidad de Guadalajara.
- Beuchot Puente, M. H. (1982). Necesidad y contingencia en Aristóteles, Tomás de Aquino y Saul Kripke. *Revista de Filosofía* 15(44), 211-230.
- Beuchot Puente, M. H. (1987). *Conocimiento, causalidad y metafísica*. Editorial Universidad Veracruzana.
- Beuchot Puente, M. H. (1992). *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*. Editorial UNAM.
- Beuchot Puente, M. H. (1993). *Filosofía y derechos humanos*. Siglo XXI Editores.
- Beuchot Puente, M. H. (1996). *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*. Editorial UNAM.
- Beuchot Puente, M. H. (1999). *Derechos humanos, historia y filosofía*. Fontamara.
- Beuchot Puente, M. H. (2000). Saint Thomas' third way: Possibility and necessity, Essence and Existence. *The rationality of theism* (A. García de la Sienna, ed.; pp. 93-108). Rodopi.
- Beuchot Puente, M. H. (2002). *Estudios sobre Peirce y la escolástica*. Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Beuchot Puente, M. H. (2008). *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (5.^a ed.). Editorial UNAM; Fondo de Cultura Económica.

- Beuchot Puente, M. H. (2009). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación* (4.ª ed.). Editorial UNAM; Ítaca.
- Bochenski, I. M. (1948). On Analogy. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 11, 424-447.
- Bochenski, I. M. (1995). *Nove Lezione di logica simbolica*. Edizioni Studio Domenicano.
- Bochenski, J. M. (2000). The five ways. *The rationality of theism* (A. García de la Sienra, ed.; pp. 61-92). Rodopi.
- Borradori, G. (1994). *The American philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*. The University of Chicago Press.
- Caputo, J. D. (1980). Heidegger's 'difference' and the distinction between *Esse* and *ens* in St. Thomas. *International Philosophical Quarterly*, 20(2), 161-181. <https://cutt.ly/bRef9gr>
- Cárdenas, A. C. (1970). *Breve Tratado sobre la analogía*. Club de Lectores.
- Castro Rodríguez, S. J. (2000). En torno al tomismo analítico. *Estudios Filosóficos (Valladolid, España)*, 49(140), 151-160.
- Castro Rodríguez, S. J. (2012). *Lógica de la creencia. Una filosofía (tomista) de la religión*. Editorial San Esteban.
- Conde Gaxiola, N. (2004). Mauricio Beuchot y la filosofía analítica. Su tomismo analítico. *Estudios Filosóficos (Valladolid, España)*, 53(153), 379-390.
- Chisholm, R. M. (1976). *Person and object; a metaphysical study*. George Allen and Unwin.
- Chisholm, R. M. (1966). *Theory of knowledge*. Prentice-Hall.
- Conesa, F. y Nubiola, J. (1999). *Filosofía del lenguaje*. Herder.
- Davies, B. (1987). *An introduction to the philosophy of religion*. Oxford University Press.
- Donagan, A. (1982). Thomas Aquinas on Human Action. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (N. Kretzmann, A. J. P. Kenny y J. Pinborg, eds.). Cambridge University Press.
- Figueiredo, L. (1999). *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*. Ediciones Universidad de Navarra.

- Finnis, J. (1980). *Natural law and natural rights*. Clarendon Press.
- Finnis, J. (1998). *Aquinas. Moral, political and legal theory*. Oxford University Press.
- Geach, P. T. (1968). *A history of the corruptions of logic*. Leeds University Press.
- Geach, P. T. (1970a). *God and the Soul*. Routledge & Kegan Paul.
- Geach, P. T. (1970b). *Reference and generality*. Cornell University Press.
- Geach, P. T. (1971). *Mental acts*. Routledge & Kegan Paul.
- Geach, P. T. (1972). The identity of propositions. En P. T. Geach, *Logic matters*. The University of California Press.
- Geach, P. T. (1993). *Las virtudes*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Grisez, G. G. (1965). The first principle of practical reason: A commentary on the *Summa Theologiae*, 1-2, Question 94, Article 2. *Natural Law Forum*, (107), 168-201. <https://cutt.ly/FReaTkC>
- Hibbs, T. S. (1993). MacIntyre's postmodern thomism: Reflections on three rival versions of moral enquiry. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 57(2), 277-297. <https://cutt.ly/XResZOT>
- Inciarte Armiñán, F. (1974). *El reto del positivismo lógico*. Rialp.
- Kaczynski, E. (2003). La ricerca logica di I. M. Bochenski durante il suo insegnamento all' "Angelicum" (1934-1939). *Angelicum*, 80(1), 9-33. <https://cutt.ly/gReojJ5>
- Kalinowski, G. (1981). *L'impossible métaphysique*. Beauchesne.
- Kenny, A. J. P. (1969). *The Five Ways. St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, Routledge & Kegan Paul.
- Kenny, A. J. P. (1973). Fourth lecture. The origin of the soul. En A. J. P. Kenny, J. R. Lucas, H. C. Longuet-Higgins y C. H. Waddington, *The Development of Mind*. Routledge.
- Kenny, A. J. P. (1986). *The God of the Philosophers*. Clarendon Press.
- Kenny, A. J. P. (1989). *The metaphysics of mind*. Clarendon Press.
- Kenny, A. J. P. (1993). *Aquinas on mind*. Routledge.

- Kenny, A. J. P. (1994). Intencionalidad: Aquino y Wittgenstein. En A. J. P. Kenny, *El legado de Wittgenstein* (José A. Robles, trans.; pp. 101-122). Siglo XXI Editores.
- Knuuttila, S. (1982). Modal logic. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (N. Kretzmann, ed.). Cambridge University Press.
- Krapiec, M. (1963). Pour une interprétation contemporaine de la métaphysique thomiste. *Miscellanea Mediaevalia*, 2 (1963), pp. 342 ss.
- Martinelli, L. (1963). *Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique*. Institut d'Études Médiévales.
- Mignucci, M. (1983). La teoria della quantificazione del predicato nell'antichità classica. *Anuario Filosófico*, 16(1). <https://doi.org/10.15581/009.16.1.11-42>
- Llano, A. (1984). *Metafísica y lenguaje*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Lukasiewicz, J. (1951). *Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern formal logic*. Clarendon Press.
- Malatesta, M. (1973a). Logica e ontologia delle relazioni nel pensiero di Tommaso d'Aquino. *Rassegna di Scienze Filosofiche*, 26, 273-303.
- Malatesta, M. (1973b). La logica di S. Tommaso d'Aquino. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 60(2-3), 261-271. <https://cutt.ly/TRqpyDs>
- Malatesta, M. (1974). La problematica tomistica delle relazioni alla luce della logica matematica e dei moderni indirizzi di pensiero. En *Atti del Congresso Internazionale "Tommaso d'Aquino nel VII Centenario"*. Vol. IX, *Il Cosmo e la Scienza* (pp. 140-164). Nápoles.
- Massini, C. I. (1995). *La falacia de la falacia naturalista*. Corripio.
- MacIntyre, A. (1992). *Tres versiones rivales de la ética*. Rialp.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Paidós.
- Marion, J.-L. (1995). Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie. *Revue Thomiste*, (95). <https://cutt.ly/hRefFYF>
- Mauri, M. (1992). La 'teoría' de la actividad práctica. *Analogía Filosófica*, 6(1).
- Marion, J.-L. (2002). *Dieu sans l'être* (2.^a ed.). Presses Universitaires de France.
- Peirce, C. S. (1974). *La ciencia de la semiótica*. Nueva Visión.

- Pouivet, R. (1997). *Après Wittgenstein, saint Thomas*. Presses Universitaires de France.
- Redmond, G. (2014). *Deus et lógica. Logica theologiae philosophicae insita*. Porrúa.
- Ross, J. F. (1981). *Portraying analogy*. Cambridge University Press.
- Secretan, P. (1984). *L'analogie*. Presses Universitaires de France.
- Sellars, W. (1966). Being and being known. En W. Sellars, *Science, perception and reality*. Routledge & Kegan Paul.
- Sosa, E. (1980). Introduction. *Causation and Conditionals* (E. Sosa, ed.; 2.^a ed.; pp. 4-5). Oxford University Press.
- Yepes Stork, R. (1990). Después de *Tras la virtud*. Entrevista con Alasdair MacIntyre. *Atlántida*, (4). <https://cutt.ly/9Redv8H>

El lenguaje de lo divino y su derivación antropológica. La perspectiva analógica

JUAN SEBASTIÁN BALLÉN RODRÍGUEZ

Estar en la palabra hasta perderla como objeto es el modo fundamental de todo comportamiento lingüístico. El lenguaje posee una fuerza protectora y ocultadora, de forma que lo acontecido en él queda sustraído a la reflexión y permanece en cierto modo resguardado en el inconsciente. Una vez se conoce la esencia desocultadora-ocultadora del lenguaje, hay un franquear necesariamente las dimensiones de la lógica enunciativa y buscar horizontes más amplios. Dentro de la unidad vital del lenguaje, el lenguaje de la ciencia es solo un momento integrado, y se dan especialmente modos de palabras como los que encontramos en un lenguaje filosófico, religioso y poético. En todos ellos la palabra es algo diferente del tránsito al mundo en olvido de sí. Habitamos en la palabra. Esta sale como fiadora sobre aquello de lo que habla. Así lo vemos especialmente en el uso poético del lenguaje.

HANS-GEORGE GADAMER, *Lenguaje y comprensión* (1970)

¿Est ubi gloria nunc Babylonia? ¿Dónde están las nieves de antaño? La tierra baila la danza de Macabré; a veces me parece que surcan el Danubio barcas cargadas de locos que se dirigen hacia un lugar sombrío. Solo me queda callar. ¡O quam salubre, quam incundum et suave est sedere in solitudine et tarcere et loqui cum Deo! Dentro de poco me reuniré con mi principio, y ya no creo que este sea el Dios de la gloria que me hablaron los abades de mi orden, ni el del júbilo, como creían los franciscanos de aquella época, y quizá ni siquiera sea el Dios de piedad, Gott ist ein lautes Nichts, Ihn rührt kein Nun noch Hier... Me internaré deprisa en este desierto vastísimo, perfectamente lleno e incommensurable donde el corazón piadoso sucumbe colmado de beatitud. Me hundiré en la tiniebla divina, en un silencio mudo y en una unión inefable, y en ese hundimiento se perderá toda igualdad y toda desigualdad, y en ese abismo mi espíritu se perderá a sí mismo, y ya no conocerá lo igual o lo desigual, ni ninguna otra cosa: y se olvidarán todas las diferencias, estaré en el fundamento simple, en el desierto silencioso donde nunca ha existido la diversidad, en la intimidad donde nadie se encuentra en su propio sitio. Caeré en la divinidad silenciosa y deshabitada donde no hay obra ni imagen.

UMBERTO ECO, *El nombre de la rosa*

Introducción

Pensar a Dios es pensar su lenguaje. Entre los griegos es Aristóteles quien lo identificará en el *logos*, esto es, en la capacidad de articular palabras y emitir un mensaje o código lingüístico. El lenguaje religioso¹ será considerado como una de las exclusivas de los seres

1 A lo largo del ensayo, conceptos como lo divino, lo religioso o lo numinoso son tomados como palabras análogas que hacen referencia a un tipo de conocimiento humano que explora el camino hacia la trascendencia. El ser humano, en su afán por evocar la idea de Dios, crea un tipo de lenguaje que cumple una doble función: es una mediación o un instrumento que enlaza la realidad natural que

humanos por el alto contenido simbólico y praxeológico que lo caracteriza. El lenguaje animal difícilmente logra establecer mediaciones que lo conecten con el mundo de la trascendencia y la divinidad (Tomasini, 1993, p. 146).

En este orden de ideas, proponemos transitar el lenguaje de lo divino desde la triple formulación sugerida por el hermeneuta Hans-George Gadamer (1900-2002). Para el alemán, tres son los elementos diferenciadores del lenguaje humano: en primer lugar, este se desenvuelve en el plano de la *cotidianidad*, en el que tiene lugar una vivencia natural e inconsciente en el uso que hacemos del lenguaje a través del habla. Otras modalidades del lenguaje que tienen curso en el nivel de lo espontáneo e inconsciente son la danza, la poesía, la parábola, etc. A este primer nivel lo denomina Gadamer como el mundo de la espontaneidad.

En una segunda instancia, se identifica el modo lingüístico del *autoolvido*, entendido como un tipo asimilación no consciente de la cultura y de las prácticas lingüísticas tradicionales. A través de ellas, el individuo conecta con la existencia social del *nosotros*. El lenguaje es una herencia que recibimos de la esfera social y que pone énfasis en la tradición recreada por el nosotros. El tercer elemento analítico planteado por la hermenéutica gadameriana tiene que ver con la universalidad. El juego del lenguaje propiciado por la interacción comunicativa entre un *yo* y un *tú*, y que es acogido por un *nosotros*, es un triángulo hermenéutico que se enmarca en el contexto de la cultura. La interacción entre el *yo*, el *tú* y el *nosotros* pone de presente que la universalidad es un proceso comunicativo muy dinámico que hace parte del proceso cultural y educativo de la adquisición de lenguaje. En el despliegue de la espontaneidad y en el proceso de la universalización, se produce una lenta desaparición de la idea del yo. En efecto, el fin de la mitología del yo es una de las tesis filosóficas que

domina al mundo humano con la realidad trascendente que hace parte del mundo desconocido de lo religioso y lo divino; en segundo lugar, es una finalidad sin fin, en el sentido de que el lenguaje de lo divino es evocado por el hombre en función de una potencia amorosa y espiritual que no pretende la recompensa o el castigo. Como será demostrado en este escrito, tanto la naturaleza instrumental como la espiritual son elementos constituyentes en el lenguaje de lo divino.

se desprenden de un análisis hermenéutico del lenguaje y sus implicaciones religiosas. Por mitología del yo se entiende toda filosofía de la subjetividad que define la existencia humana y sus capacidades cognitivas desde una visión agonística de la vida afirmada en una noción de autonomía e individualidad. En este orden de ideas, el lenguaje de lo divino, según esta última modalidad, supone la muerte de la idea del yo y la afirmación viva y emancipada de un nosotros lingüístico, a partir del cual tiene lugar tanto el advenimiento de la tradición como la posibilidad misma de la cultura.

Ahora bien, profundizaremos en estos tres elementos buscando retomar algunos planteamientos de la analogía que se encuentran en la *Suma Teológica*, para luego cotejar con lo propuesto por Mauricio Beuchot (1997). Consideramos que el lenguaje de lo divino puede ser dilucidado recurriendo al concepto de analogía propuesto por santo Tomás de Aquino, hasta encontrar implicaciones notorias en la hermenéutica analógica, invención teórica surgida en el continente latinoamericano bajo la égida del profesor Mauricio Beuchot. Desde esta última perspectiva, consideramos que los desarrollos planteados por el profesor Beuchot a propósito de la riqueza hermenéutica y metafísica de la analogía le ofrecen al análisis del lenguaje religioso un potencial inusitado, que cobra sentido en los campos de la teología, la antropología filosófica y la filosofía literaria, como también en los relacionados con la filosofía de la religión.

El lenguaje de lo divino en la espontaneidad, el nosotros y la muerte de la idea del yo

En el ensayo de 1965 “Hombre y lenguaje”, el filósofo Hans-George Gadamer planteará que el *logos* no es solamente una exclusiva antropológica en la que la humanidad se descubre como un animal cuya finalidad es el conocimiento de sí mismo (*autognosis*). Al contrario, se trata también de una práctica comunicativa en la que prevalece el diálogo con el *otro*. Y ello es así porque a través del lenguaje comunicamos con el otro, dialogamos con él; en otras palabras, mediamos a través de un *tú* que hace parte de un gran *nosotros* (Gadamer, 1977, p. 145).

A través del lenguaje, el ser de la persona humana no se define en función de ser una entidad existente y sapiente, como ha solido entender el solipsismo epistemológico en la filosofía moderna. Gracias al lenguaje, sabemos que una persona son muchas otras personas. En este sentido, se considera que el lenguaje es una creación intersubjetiva que pone de presente una idea nuclear: la conciencia no es una realidad autosuficiente y que se basta a sí misma, sino más bien es una existencia dividida por la interlocución de otras conciencias distintas. Gracias al lenguaje, sabemos que la conciencia humana está escozada y dividida por otras conciencias que ejercieron algún tipo de influjo. Sin embargo, ¿cómo pensar el lenguaje religioso si el gran *otro* que se nos presenta de manera inmediata a la conciencia se trata de Dios? Uno de los temas nucleares en el estudio del lenguaje de lo divino tiene que ver con la existencia de Dios. Dado que hablar de Dios no pertenece de manera plena al mundo real que nos suministra el lenguaje natural (por cuanto carecemos del conocimiento fáctico de su existencia), nuestra manera de hacer referencia a él siempre se hará de una manera metafórica, análoga y profundamente simbólica (Tomasini, 1993, p. 150).

Por ejemplo, la escucha es una actividad definitiva en la relación con lo dicho sobre lo divino. El lenguaje de lo divino encuentra en la conciencia que escucha la existencia de otras conciencias que hablan y dan testimonio de otro. Distinguir en la escucha que el otro existe y está sujeto a las determinaciones de la finitud (amor, muerte, placer, etc.) de cierta manera pone en tela de juicio la validez y la universalidad de aquella subjetividad pensante y solitaria que fue declarada por Descartes como “*Je pens alors je suis*”. En este orden de ideas, el lenguaje de lo divino adviene en la escucha del otro. Es una actividad de la vida intelectual de las personas que comienza acogiendo la voz legada por los otros. Si el lenguaje se origina a partir de un conjunto de tradiciones creadas socialmente por una condición de alteridad, entonces su función social ha tenido en la oralidad y en la escritura los modelos culturales más destacados.

Así las cosas, el pensamiento religioso gravitará alrededor del juego dialógico que propicia el lenguaje y que vincula al *yo* con un *tú* en el marco de un gran *nosotros*. No en vano, el presupuesto

hermenéutico gadameriano reza que el mundo se encuentra lingüísticamente predado y es asimilado a través de la crianza y el aprendizaje que lega la comunidad a los individuos (Gadamer, 1977). En este proceso dialógico, el lenguaje es caracterizado por Gadamer a partir de tres estadios: i) el del olvido y la espontaneidad², ii) la desaparición del yo o la apertura al nosotros, y iii) la universalidad del lenguaje que en este ensayo hemos denominado “muerte de la idea del yo” .

¿Qué es la espontaneidad? Para Gadamer, es un tipo de olvido en el que se dispone del lenguaje en la cotidianidad sin conocer de gramática o sintaxis. Una de las vivencias lingüísticas que tienen los seres humanos se produce principalmente en la espontaneidad. Pero esta vivencia de lo espontáneo es asimilada por la cultura. Por ejemplo, el aprendizaje de las lenguas extranjeras recurre a este carácter espontáneo del habla, sobre todo para retener en la memoria de quien aprende la materialidad de lo dicho, esto es, tanto de la forma en que se escucha como del contenido vivo de una cultura que es recreada en el aprendizaje de un idioma extranjero.

Dos de las particularidades notorias de la espontaneidad del lenguaje son la gratuidad y el desinterés. Estos dos atributos fueron dilucidados por Kant en el uso judicativo del gusto estético. El lenguaje de lo bello es el lenguaje de la espontaneidad. Al juicio estético lo integran dos elementos: el seguimiento a la tradición y la creatividad. En el uso estético de la imaginación y la reflexividad, tendrá lugar la primera caracterización gadameriana del lenguaje, según la cual:

Cuanto más vivo es un acto lingüístico es menos consciente de sí mismo. Así, el autoolvido del lenguaje tiene como corolario que su verdadero sentido consiste en algo dicho en él y que constituye el mundo común en el que vivimos y al que pertenece también toda la gran cadena de la tradición que llega a nosotros desde la literatura de las lenguas extranjeras muertas o vivas. El verdadero ser del lenguaje es aquello en que nos sumergimos al oírlo: lo dicho. (Gadamer, 1977, p. 150)

2 La primera determinación del lenguaje es el autoolvido, definido por el filósofo como la vida inconsciente que adquiere el hablante de cualquier lengua sin llegar a conocer la sintaxis o la gramática de esta.

La apuesta teórica que se persigue en el tercer apartado del presente capítulo dilucida las particularidades de una ‘antropología simbólica’, la cual se origina en la razón estética. En la modernidad, este planteamiento se remonta a la tercera crítica kantiana, que propone el análisis de juicio de gusto estético y que se enlaza con la inteligencia arquetípica y la analogía, recursos epistémicos, lingüísticos y hermenéuticos que caracterizan lo que se ha denominado en la antropología filosófica, sobre todo en la perspectiva del neokantiano Ernst Cassirer, como la teoría del *homo symbolicus*. Esto se logra una vez se muestra que el juicio estético de reflexión es una actividad que apalabra al mundo de las cosas desconocidas.

La continuación de este proyecto filosófico correrá por cuenta de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer y su particular definición del ser humano como un animal simbólico. Si el ser del lenguaje se descubre en la vivencia de lo dicho, el símbolo, como lo sostiene Cassirer de la mano de Herder, es una actividad en proceso que, marginándose del uso objetivo de una lengua cuya función es la delimitación y la clasificación, se caracterizará por la espontaneidad, por la reflexión y, sobre todo, por la capacidad de significar simbólicamente el mundo.

El estudio del lenguaje como espontaneidad y autoolvido es otro de los enfoques que se abordan en una perspectiva antropológica, principalmente al conectar las posibilidades semióticas que se desprenden del juicio estético de reflexión con la hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot. La analogía es otro recurso del lenguaje, en el que la imaginación y la espontaneidad desbordan los límites de las reglas lógicas de la sintaxis y la semántica para abrirse paso a una metaforización de lo real, que será una nueva incursión desde el lenguaje de los símbolos y las analogías en la comprensión de un mundo.

El otro enfoque tiene que ver con la ausencia del yo cuando se habla con otro: efectivamente, en un proceso dialógico de comunicación la desaparición del yo surge en razón del advenimiento del nosotros. Gadamer emplea el concepto de *juego* para describir este intercambio que se da en el habla entre un yo y un tú; en el juego, el diálogo se torna un asunto lúdico en el que los jugadores ponen a

prueba sus capacidades para plegarse a la regla de la conversación al dejar que la libertad, la ligereza y la felicidad del logro impregnen el espíritu del diálogo.

En tal dirección se encamina el segundo estudio de este capítulo, que al abordar el problema de la intersubjetividad que se desprende del juicio de gusto estético, destaca el juego entre las facultades y en general la teoría del *sensus communis* como modalidades del conocimiento estético que se plegarían al ‘pensar extensivo’, un apelativo acuñado por la filósofa judía Hannah Arendt para referirse a las cualidades sociales y comunicativas que se desprenden del juicio estético de reflexión. Este último, al ser definido por Kant como *sensus communis*, sitúa la estética en diálogo con la moral y la política, disciplinas filosóficas que han solido pensar las implicaciones normativas y sociales del lenguaje. La fuerza de la autonomía subjetiva desaparece con el libre encuentro dialógico y lúdico del nosotros, donde tiene lugar toda la lógica lúdica y reflexiva del sentido común.

Sentimiento de vida e imagen del mundo en la Edad Media y la idea de semejanza en Tomás de Aquino

Antes de abordar en detalle las cuestiones sobre la analogía, y que se encuentran en la *Suma Teológica* en Tomás de Aquino, es necesario hacer algunas precisiones de contexto para dar una idea de cuál era la imagen del mundo y una idea del hombre que se identifica en el *cosmos* medieval. Consideramos que en esta presentación del sentimiento de vida, como también de la imagen del mundo y de la humanidad que se originó durante la Edad Media, tiene cabida una idea de la analogía que propone Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*.

En efecto, el teólogo y filósofo alemán Romano Guardini, en un texto titulado *Sentimiento de existencia e imagen del mundo medievales*, propone una caracterización del hombre antiguo (griego y romano) y medieval que lo distingue del hombre moderno. Plantea que mientras que el hombre moderno se representa el mundo, el hombre antiguo o medieval carece de este tipo de mirada. También señala

que en la Antigüedad el mundo se encuentra definido y está precedido por una jerarquización cuyo primer lugar lo ocupa Dios. Para el hombre antiguo, el mundo es su realidad más inmediata. Jamás logró trascender esta primera noción de la realidad, básicamente porque su concepción del mundo estaba dentro de este y no afuera.

Pero los filósofos antiguos, en sus propuestas, respondieron a esta idea de que en el mundo existe una realidad fundamental y previa a todo lo demás. Por ejemplo, Parménides pensaba que ante el cambio y el devenir había de manera previa una realidad superior que es estática y permanente, y que fue nominada por el filósofo como *el ser*. Platón siguió este mismo planteamiento, pero con la diferencia de proponer que la idea es el elemento fundador de todo lo existente. Aristóteles consideró algo semejante al formular que el motor inmóvil era aquel principio originario. Plotino con su teoría del supremo uno también siguió las concepciones de Platón y Parménides en cuanto a la idea del fundamento divino del mundo.

En general, los filósofos de la Antigüedad pensaban que existía un elemento superior y trascendente que le daba constitución al mundo. En este sentido, para Guardini salir de la idea del mundo de la Antigüedad es algo imposible. Sin embargo, el hombre moderno, al parecer, sí ha logrado trascender el mundo y crear una distancia frente al fundamento divino de las cosas. Y ello se debe a que para el hombre moderno el mundo no es un cosmos armónico y ordenado, sino más bien es una realidad caótica, desordenada y desmesurada. Mientras que el hombre antiguo aprecia el mundo desde adentro, el hombre moderno lo hace desde afuera. El sentimiento de existencia para el hombre antiguo es un rechazo del caos y la desarmonía para acoger una idea de que el cosmos es algo bello y perfecto (Guardini, 1958, pp. 9-10).

Los medievales, siguiendo el paradigma filosófico del hombre antiguo, proponen que el fundamento del mundo se encuentra en una idea de Dios. Para el hombre medieval, la relación con el mundo varía debido a la importancia de la religión en este periodo de la historia. La relación con el mundo que se plantea el hombre medieval es fundamentalmente religiosa, con lo que reivindica la relación con lo divino, lo numinoso, lo misterioso. Este sentimiento de existencia

es revelado a través del mito, un elemento fundante de la idea de la religiosidad en el hombre porque le ofrece algunas orientaciones de cómo conducirse en la vida. Empero, en la filosofía las ideas tanto de Dios como del mito varían: la idea de Dios varía en Empédocles, Aristóteles o Platón; en la filosofía, la idea de lo divino no es una realidad estática, sino más bien es una noción cambiante y dinámica. El mundo griego, a diferencia del mundo medieval, es más diverso y voluble.

Dicha distinción se hace más notoria si se tiene en cuenta la realidad política y social. En efecto, en el mundo griego existió un tipo de organización social que privilegió la vida en la *polis* (ciudad) de manera distinta a la vida rural o campesina. El sentimiento de existencia en la *polis* se convirtió, con el paso del tiempo, en una situación muy polémica dada la confrontación entre las ideas políticas y las luchas de intereses, lo cual degeneró en guerras internas que hicieron que todo Grecia fuese perdiendo la idea de la unidad política que se contenía en la idea de *polis*. Con las invasiones de Macedonia, el proyecto de una democracia unida fue sustituido por una serie de regímenes autoritarios que trajo consigo la tiranía, el despotismo y la guerra permanente. Tras la muerte política de Grecia, adviene un nuevo imperio en Occidente: el romano. Bajo la figura de Roma, el sentimiento de existencia cambia, pues el hombre latino no es afecto a la vida teórica y contemplativa de los griegos, sino que prefiere la vida práctica, y este nuevo sentimiento de poder, que se hace visible en una actitud expansionista del territorio y de conquista a todos los pueblos, caracteriza la historia del pueblo romano.

Sin embargo, a diferencia del hombre antiguo griego o romano, el hombre medieval traslada la fuerza del fundamento de todas las cosas a algo que está más allá del mundo e incluso del hombre mismo. Se trata de Dios. En la Edad Media, la idea de Dios es la soberanía suprema. No hay ninguna realidad sobre la faz de la tierra que se imponga a la verdad revelada de que Dios es el creador de todo lo existente. El sentimiento de existencia que domina en el hombre medieval se basa en una creencia, esto es, en una fe. La confianza en un Dios omnipotente se encuentra influenciada por el espíritu germánico que le añade al cristianismo la idea de la infinitud y lo inabarcable; de hecho, la mitología nórdica y la fe cristiana se combinan para crear

un pensamiento religioso distinto al que caracterizó al hombre antiguo; una nueva noción de la libertad es cultivada en el cristianismo y consiste en entregarle al hombre toda la responsabilidad de sus actos. Por lo tanto, la idea del mundo que se deriva del cristianismo puede ser caracterizada del siguiente modo:

1. Las doctrinas bíblicas cambiaron la idea que tenían los filósofos sobre el fundamento de todo lo existente. Para el cristianismo, el mundo ha sido creado por Dios y en él no tiene injerencia ningún motor inmóvil, ser, idea o sustancia divina.
2. Para los medievales, las esferas del mundo, las estrellas, los planetas y la misma Tierra carecen de movimiento propio. Estas deben ser movidas por un primer principio y este elemento fundante de todo lo existente es Dios. La imagen astronómica del mundo es en la Edad Media una imagen de Dios.
3. El mundo se divide en dos submundos que hacen parte de la idea de Dios como trascendencia y fundamento: se trata del cielo y el infierno; y se asocia el mundo superior con lo bueno y puro y el mundo inferior con lo terrorífico y tenebroso. También se encuentra a Dios en los mundos interior y exterior que rodean al ser humano. Las dos moradas de lo divino están afuera del hombre y dentro de él: la primera es un lugar sobrenatural, el cielo, donde gobierna Dios como un soberano; y en la segunda, el interior del hombre, también gobierna Dios bajo la figura del cuidado interior y el alma. En estos polos, se extiende el mundo medieval. El mundo es imagen y semejanza de la divinidad.
4. En la Edad Media, se privilegia un tipo de conocimiento sobre lo divino: la revelación. Para la Iglesia, la doctrina de Dios está en forma de revelación. La autoridad, la obligatoriedad y la libertad están resumidas en un tipo de conocimiento revelado que hace parte de un sistema teológico.
5. Una de las grandes diferencias entre el sentimiento de existencia medieval y el moderno tiene que ver con las vías del conocimiento. Mientras que el mundo moderno privilegia la investigación científica basada en la experiencia y la formulación de teorías, el punto de vista medieval privilegia el saber por el peso de la autoridad. Es así como en la Edad Media resulta

importante remitirse a las fuentes del saber que proviene de los filósofos Aristóteles o Platón y de los padres de la Iglesia san Agustín o santo Tomás.

6. El Renacimiento propuso un movimiento del pensamiento muy revolucionario, ya que se orientó hacia el estudio del mundo antiguo liberándose del yugo de la autoridad eclesiástica. El saber medieval se realizaba a través de las *summas*, un compendio de saberes que reunía filosofía, teología, normas sociales y doctrina eclesiástica. En las *summas* el saber se propone construir el mundo partiendo de la verdad revelada, mientras que para los modernos a través del método científico y la experimentación con lo real se logra investigar empíricamente sobre lo desconocido. Al pensador medieval le hace falta conocer el mundo con la precisión empírica, pues la repetición de lo dicho por la autoridad sacrifica la libertad de pensamiento en él.

Ahora bien, la idea de la semejanza que se encuentra en la obra del Aquinate pone de presente algunos elementos reveladores. En efecto, en la *Suma Teológica* (Parte I de la Cuestión 4) se propone todo el desarrollo al tema de la perfección de Dios y está enunciado que uno de los nombres que recibe Dios es el de la perfección, porque es usual llamarlo bueno. En otras palabras, para Tomás de Aquino uno de los modos más notorios al momento de hacer referencia a la palabra “Dios” tiene que ver con un significado que suele ser asociado a la palabra “bueno”. Sin embargo, la perfección de la bondad divina solo podrá ser entendida por los seres humanos de un modo indirecto o semejante. Así queda dicho en el evangelio, en el Génesis 1:26: “Hagamos al hombre a imagen y semejanza de Dios” o en Juan 3:2: “Cuando aparezca, seremos semejantes a Él” (*Suma Teológica*, Parte I, Cuestión 4, Artículo 3).

Se hablará, entonces, que Dios irradia bondad para los hombres no desde una perspectiva natural o indirecta, sino que siempre será a través de la analogía por semejanza. Así mismo, la precisión conceptual que propone el método de la *quaestio* en la *Suma Teológica* se pone de presente en el artículo 3 con la pregunta: ¿puede o no puede alguna criatura ser semejante a Dios?, haciendo énfasis en el modo como la analogía es un concepto que permite enlazar la naturaleza humana con la divina no de un modo directo, sino a través de la

mediación que se da en la semejanza. Tomás de Aquino clasifica una serie definida de semejanzas porque tales relaciones son múltiples. Es así como distingue la semejanza perfecta, que es la que se da entre aquellas cosas que son semejantes (como ocurre con las cosas blancas que se relacionan entre sí por la idea de blancura); y también la semejanza imperfecta, que es la que se da entre elementos menos perfectos (cuando lo blanco es análogo a lo menos blanco). Cuando los términos de comparación no son idénticos o semejantes, se dice que la tercera forma de relacionarlos es a través de la analogía. La relación de semejanza entre Dios y los hombres se cumple bajo la forma de la analogía. Del siguiente modo lo refiere el Aquinate:

Así, pues, si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán todavía una semejanza más remota con la forma del agente por razón de la misma especie o del mismo género, sino por una cierta analogía, como el mismo ser es común a todos. De este modo, todas las cosas, que proceden de Dios, se asemejan a Él en cuanto seres como al principio primero y absoluto de todo ser. (*Suma Teológica*, Parte I, Cuestión 4, Artículo 3)

En la *Suma Teológica*, se pueden identificar otros usos de la analogía que hacen alusión a la relación de conocimientos que pueden establecer los hombres con Dios. En efecto, el Aquinate considera que en vida los seres humanos nunca podrán tener un conocimiento de la esencia divina a través de los recursos que ofrece la razón natural. Tampoco la analogía es una visión que permita tener conocimiento sobre la esencia divina (*Suma Teológica*, Parte I, Cuestión 12, Artículo 11). Como lo sostiene Rassam (1980), en Tomás de Aquino no habría una referencia unívoca en la relación que se podría establecer entre los seres humanos y Dios, ya que:

Cuando un término que expresa una perfección se aplica a un ser creado, designa esa perfección en cuanto distinta a las demás; por ejemplo, la palabra *sabio* aplicada al hombre designa una perfección distinta de su esencia, de su poder, de su existencia, etc. Pero cuando aplicamos ese término a Dios, no intentamos designar algo distinto a su esencia o de su existencia o de

su poder. Aplicada al hombre, la palabra *sabio* incluye y contiene, en cierto modo, la realidad que designa, pero en el caso de Dios la realidad designada permanece inaccesible y excede el sentido de la palabra. Por donde se ve que el término *sabio* no se aplica a Dios y al hombre en el mismo sentido. Y así sucede con los demás nombres: ningún nombre se atribuye a Dios y a las criaturas en sentido unívoco. (Rassam, 1980, p. 201)

Así mismo, el sentido equívoco de la relación de conocimiento entre los hombres y lo divino es algo improbable y que ha sido practicado por las teorías de los filósofos a través de sus demostraciones, las cuales, probando su existencia bajo los recursos del argumento, no dan crédito a su misterio; como lo sostiene san Pablo en sus cartas a los Romanos: “Lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las obras” (Romanos, 1:20). La analogía será el tercer camino para tener acceso al conocimiento de lo sagrado. En efecto, el término “sano” se aplica a la medicina y al animal de un modo proporcional. El lenguaje de lo divino, desde la perspectiva analógica, ocupa un lugar intermedio entre los nombres unívocos y los equívocos. Así lo interpreta Rassam:

Y este modo de predicarse ocupa un lugar intermedio entre la pura equivocidad y la simple univocidad, pues los términos análogos no tienen exactamente el mismo sentido, como sucede a los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como sucede a los equívocos, sino que el término que aquí se aplica a muchos expresa diversas proporciones respecto a algo que es uno; como el término *sano*, aplicado a la orina, significa un indicio de la salud animal y aplicado a la medicina significa la causa de la misma salud. (1980, pp. 211-212)

Sobre la antropología simbólica

La pregunta sobre cuál es la esencia de la humanidad es un misterio (Ballén, 2010). En la historia de la antropología filosófica, ninguna otra cuestión ha dimensionado el carácter problemático y paradójico que se desprende de la cuestión acerca de lo que significa el ser humano. Las líneas de fuga que se proponen a continuación son lecturas complementarias a las formuladas por la tradición metafísica (Aristóteles, santo Tomás y Heidegger), la estructuralista (Levi-Strauss y Foucault) y la cultural (Protágoras de Abdera y Nietzsche). Se inscribe en la tradición de la filosofía trascendental, pero acentuando el énfasis en una obra poco explorada desde una mirada antropológica y que parte originariamente de una preocupación estética.

La tercera crítica kantiana es el caldo de cultivo sobre el cual se proyectarán las bases de una apuesta teórica que he denominado ‘antropología simbólica’, propuesta cuya caja de resonancia evocará la tradición de la *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, del neokantiano Ernst Cassirer (1944), y desde Latinoamérica, en una perspectiva más actual, con las investigaciones adelantadas por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, particularmente su provocadora propuesta de una hermenéutica analógica, que al final del presente estudio será valorada a partir de un libro dicente y profundo titulado *Hermenéutica, analogía y símbolo* (Beuchot, 2004).

Ahora bien, la filosofía trascendental es una evocación al estilo del pensar que inaugura la filosofía kantiana. Como lo describe Karl Jaspers, en su inmejorable estudio introductorio a la obra y pensamiento de Immanuel Kant, el método trascendental es un modo radical de filosofar, no heredero de una revelación, ni de una inspiración decisiva o fruto de una genial creación. Se trata de una actitud fundamental de conocimiento que se propone demarcar los límites de la razón de un modo sistemático. Se entiende por sistema la voluntad de conocimiento que une una cosa con la otra, dando cabida a una infinidad de relaciones posibles (Jaspers, 1972, p. 159). A juicio de Jaspers, la voluntad de sistema que le imprime Kant a la filosofía la convierte en una actividad revolucionaria que adquiere un talante moral.

En la perspectiva trascendental, el ejercicio de filosofar es una decisión moral, porque renuncia al argumento de autoridad, al tutelaje y a la heteronomía, obstáculos que se presentan en la práctica como enemigos de la justificación racional: la razón no es un regalo venido del cielo, sino una conquista. El origen de la revolución no tiene lugar en el espíritu reformista del protestantismo, que marcaría la institución religiosa en Alemania desde el siglo xv, sino en una toma de decisión y coraje por encarar racionalmente la verdad y que solo germinará en el siglo xviii con la irrupción de la ilustración.

Tal y como la plantea Kant en su famoso texto de respuesta a la pregunta *¿Qué es la ilustración?*, el uso emancipado de la razón es el segundo nacimiento de la humanidad, el cual tiene lugar cuando se alcanza la mayoría de edad, etapa de la razón en la que logra liberarse de las cadenas de la superstición y del poder pastoral (Jaspers, 1972, p. 160). El segundo elemento que identifica Jaspers en el modo del filosofar trascendental consiste en que la mayoría de edad, como emancipación del pensamiento, es una tarea infinita y difícil, codificada en el esfuerzo de trascender la realidad bajo el recurso de la dialéctica. Esta dialéctica no es la consumación de la razón que reflexiona sobre sí misma, sino la voluntad de sistema, que en la obra kantiana se materializará en las tres críticas. Jaspers, como lector de la obra de Kant, apunta a una consideración exploratoria y especulativa de la dialéctica empleada por el filósofo alemán: “Kant nos introduce en el espacio donde la vida no cesa de ser producida ella misma dentro de los misteriosos sentidos creadores de la razón” (1972, p. 161). A nuestro juicio, la dialéctica de una filosofía consagrada a la exploración racional y esclarecedora de los meandros de la vida no se agota en los usos práctico y teórico, sino que confronta a la tradición filosófica anterior directamente con el juicio de gusto estético, último capítulo que cierra la gran sistematización hecha por Kant en el siglo xviii.

Reconstruir una antropología del símbolo inspirada en la tercera crítica kantiana no obvia el hecho incuestionado de que los estudios que por más de veinticinco años definirán a Kant como profesor universitario fueron justamente los dedicados a los temas de la antropología y la geografía. Sin embargo, en el presente ensayo no se abordará la perspectiva de la antropología en sentido pragmático.

Otras son las constelaciones teóricas que motivan la actualización de la antropología no en clave pragmática sino estética, y que apuntan en dirección a la discusión entre el neokantismo de Cassirer con la ontología de la existencia de Heidegger, y que cobran vida en el famoso debate ocurrido en 1929 en la ciudad de Davos (Alemania).

El choque de trenes en Davos entre Heidegger y Cassirer es de interés para la antropología filosófica y tiene implicaciones en la estética y la semiótica, pues marcará un punto de inflexión en la cuestión acerca de cómo la filosofía podría estudiar a la humanidad y su relación con la cultura. La objeción planteada por las formas simbólicas de Ernst Cassirer y su particular visión de la antropología filosófica, para luego identificarla en la hermenéutica analógica, propuesta metodológica del profesor Mauricio Beuchot, hace resonar el símbolo y la analogía en ámbitos nuevos como la metafísica, la semiótica y la retórica.

Heidegger dirige su crítica a la filosofía de las formas simbólicas, a partir de la significación de las cosas humanas desde la historia y la existencia (*Dasein* o ser-ahí); si la existencia se encuentra sujeta al devenir de la contingencia y a las circunstancias históricas, entonces la representación simbólica del mundo es una filosofía que desborda tal pretensión.

Creo que esta pregunta por la filosofía de la cultura adquiere su función metafísica en el acontecer de la historia de la humanidad solamente si deja de ser y no se reduce a una mera representación de los diferentes campos culturales, sino que al mismo tiempo de tal manera se la enraíza en su dinámica interna, que venga a hacerse visible de manera expresa, con anterioridad y no posteriormente, en la metafísica misma del ser-ahí como acontecer fundamental (Cassirer y Heidegger, 1977, p. 95).

Para Cassirer, el acontecer existencial del *ser-ahí* solo puede ser concebido a partir de la invención de formas simbólicas. En otras palabras, la filosofía cobra vida cuando el ser humano ha hecho la traducción de sus vivencias, en actualizaciones figurativas, formas simbólicas y lenguajes artificiales.

La función de la forma consiste en que el hombre al transformar su ser-ahí en forma, es decir, al tener que traducir en alguna

figura objetiva todo lo que en él es vivencia, se objetiva de tal manera en esa figura que, sin liberarse radicalmente de la finitud del punto de partida (puesto que este se relaciona todavía con su propia finitud), sí le es posible en cierta manera mediante este proceso emerger de la finitud y llevarla hacia algo nuevo (Cassirer, 1996, p. 96).

La continuación de la crítica heideggeriana a la filosofía de la representación corre por cuenta del estructuralismo, principalmente con la obra del francés Michel Foucault. Pistas de esta lectura se encuentran en la traducción hecha al francés por Foucault de la *Antropología en sentido pragmático*, de Kant. Foucault, como lector de Kant, incursiona en la discusión Heidegger-Cassirer alrededor de las posibilidades en la modernidad de una filosofía del hombre. La introducción hecha a dicha traducción propone algunas tesis que serán definitivas en trabajos históricos posteriores, como por ejemplo la relación entre la ciencia empírica y la finitud, el análisis del *ser-ahí* existente en los devenires de la historia, la crítica a la filosofía de la historia (y a la historia de las ideas), y el énfasis metodológico por un análisis arqueogenealógico de las prácticas culturales y sociales de dominación, la disciplina y el gobierno agenciadas en la modernidad por el hospital psiquiátrico, el Estado, la escuela, la ciencia psiquiátrica, la clínica y la medicina, la economía, etc.³.

No es usual aventurar una interpretación antropológica inspirada en la última crítica de la razón, la cual cierra el tríptico sistemático de la filosofía trascendental. Sin embargo, las incursiones hechas por la filosofía contemporánea han convertido a la *Crítica del juicio* en una obra camaleónica, que adquiere nuevos matices y direcciones. Sorprende encontrar, entre los intérpretes, desde las claves para una filosofía política rastreada por Hannah Arendt en sus conferencias en el New Scholl for Social Research (y que en castellano se conocen con el nombre de *Conferencias sobre la filosofía política en Kant*), hasta

3 La investigación *Foucault: lector de Kant*, de los profesores Frédéric Gros y Jorge Dávila, es un trabajo esclarecedor a propósito del influjo que ejerce la discusión sobre las posibilidades teóricas de la antropología filosófica en Alemania, y la crítica propuesta por Michel Foucault en la perspectiva arqueológica y genealógica, la cual tendrá lugar en el estudio introductorio hecho por el francés a la *Antropología en sentido pragmático*, de Kant.

una propuesta semiótica hecha por Umberto Eco en el curioso título de *Kant y el ornitorrinco*. Otras actualizaciones en las que se muestra la resonancia de la estética kantiana se aprecian en las relaciones que plantea Jacques Derrida entre la performatividad con las ‘nuevas humanidades’, o las desarrolladas por el filósofo Richard Rorty acerca de las reflexiones de lo bello y lo sublime como nuevo horizonte de indagación para la filosofía contemporánea (Ballén, 2007).

Ahora bien, barajar la antropología del símbolo como apuesta teórica continúa este mismo entusiasmo hermenéutico, pero con la impronta de poner en juego las tesis sobre la analogía y su relación con el lenguaje religioso. Veamos cómo esto cobra sentido en el proyecto filosófico del fraile dominico Mauricio Beuchot.

El símbolo y la analogía

El fenómeno del símbolo o acontecimiento simbólico o *semiosis* simbólica se mueve en un contexto analógico, ya que es por excelencia el signo que sobreabunda en significado. Siempre su significado se nos queda más allá, nunca se agota por completo, y continuamente el significado alcanzado nos remite a otro aspecto que queda pendiente (Beuchot, 2004, p. 143).

El ‘acontecimiento de la simbolicidad’ es una manera de significar la realidad que mantiene en relación lo espiritual con lo material, lo empírico con lo abstracto, lo literal con lo metafórico. Se trata de un signo que une dos hemisferios del ser. En el proceso de la significación de las cosas, lo simbólico es un lugar semiótico para la conexión y el tránsito lúdico donde lo sensorial conduce a lo abstracto y lo corporal conduce a lo espiritual (Beuchot, 2004, p. 143).

Atendiendo al origen etimológico de la palabra *símbolo*, Beuchot considera que se trata de un signo que se lanza junto con otro y juntos completan las dos partes de un objeto en su totalidad. En el origen de la palabra, el símbolo tiene el poder de reunir y convocar. Es una estructura semiótica que desborda la pura semántica de las cosas conocidas para abrirse paso a la comunidad. Según Beuchot, el talante comunitario que se desprende del símbolo es otra forma de expresar el amor, la justicia y la vida en común.

El símbolo es factor de reunión, de comunidad. De unidad. A nosotros, mortales cognoscentes tan limitados, con una cultura tan fragmentada y fragmentaria, tan insuficientes en el entendimiento y en el amor, el símbolo nos acerca a la verdad y al bien. Justamente, la parte del símbolo que tenemos es la que no parece serlo, por humilde y sencilla, y pobre, fragmentaria ella misma. Pero tiene la capacidad de llevarnos a la otra parte que la acepta, la recibe, la reconoce. Y esa otra parte llega a ser a veces el conjunto complementario, el resto del todo. Siempre conecta con algo más allá de lo que muestra, de lo que aparenta, de lo que da fenoménicamente. Es un curioso fenómeno que conduce a su nómeno. De lo accidental lleva a lo esencial, de los efectos a las causas, de lo *a posteriori* a lo *a priori*. De las partes al todo (Beuchot, 2004, pp.144-145).

Para la antropología filosófica, el símbolo es un mediador donde lo afectivo y lo cognoscitivo se encuentran. Tiene la capacidad de armonizar las partes tensionadas y es un pacto que motiva la paz y el gozo (Beuchot, 2004, p.145). En el símbolo los contrarios se hermanan, de tal suerte que los opuestos han oscilado entre el mundo de la vigilia y el sueño, entre la vivencia empírica y el conocimiento trascendental, entre la formalidad de los algoritmos matemáticos y la equivocidad del mundo material; son binas que terminan configurando una humanidad simbólica, es decir, un modelo antropológico donde lo poético y lo prosaico no se anulan, sino que más bien se complementan.

En la poesía es donde el lenguaje simbólico se hace más fuerte. Una fuerza que radica en la universalización de lo particular. Para Beuchot, es en este poder de significación que tiene cabida la idea aristotélica de que la poesía es más filosófica que la historia, pues logra capturar lo universal en lo particular, algo que la historia difícilmente puede hacer, dado que su vocación es la de describir detalladamente los hechos particulares (Beuchot, 2004, p. 146).

En la sobreabundancia de significado que caracteriza al símbolo, se descubre su riqueza hermenéutica. Dicho de otro modo, el lenguaje religioso, al operar simbólica y reflexivamente, sobrepasa a la literalidad con nuevos significados y analogías que los juicios determinantes difícilmente podrán construir. Como lo declara Beuchot,

si para los filósofos analíticos los límites del mundo son los límites del lenguaje, con el símbolo los límites son trasgredidos y en la desmesura se tiene acceso a un mundo fabulado, esto es, a una realidad que se encuentra metafísicamente metaforizada:

También se ha dicho que los límites de nuestro mundo son los límites de nuestro lenguaje (Wittgenstein); pues bien, el símbolo rompe los límites del lenguaje y nos hace acceder al mundo, tocar la tierra nutricia del mundo, del ser, de modo que podamos conocer metafísicamente la realidad. Es el símbolo el que nos lo consigue, el que nos consigue la metafisicidad. El símbolo casi nos empuja a transponer los límites, por sus fracturas, por sus intersticios. Nos hace pasar, a veces sin darnos cuenta incluso, para colocarnos, cuando menos lo pensemos, al otro lado del límite (al otro lado del espejo como diría Lewis Carroll, y fue lo que él siempre anduvo buscando). (Beuchot, 2004, p. 147)

El símbolo hace parte del lenguaje que predomina en la conformación de los vínculos sociales palpables en las comunidades tribales, las familias y los grupos culturales o de amistad. Los símbolos propician la comunicación afectiva entre sus miembros y fortalecen la experiencia social de la comunidad. El símbolo reinventa los vínculos porque actualiza permanentemente la *philia* (amistad) entre los semejantes.

Una segunda desmesura de la simbolización es la del bien moral. Lo bello como símbolo del bien moral es un arquetipo que ha sido fruto del sentido común; por sentido común se entenderá una suerte de empatía universal o ennoblecimiento del espíritu que eleva a estimar en los demás el valor que tienen también para formar un sentimiento análogo. Se trata de una experiencia comunitaria que bien podría representar los sentimientos filantrópicos o el altruismo humanitario.

Lo bello como símbolo del bien moral es producto de la consideración que hace cada quien y que place porque es de ‘aprobación común’; en otras palabras, el carácter comunicativo que atañe al modo de conocimiento intersubjetivo, propiciado por el juicio de lo bello, impele hacia una construcción de la verdad, según el placer

o el desagrado de un objeto que afecta a los actores involucrados en el proceso comunicativo del enjuiciamiento: la belleza como símbolo del bien moral es fruto de la comunicación general que genera el enjuiciamiento de lo bello. Este proceso de comunicación pone de presente que el cumplimiento del bien moral no se origina a través de una autonomía abstracta, que reglada por las máximas de la razón decide actuar sin tomar en consideración el punto de vista de los demás. Contrario al libre ejercicio de la autonomía que convierte la máxima moral individual en una forma normativa universal, en el juicio de lo bello la aprobación común subsume en un símbolo el pacto y la hermandad; esta convención metaforiza el bien moral ya no como un concepto universal propio de la racionalidad práctica, sino a la manera de un juicio estético de reflexión. Es una generalidad que no se impone, sino que más bien se aprueba.

¿Qué tipo de sociedad practicará la ‘aprobación común’ y el símbolo como arquetipo del bien moral? Será aquella donde se promueve el cultivo de la sensibilidad y de la comunicación desinteresada, de la sociabilidad de los afectos y los gustos; en fin, una comunidad del juego de las facultades que, inspirada en las letras y las humanidades, creará una moral pensada desde una perspectiva estética, en la que se acoge la inteligencia simbólica, la cual se activa en el uso de la actividad judicativa hasta cambiar la semántica objetiva de la moralidad con base en conceptos para incursionar en la lógica de la reflexividad, originada en el placer desinteresado, la libertad de la imaginación y la aprobación en común. No es una moral basada en los principios de la racionalidad práctica (universalismo o formalismo moral), ni en el juicio de prudencia aplicado al cálculo de la mayor satisfacción de los placeres por un mínimo de dolor (hedonismo y utilitarismo). Como lo denomina Kant en la *Crítica del juicio*, es un ‘sentimiento universal de empatía’.

Ahora bien, el ‘sentimiento universal de empatía’ (*Teilnehmungsgefühl*) desborda el esquematismo que da cuenta de la relación entre belleza y símbolo. El sentimiento universal de empatía es una experiencia humana comprensible en la vivencia de la comunicación, ya que trasgrede la distinción analítica entre el juicio de lo bello y el

bien moral. La analogía o el ‘como sí’ simbólico que enlaza al bien moral con el juicio de lo bello se manifiesta en el sentimiento de empatía, expresión comunicativa que propicia la sociabilidad y es condición de posibilidad para la creación de las artes y de la cultura. El sentimiento universal de empatía es una propiedad específica de la sociabilidad, la cual se consolida a través de la relación del juicio de lo bello con lo que ha denominado Kant como la ‘cultura de las facultades del espíritu’. La relación que se propone entre el juicio de lo bello y la cultura es el atributo estético que define el mundo humano.

Los símbolos son experiencias vitales que hablan acerca del sentido de pertenencia de los sujetos a una comunidad y que potencian las cualidades más humanas como la conversación, el chiste o la ironía. El símbolo desde la experiencia de los *humaniora* son vivencias de ‘lo común’. Y se trata de vivencias de lo común porque los símbolos conectan y universalizan. En el ejercicio de universalización que caracteriza al juicio de lo bello, se comparten vivencias y significados simbólicos comunes. Prestar o donar el símbolo es otra manera de hacer la vivencia de la tradición humanista. La universalización del símbolo que propicia el intercambio entre las culturas es igualmente un ejercicio estético orientado hacia la simpatía y la comunicación universal. Así lo describe el profesor Mauricio Beuchot:

Cuando se define la cultura, en su definición va involucrado el símbolo. Los símbolos no forman parte esencial de las culturas, sino que las constituyen. El símbolo se nos muestra como algo tan básico de lo cultural, que nos lleva a pensar que los símbolos son los que conectan a las culturas [...]. Y es que el símbolo solo puede interpretarse cuando puede, al menos en cierta medida, vivirse. Cuando el símbolo puede vivirse es cuando puede interpretarse. Por eso hay que tratar de compartirlo. Prestarse los símbolos entre las culturas. Es decir, en la medida en que el símbolo conecta, universaliza. Tiene su modo de abstracción, universalización, y así nos podrá ayudar a compartir elementos culturales y éticos que son imprescindibles, si queremos que nuestra sociedad sobreviva. (2004, pp. 153-154)

Humanidad, analogía y lenguaje

El símbolo es una actividad de la razón en cuyo uso estético y reflexivo desborda la predicación teórica y objetiva del mundo. El símbolo es un lenguaje que va más allá del lenguaje referencial de la ciencia. Incursiona en una semiótica de las cosas desconocidas. La imaginación y la fantasía se convierten en las actividades trascendentales que complementan, en un sentido fundamental, a la ‘conciencia teórica’: tienen el poder de significar la realidad a partir del lenguaje fabulado del símbolo y el arte. De hecho, los conceptos mismos de la filosofía devienen en símbolos a medida que carecen de un correlato sensible y su registro, la mayor de las veces, obedece sobre todo a una reducción de la imaginación que del entendimiento. La semiótica de las cosas desconocidas es, entonces, la lógica de la significación a través de la cual se estudiarían las cosas del hombre desde la perspectiva del símbolo. Una lógica que opera en analogía al modo como procede el conocimiento de las cosas desde el juicio de reflexión, el juego de las facultades y la inteligencia arquetípica.

Pero esta lógica no sería completa si no se parte de un presupuesto antropológico unificador. Se trata de la teoría del *homo symbolicus* planteada por Ernst Cassirer, filósofo continuador del kantismo en Alemania para la primera mitad del siglo xx, y que de una u otra manera es el último exponente de la filosofía de la representación incubada en la modernidad por Descartes en el siglo xvi, hasta su consumación en la filosofía crítica de Immanuel Kant en el siglo xviii. Una antropología filosófica que hace las veces de filosofía de la cultura, pues dialoga con la biología, el lenguaje, el arte, la historia y la filosofía. En síntesis, la propuesta de Cassirer es la continuación antropológica que dimensiona la inteligencia simbólica planteada por Kant en los diferentes ámbitos constituyentes de la cultura (religión, arte, historia, lenguaje, filosofía y ciencia).

Desde la perspectiva biológica y del lenguaje, deslinda la lógica que opera en la forma lingüística de los símbolos (cuya función es la de dotar sentido) frente a las señales, las onomatopeyas y las técnicas inducidas de la comunicación, las cuales identificarán la génesis del lenguaje humano en conexión con el lenguaje animal, sobre todo, a

través del condicionamiento operante o conductismo. La lógica que actúa en el lenguaje de los símbolos se escapa del modo como opera el lenguaje animal que, sometido por los biólogos de la época a la prueba experimental, le resta espontaneidad al proceso.

Para acentuar la distinción entre el lenguaje de los símbolos y el de las señales, el arte y la poesía se presentan como actividades de significación simbólica. La expresión artística y la poética no son simplemente las manifestaciones de la espontaneidad del sentimiento, sino las posibilidades creadoras para significar el mundo, dotarlo de sentido, cuestionarlo, ir en la búsqueda de otros universos de significación, etc.

En el diálogo con la historia, la antropología filosófica deviene en una filosofía de la cultura porque asume que el hombre no es fruto de la *antropogénesis* de la racionalidad, sino más bien del testimonio de las contradicciones y las luchas permanentes que desde la Antigüedad hasta nuestros días han narrado la historia de una humanidad desgarrada y tensionada en las polaridades extremas del bien y el mal, lo espiritual y lo material, lo psíquico y lo corporal, la verdad y la opinión, etc. Al establecer la conexión con la religión, Cassirer sostiene que la experiencia religiosa expone a la humanidad a la dramatización de los deseos de bienaventuranza y perdón que batallan contra las formas profanas de humanización. Este drama del hombre en la historia se narra a partir del símbolo, de tal suerte que el lenguaje simbólico se convierte en el testimonio y la materialización de las luchas entre las distintas formas de significar un proceso de humanización. Un registro histórico de este fenómeno es 1492, año del descubrimiento y la conquista del continente americano, proceso que se prolongará con la colonización hasta finales del siglo XVII. La evangelización y el despliegue de la forma de humanización europea representada en símbolos y lógicas del lenguaje fundadas en la religión cristiana se imponen a la forma indígena hasta extirparla. A su vez, la lógica mítica del lenguaje simbólico prehispánico, que en lo fundamental se desmarca del contenido religioso y moral traído por los relatos de los conquistadores y sus cronistas, es la pista para interpretar los pensamientos y los deseos de bienaventuranza que tenían los pobladores originarios de estas tierras.

Por último, la filosofía es una actividad del pensamiento cuya finalidad busca deslindar entre los hechos y los ideales. Esto ha sido así desde el paso del *mythos* al *logos* que se gesta en la filosofía presocrática, gesto teórico que tendrá eco en la imperiosa necesidad de Sócrates y de Platón por distinguir entre la opinión (*doxa*) y la verdad (*aletheia*), latente en un filósofo moderno como Edmund Husserl quien practicará la conocida distinción, pero con los conceptos de la actitud natural y la actitud filosófica. Si la filosofía es una ciencia que sabe y enseña a distinguir entre los hechos aislados y los ideales que integran, los símbolos no serán estructuras materiales encaminadas a la dominación cultural, sino lógicas funcionales que otorgarán sentido a la idea de humanidad. La filosofía deviene, en esta medida, en un sistema funcional de significación simbólica en apertura a la universalidad ínsita en la idea de humanidad. Una idea que busca permanentemente un estado de liberación y emancipación tanto física como mental.

A manera de conclusión, podemos señalar que la filosofía se presenta como una lógica de la comprensión del mundo en la que los hechos históricos, las ataduras a las estructuras de la realidad y los lenguajes prescriptivos son desbordados por formas estéticas de significación, símbolos fundamentalmente, que articulan vivencias particulares con procesos de significación que trascienden lo local para incursionar en lo universal. En la filosofía, el arte, la ciencia y la religión, se encuentran los procesos de significación que trascienden el dominio positivo de las estructuras y se encaminan como técnicas de liberación hacia la emancipación humana.

El aporte metodológico a la propuesta antropológica que hemos formulado está soportado en la perspectiva de la hermenéutica analógica, camino que proporciona los modos que tiene la antropología filosófica para abordar el símbolo como un recurso de análisis cuya significación enlaza los horizontes moral, semiótico, cultural y metafísico. En la perspectiva moral, el símbolo y la analogía son recursos del lenguaje que hacen parte del enjuiciamiento estético de la realidad; una realidad que se encuentra mediada intersubjetivamente, gracias a la interpelación reflexiva gestada en el interior de una comunidad dialogante (*sensus communis*); los sujetos que participan en

una comunidad que se solidariza a través del sentimiento de empatía y la comunicación son sujetos interrelacionados por el predicamento estético.

La cultura tiene origen en este proceso intersubjetivo, de tal modo que las humanidades, vistas como un conjunto de conocimientos previos (*humaniora*), se apartan del lenguaje prescriptivo que ha caracterizado a ley física y al ímpetu normativo de la conciencia moral: dicho de otro modo, la cultura es una actividad humana que se opone a la constitución de una sociedad con arreglo a normas y leyes que controlan y reglan a interés, porque la integran fundamentalmente subjetividades reflexivas que dialogan, simbolizan y hacen analogías. El embellecimiento de la moral implica la simbolización de una realidad en la que se presta el símbolo para pactar la paz y crear una cultura de la convivencia. Las normas y las leyes, al pasar por el tamiz de la comunidad del diálogo y el juicio de reflexión, dejan de ser abstracciones distantes y se convierten en vivencias ontológicas que humanizan el paso de lo individual por la vida social. La insociable sociabilidad tendrá lugar en la comunidad de los *humaniora*.

Desde los horizontes semiótico y cultural, el símbolo expresa los relatos tanto del origen como de la finalidad cosmológica de todas las cosas. Las sociedades se valen del símbolo para renovar los vínculos de amistad en una narración que seduce, convoca y produce humanidad, tal y como ocurre con la empatía y el espíritu de comunidad que se desprende de la actividad sociable por excelencia: el juicio estético de reflexión. En este sentido, las humanidades no se escapan del poder cultural y socializador que se desprende de los símbolos. De hecho, y como lo sostiene Mauricio Beuchot, las humanidades están llamadas a expresar, a través del lenguaje de los símbolos, los paradigmas que crea el hombre de sí mismo. Modelos que viajan en las obras, los pensamientos y las acciones de humanidad.

La tarea de las humanidades será la de reconstruir el rompecabezas de los fragmentos que, esparcidos por el tiempo y el espacio, se prestan como los símbolos que configuran diversos ideales de humanización. Y en este proyecto de reconfiguración de las piezas esparcidas y desordenadas, se muestra la intencionalidad de universalización de las humanidades, una tarea que no responde al modo de

universalización de las ciencias exactas ni al particularismo de las ciencias históricas. Como ocurre con el carácter mediador del juicio estético de reflexión, el símbolo en las humanidades funge como un modo de representación que se despliega entre lo fragmentario y fluyente hacia lo total y permanente. De esta manera lo describe el filósofo mexicano:

Podríamos decir que hay en las humanidades una vocación a lo universal y a lo esencial del hombre, desde el estudio de sus particularidades concretas y contingentes. A muchos, el asiento de esos saberes en lo movedizo y contingente los ha llevado a diversos relativismos e historicismos. Pero no. Las humanidades, desde lo accidental y fragmentario, desde lo dinámico y lo histórico, apuntan con su dedo hacia lo que se muestra como constitutivo del hombre. Ciertamente no como esas esencias duras y fuertes con las que soñó la modernidad, sino fluidas, móviles y hasta modestas, como las *phyeis* de los griegos, que se obtienen a partir de lo movedizo y sin renunciar nunca a él. Al cabo del proceso se tendrá un conocimiento nuevo, distinto y enriquecido; tal vez incompleto, pero ya no tan fragmentario como para que no se pueda hablar de naturalezas y leyes, aunque no iguales a la de las ciencias naturales y exactas. (Beuchot, 2004, p. 179).

Referencias

- Arendt, H. (2015). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- Ballén Rodríguez, J. (2010). Esquela a la antropología fenomenológica de Max Scheler (1928-2008). *Universitas Philosophica*, 54(27), 54-84. <https://cutt.ly/1RrM7N1>
- Ballén Rodríguez, J. (2007). La dimensión política y moral de los juicios estéticos a la luz de la *Crítica del juicio*. *Universitas Philosophica*, 48(24), 31-54. <https://cutt.ly/hRr1huf>
- Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. Editorial UNAM.
- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica analógica y símbolo*. Herder.

- Beuchot, M. (2005). *Historia de la filosofía del lenguaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1944). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1996). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. y Heidegger, M. (1977). *Debate de Davos* (G. Hoyos Vásquez, trad.). *Revista Ideas y Valores*, 26(48-49), 87-103.
- De Aquino, T. (2014). *Suma Teológica, Tomo 1*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dávila Rojas, J. L. y Gros, F. (1998). *Michel Foucault, lector de Kant*. Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.
- Eco, U. (1995). *Tratado de semiótica general* (C. Manzano, trad.). Lumen.
- Eco, U. (1999). *Kant y el ornitorrinco* (H. Lozano Miralles, trad.). Lumen.
- Eco, U. (2004). *El nombre de la rosa*. Casa Editorial El Tiempo.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método* (vol. I y vol. II). Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2001). *Antología*. Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2006). *Intuición e intuitividad*. En H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*. Tecnos.
- Guardini, R. (1958). *El fin de los tiempos modernos*. Editorial Sur
- Husserl, E. (1949). La filosofía en la crisis de la humanidad europea En E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta* (4.ª ed.; pp. 135-172). Nova.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica.
- Jaspers, K. (1972). *Les grandes philosophes. 2. Immanuel Kant*. Agora.
- Kant, I. (1999). *Crítica del juicio (Kritik der Urtheilskraft 1790)*. (M. García Morente, ed., trad.; 8.ª ed.). Espasa Calpe.
- Rassam, J. (1980). *Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*. Rialp.
- Tomasini, A. (1993). El lenguaje religioso. En A. Tomasini, *Filosofía de la religión: análisis y discusiones* (pp. 145-160). Trotta.

Autores

Fray Wilson Fernando Mendoza Rivera, O.P.

Licenciado en Teología, y en Filosofía y Cultura para la Paz de la Universidad Santo Tomás. Posdoctor en Educación de la Universidad Santo Tomás; doctor en Estudios Tomísticos de la Universidad Abat Oliba - Centro de Estudios Universitarios (CEU) de Barcelona, y magíster en Estudios Humanísticos y Sociales de la misma institución. Es magíster en Pedagogía de la Universidad Santo Tomás de Tunja, y magíster en Estudios Dominicanos de la Universidad de Salamanca, España. Actualmente se encuentra vinculado a la Universidad Santo Tomás.

Liliana Beatriz Irizar

Abogada de la Pontificia Universidad Católica de Argentina y Doctor en Filosofía de la Universidad de Barcelona. Actualmente se encuentra vinculada a la Universidad Sergio Arboleda.

John Alejandro Pérez Jiménez

Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana; magíster en Ciencia Política de la Universidad de los Andes y doctor en Filosofía por la Universidad Santo Tomás. Actualmente es docente en la Universidad Santo Tomás.

Edgar Oswaldo Martínez Pineda

Licenciado en Filosofía, Pensamiento Político y Económico de la Universidad Santo Tomás; magíster en Educación con Acentuación en Procesos de Enseñanza y Aprendizaje del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey; magíster en Neuropsicología y Aprendizaje y doctor en Humanidades por la Universidad Internacional de la Rioja. Doctor en Educación por la Universidad de Baja California. Actualmente es profesor asociado de la Unidad de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás, sede Villavicencio.

Fray Rodrigo García Jara, O.P.

Licenciado en Filosofía, Pensamiento Político y Económico de la Universidad Santo Tomás y magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Candidato a doctor en Educación de la Universidad de Baja California. Miembro de la Orden de Predicadores Provincia de San Luis Beltrán. Actualmente es Vicerrector Académico en la Universidad Santo Tomás, Sede Villavicencio.

Mauricio Beuchot

Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac; maestro y doctor en la misma materia por la Universidad Iberoamericana. Ha realizado diversos estudios en la Universidad de Friburgo. Actualmente se encuentra vinculado a la Universidad Nacional Autónoma de México.

Juan Sebastián Ballén Rodríguez

Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás. Es magíster y doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente se encuentra vinculado a la Universidad Nacional Abierta y a Distancia.

Colección Humanidades y Formación integral

Persona y educación en Tomás de Aquino. Lecturas contemporáneas recopila las reflexiones realizadas en el marco Primer Seminario Internacional Tomás de Aquino, centrado en el tema “*ética, persona y sociedad en Tomás de Aquino*”. El texto se encuentra dividido en tres secciones. La primera, “*Vida y virtud de Santo Tomás*”; la segunda, “*Persona, educación y pasiones en Santo Tomás*”, y la tercera, “*Diálogos contemporáneos con Tomás de Aquino*”. De esta forma ponemos a disposición de los lectores textos que, a partir de la sabiduría tomista, brindan nuevas luces en las discusiones contemporáneas en torno a la formación ética y la educación, tan urgente en nuestro contexto.



UNIVERSIDAD
SANTO TOMÁS
VILLAVICENCIO