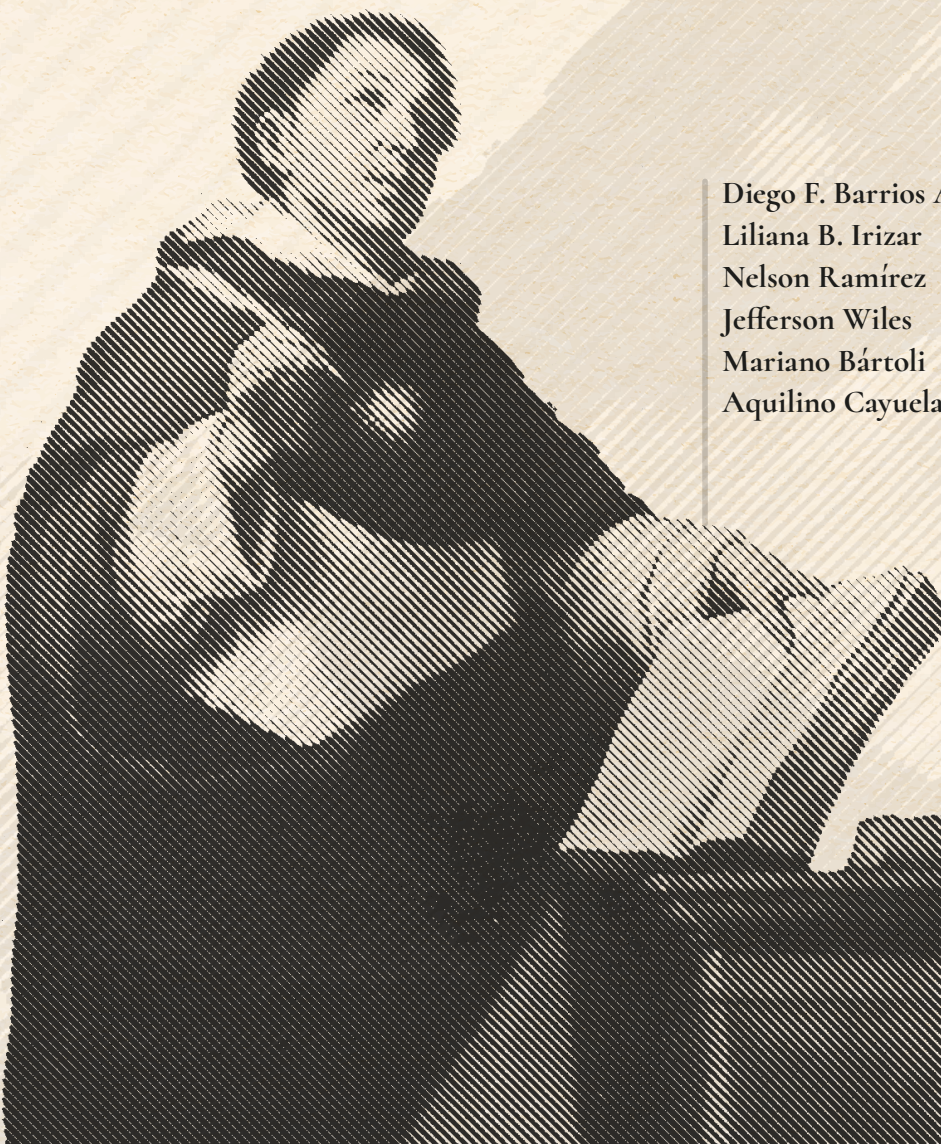




CINCO ESTUDIOS DESDE LA FILOSOFÍA DE TOMÁS DE AQUINO



Diego F. Barrios Andrade
Liliana B. Irizar
Nelson Ramírez
Jefferson Wiles
Mariano Bártoli
Aquilino Cayuela

Cinco estudios desde la filosofía de Tomás de Aquino
Autores: Diego F. Barrios Andrade, Liliana B. Irizar, Nelson Ramírez, Jefferson
Wiles, Mariano Bártoli, Aquilino Cayuela
Tamaño: 17 x 24 / 126 Páginas.
ISBN: 978-628-7603-92-9

COMITÉ EDITORIAL

Fr. José Fernando MANCIPE, O.P.
Rector

Fr. José Gregorio HERNÁNDEZ TARAZONA, O.P.
Vicerrector Académico

Fr. José Arturo RESTREPO RESTREPO, O.P.
Vicerrector Administrativo-Financiero

Diego Edgardo Rojas Escobar
Director Departamento de Humanidades y Formación Integral

Diana Mireya AYALA VALDERRAMA
Directora Dirección de Investigación e Innovación

Juan Carlos CANOLES VÁSQUEZ
Director Centro de Recursos para el Aprendizaje y la Investigación

Primera edición, 2024
ISBN: 978-628-7603-92-9

Corrección de Estilo:
Santiago María Bordamalo Echeverri

Todos los derechos reservados conforme a la ley. Se permite la reproducción citando fuente.
El pensamiento que se expresa en esta obra, es exclusiva responsabilidad del autor y no
compromete la ideología de la Universidad Santo Tomás.

Ilustraciones: María Paula Avellaneda Hernández
Diagramación: Jeison Arley Amaya González D.G.



Ediciones USTA
Universidad Santo Tomás
2024
Departamento Ediciones USTA Tunja
Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro por cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopia, microfilme, offset o mimeógrafo.
Ley 23 de 1982.



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO 1	
ELEMENTOS PARA UNA COMPRENSIÓN DE LA VERDAD	13
<i>Nelson Ramírez</i>	
CAPÍTULO 2	
LA ENSEÑANZA EN EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO: UNA RESPUESTA A LA ACTUAL SITUACIÓN PEDAGÓGICA.....	39
<i>Luis Mariano Bártoli</i>	
CAPÍTULO 3	
INNOVAR PARA INSPIRAR ENTORNOS MÁS HUMANOS: ENTRE PANDORA Y PALAS ATENEA.....	59
<i>Liliana B. Irizar y Jefferson Wiles Linares</i>	
CAPÍTULO 4	
LA ACTUALIDAD ÉTICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO	79
<i>Aquilino Cayuela Cayuela</i>	
CAPÍTULO 5	
ARENDT Y SANTO TOMÁS EN DIÁLOGO SOBRE EL MAL BANAL	99
<i>Diego F. Barrios Andrade</i>	
EPÍLOGO	123





PRÓLOGO

Los autores de *Cinco estudios desde la filosofía de Tomás de Aquino* están rindiendo un homenaje a santo Tomás en estas fiestas jubilares que el papa Francisco decretó para honrar la feliz memoria del Aquinate en razón de los 800 años de su nacimiento, los 750 años de su muerte y los 700 años de su canonización. Con esto, además, están tratando de manifestar el valor imperecedero de la filosofía de santo Tomás, así como contribuyendo a su difusión. Los autores, como se ve en sus textos, están convencidos de la actualidad del pensamiento del Aquinate y de los aportes que puede ofrecer para repensar algunos de los problemas antropológicos, morales, epistemológicos y educativos más álgidos del momento.

Cinco estudios desde la filosofía de Tomás de Aquino es un libro que se presenta a la comunidad académica, a estudiantes y profesores, como también a un público más amplio que desee acercarse a las obras del Aquinate. Los capítulos de este libro tienen una prosa amena y fácil de seguir, al igual que realizan una exposición clara y sencilla de algunas de las muchas facetas que se contienen en la filosofía de santo Tomás. Los autores de este libro comparten el gusto y el interés por la filosofía tomista. Están seguros de la originalidad y validez de los planteamientos filosóficos de santo Tomás, y así han querido mostrarlo a través de los temas que desarrollan en sus capítulos. Este libro es, pues, un fruto de la fecundidad que palpita en el pensamiento de santo Tomás.

En resumidas cuentas, este libro se publica en una ocasión especial: el triple Jubileo de santo Tomás, ocasión significativa que constituye una oportunidad sin igual para promover el estudio de las enseñanzas del Aquinate. Ciertamente, el lenguaje de santo Tomás debe adaptarse a la mentalidad contemporánea,

para hacerlo comprensible a las generaciones actuales, pues el contexto en el que escribió dista mucho del actual. Pero esta tarea queda verdaderamente realizada en los diversos capítulos de los autores. Este libro está en sintonía con una larga tradición filosófica, la de la *philosophia perennis* o realista, que encuentra en santo Tomás una de sus mayores exponentes. Además, representa una llamada o invitación a leer y explorar las obras de Tomás de Aquino, a quien hay que encomendar el eco y los efectos positivos que este libro pueda generar en los lectores.



INTRODUCCIÓN

Este es un humilde pero sincero tributo a santo Tomás. El papa Francisco decretó dos años de celebraciones jubilares en honor a la memoria del Doctor Angélico, las cuales comenzaron el 28 de enero de 2023 y concluirán en ese mismo día de 2025. Durante este tiempo van a recordarse tres acontecimientos importantes relacionados con la vida del santo Doctor: el VIII Centenario de su nacimiento (2025), los 750 años de su muerte (2024) y los 700 años de su canonización (2023). En efecto, santo Tomás ha sido profundamente venerado por la Iglesia en virtud de su sapiencia filosófica y teológica. A todas luces, el Aquinate ocupa un puesto destacado entre los Doctores de la Iglesia, como también uno en el mundo de la filosofía y la teología. Su obra filosófica continúa siendo estudiada y es fuente de inspiración para no pocos filósofos. Su pensamiento y enseñanzas, no siempre fáciles de penetrar, continúan destilando un vigor inquebrantable, que permanece intacto y siempre novedoso, a pesar de los años.

Este libro recoge cinco textos de diferentes autores, procedentes de distintas universidades nacionales e internacionales, que entresacan algunos de los aportes de la filosofía de Tomás de Aquino y los traen al presente, al contexto actual y a diversos problemas contemporáneos de variada índole. De ahí el nombre con el que se lo ha titulado: *Cinco estudios desde la filosofía de Tomás de Aquino*. El objetivo de estos capítulos ha sido mostrar el valor perenne de la filosofía tomista para nuestra época. La realidad humana es compleja, tejida de claroscuros y comporta siempre nuevos desafíos. Sin duda que la mentalidad con que se aborden estas dificultades no es para nada trivial. Las ideas no sólo permean la inteligencia, sino también el mismo modo de vivir la existencia en lo cotidiano. La filosofía de santo Tomás constituye una clave desde la que pueden tratarse

esas dificultades subsistentes en las diversas áreas donde hace presencia el hombre. La filosofía del Aquinate provee de una visión válida y segura acerca de la realidad, que puede aportar respuestas a los retos del momento.

El capítulo 1 es de autoría del profesor Nelson Ramírez y trata sobre la teoría tomista de la verdad. Este capítulo, titulado *Elementos para una comprensión de la verdad*, pasa revista a las teorías actuales sobre la verdad, para luego situar en pleno la comprensión del Aquinate acerca de la verdad. Se presentan acá dos afirmaciones que llaman la atención: la primera es que no se puede pensar si no es en el horizonte mismo de la verdad. Cualquier idea o proposición tiene la pretensión de ser verdadera. La verdad, en su sentido lógico o formal, no puede ser negada. Todo lo que se afirma, se escribe o se dice no son sino enunciados que aspiran a ser verdaderos. La verdad es autoevidente, según comenta el profesor Ramírez, siguiendo a santo Tomás. La otra afirmación es la que define la verdad como una *adaequatio* entre el intelecto y las cosas. El profesor Ramírez entiende la *adaequatio* a la manera de una relación de igualdad o proporcionalidad entre lo que se conoce y la realidad misma, cuyos límites serían lo más y lo menos: hablar de más o de menos acerca de lo que es una cosa ya implica apartarse de la verdad. El acto del entendimiento que manifiesta la verdad es el del juicio.

El capítulo 2 se denomina *La enseñanza en el pensamiento de Tomás de Aquino: Una respuesta a la actual situación pedagógica*, y es obra del profesor Mariano Bártoli. Este capítulo comienza hablando de la crisis que se vive en la educación actualmente. En concreto, se refiere a la subvaloración del profesor en el proceso de enseñanza como consecuencia de una pedagogía *constructivista* que concede más importancia al alumno. Según esta pedagogía, el alumno sólo aprende en la medida en que se vuelve discreto el papel y actividad del profesor. El docente sólo tendría una función de ‘facilitador’ y acompañante del aprendizaje del estudiante, pero no de enseñanza. En contraste, el profesor Bártoli explica con precisión lo que santo Tomás entiende por la acción de enseñar. De acuerdo con el Aquinate, enseñar es causar ciencia en el estudiante. Tal causalidad no la logra el maestro solo, sin la cooperación activa del estudiante, sino que tiene que valerse de su ayuda. El maestro es la *causa segunda* de la ciencia en el estudiante y este es la causa primera. Pero, aunque el maestro sea la causa secundaria, no es poco importante, pues el estudiante solo adquiere la ciencia en virtud de la actuación del maestro.

El capítulo 3, *Innovar para inspirar entornos más humanos: Entre Pandora y Palas Atenea*, ha sido elaborado por los profesores Liliana Irizar y Jefferson Wiles. Como es lógico, Tomás de Aquino no aborda este tópico de manera expresa. Sin embargo, las fuentes consultadas para trazar los rasgos esenciales de una innovación humanista parten de principios antropológicos, gnoseológicos y éticos de corte aristotélico-tomista. En efecto, la novedad originaria se encierra en el espíritu humano, fuente primigenia de toda novedad auténtica. De ahí que, sin que haya una referencia explícita al Aquinate, los conocedores de su filosofía percibirán rápidamente por qué una propuesta humanista de innovación encuentra en ella una sede segura. Santo Tomás, de haberse dado el caso, habría afirmado que toda innovación –del latín *innovare*, *in* (introducir) y *novus* (nuevo)– sólo puede ser fruto de la riqueza y dinamismo espiritual del ser humano, a la manera como trabaja la araña, que construye la tela sacándola de sí misma. Por tanto, a fin de ilustrar mejor las implicaciones de una innovación así concebida, los autores han apelado a la imagen que conjuga de manera armoniosa la fragua de Hefestos y las labores de Atenea, el trabajo manual y el trabajo intelectual respectivamente, ambos fortalecidos y enriquecidos por el entrenamiento ético y la depuración de la mirada.

El capítulo 4, autoría del profesor Aquilino Cayuela, trata de la relevancia actual de la ética del Aquinate. Este tema se expone bajo el título de *La actualidad ética de santo Tomás de Aquino*, y en él se presentan algunos de los fundamentos más significativos de la ética tomista, a la vez que se contrastan con unas corrientes contemporáneas de tipo reduccionista de la filosofía moral. El profesor Cayuela recuerda que las reflexiones éticas de santo Tomás asumen en su sólida base una noción definida del bien ontológico y moral. El bien ha sido, hoy por hoy, relativizado y como criterio orientador de la libertad humana se ha puesto el emotivismo o goce afectivo, y el sensualismo. Al mismo tiempo, el profesor Cayuela remarca la trascendencia de la virtud, el medio a través del cual se consigue la auténtica realización humana. Efectivamente, la virtud se corresponde con el bien moral del hombre. Siguiendo al Aquinate, Cayuela enfatiza el papel rector que cumple la ley natural sobre las acciones libres de los individuos. La ley natural es una participación en el hombre de la ley eterna dada por Dios a la Creación. Ella constituye, por así decirlo, el cauce del actuar moral bueno.

El capítulo 5, *Arendt y santo Tomás en diálogo sobre el mal banal*, escrito por el profesor Diego Barrios Andrade, presenta algunos elementos de la filosofía moral tomista situándolos en relación con el conocido concepto de *banalidad*

del mal de Hannah Arendt. La banalidad del mal es una idea que la pensadora alemana legó a la filosofía moral y política contemporáneas. El propósito del profesor Barrios consiste en profundizar dicha noción a partir de los planteamientos de santo Tomás sobre la conciencia y las causas internas del pecado. El fundamento de esta nueva interpretación radica en la redefinición que postula para el *mal banal* en conformidad con las reflexiones de Arendt. Según la argumentación del profesor Barrios, el mal banal significa no sólo una arraigada incapacidad para pensar, sino también una conciencia deformada. Y, a la vista de esta relectura del mal banal, formula una pregunta que torna más relevantes las especulaciones morales del Aquinate: *¿qué es lo que ocasiona que el hombre venga a confundir entre sí el bien y el mal?* Lo peor de esta confusión es que, como sustenta Arendt, el mal puede realizarse sin que se tenga pleno conocimiento e intención de ello. Así pues, el tema tratado en este capítulo tiene que ver con una de las cuestiones siempre vigentes de la filosofía: el misterio del mal.

En suma, este libro –un merecido tributo a la memoria de santo Tomás, como se dijo al comienzo– es uno de los resultados del proyecto de investigación *Bases ontológicas para una cultura en un marco de interculturalidad no relativista*. Dicho proyecto investigativo se desarrolló en conjunto entre los grupos de investigación *Lumen*, que pertenece a la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda de Bogotá, y *Expedicionarios Humanistas*, que está adscrito al Departamento de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja.



CAPÍTULO I



ELEMENTOS PARA UNA COMPRENSIÓN DE LA VERDAD

Nelson Ramírez¹

Algunos dicen que vivimos en una nueva era, la era de la posverdad (Montoya, 2019)². Según el Diccionario de inglés de Oxford, la palabra “posverdad,” que es una traducción de la palabra “post-truth”, es un adjetivo que se define como “relativo a o que denota circunstancias en las que los hechos objetivos influyen menos en la formación de la opinión pública que las apelaciones a la emoción y a las creencias personales” (*Oxford English Dictionary*, 2023). La página de Oxford Languages explica que el prefijo ‘pos’ no se refiere simplemente a un tiempo después de determinada situación o evento, como cuando se habla de ‘posguerra’, sino que se refiere más a algo así como “perteneciendo a un tiempo en el cual determinado concepto ya no tiene importancia o relevancia” (*Word of the year*, 2016). Según esto, parece que en la actualidad la verdad ya no tiene importancia o relevancia; lo que importa es apelar a las emociones y creencias personales. De hecho, en 2016, la palabra ‘posverdad’ fue elegida como “la palabra del año” por el diccionario de Oxford debido a un repunte de su frecuencia ese año en el contexto del *Brexit* y las elecciones presidenciales en Estados Unidos.

¹ Doctor en Filosofía de University of St. Thomas, Houston, y profesor asociado de Lone Star College, North Harris. Correo electrónico: Nelson.A.Ramirez@lonestar.edu.

² Cf. también Ryan, F. (2019).



Si lo que dice Oxford Languages es cierto, al menos no parece ser que la verdad no importa como tema de reflexión filosófica. Lo cierto es que se ha escrito mucho sobre la verdad en los siglos XX y XXI en comparación con los anteriores³ (Murphy, 2013). Sin embargo, a pesar de una reciente proliferación de teorías sobre la verdad, estos últimos siglos parecen caracterizarse por lo que algunos han llamado “la crisis de la verdad” (Millbank y Pickstock, 2001). En agosto de 2010 se celebró en la Universidad de Toronto una conferencia interdisciplinar e internacional titulada “La verdad importa”. En el programa de la conferencia se lee:

Vivimos en una época de escepticismo sobre la idea de verdad. Los escépticos contemporáneos cuestionan la naturaleza y el valor de la verdad y la virtud concomitante de la veracidad. El escepticismo sobre la verdad no se limita a la cultura popular. Se da dentro del mundo académico, donde los deflacionistas han argumentado que la idea de verdad no es una noción sustantiva y algunos postestructuralistas la han retratado como el escenario principal de las luchas por el poder. Este escepticismo es sorprendente, ya que la verdad y la veracidad han sido fundamentales para la civilización occidental y la empresa académica. Teniendo en cuenta tanto el escepticismo contemporáneo como la centralidad de la verdad, los organizadores de la conferencia creen que ha llegado el momento de reconceptualizar la verdad y reivindicar la veracidad para la empresa académica. (Zuidervaat *et al.*, 2013, p. vii)

Ante esta situación problemática en torno a la verdad, me parece que santo Tomás de Aquino puede ofrecer algunas ideas que ayudan a recuperar y quizá reconceptualizar el concepto de verdad.

Primero daré una mirada panorámica a las teorías principales de la verdad para ver dónde encaja, o al menos, muchos piensan que encaja, la teoría tomista de la verdad. Luego, me detendré en algunos elementos básicos de la concepción

3 James Murphy señala que “a diferencia del conocimiento, poco se escribió sobre la *verdad* antes de la década de 1930”. El examen de las teorías de la verdad que se encuentran en los libros actuales sobre la materia, como los de Künne, Kirkham, Schmitt y otros, también evidencian esta desproporción. Antes de los siglos XIX y XX existen muy pocos tratados extensos y sistemáticos sobre la verdad. El primero de la historia no se encuentra en los griegos, sino en la Edad Media, por el monje benedictino Anselmo de Canterbury, escrito hacia 1080/85. El segundo será de Tomás de Aquino. Con la excepción de Francisco Suárez (cf. *Disputationes Metaphysicae* VIII), parece que no es hasta el siglo XIX y después, que la *verdad* recibe este tratamiento extendido, principalmente entre los filósofos analíticos.

tomista. Finalmente, me concentraré en un aspecto particular de su concepción, que puede ayudar a repensar y quizás reconceptualizar el concepto de la verdad, no sólo para los académicos, sino para cualquiera que quiera pensar seriamente sobre la naturaleza de la verdad.⁴

1. Teorías de la verdad

La concepción tomista de la verdad normalmente se clasifica en la literatura como una teoría de la correspondencia, sólo una teoría entre muchas. Aunque existe una gran variedad de teorías y subteorías acerca de la verdad, parece que todas ellas se clasifican bajo unas cuantas teorías principales: la teoría de la correspondencia, la teoría de la coherencia, la teoría pragmática, la teoría deflacionaria, la teoría pluralista, y la teoría nihilista. John P. Burgess (2011, p. 3) define las tres primeras de la siguiente manera:

1. Teoría de la correspondencia: una creencia es verdadera si y sólo si se corresponde con la realidad.
2. Teoría de la coherencia: una creencia es verdadera si y sólo si es coherente con otras ideas.
3. Teoría pragmatista: una creencia es verdadera si y sólo si es útil en la práctica.

En cuanto a las teorías deflacionarias de la verdad, la característica común tiene que ver con *cómo* difieren de las tres teorías principales anteriores. Se denominan teorías *deflacionarias* de la verdad en oposición a las teorías “inflacionarias” (Vision, 2004) o “sustantivas” de la verdad, que parecen suponer que la verdad es algún tipo de propiedad sustantiva de lo que recibe la designación de verdadero. Los teóricos deflacionistas, como Paul Horwich (2005), niegan que exista tal propiedad ‘sustantiva’ con una naturaleza qué investigar; en su lugar, ‘desinflan’ la noción de verdad reduciéndola a un *mero* artificio lógico o lingüístico, que en muchos casos puede incluso suprimirse sin pérdida significativa del significado de lo que decimos.

4 El presente trabajo retoma algunas ideas de mi Tesis doctoral y una ponencia que socialicé en el XI Congreso Internacional Tomístico. Los datos bibliográficos de las mismas se encuentran al final.

La teoría *pluralista* de la verdad parece contrapuesta a las cuatro anteriores, ya que sostiene que no hay una sola teoría que agote la explicación de la verdad, sino que todas o algunas de las múltiples teorías *podrían tener* o tienen de hecho una parte de la verdad sobre la verdad. “Hay más de una forma de ser verdad” (Pederson y Wright, 2018, párrafo introductorio)⁵. Según este punto de vista, por ejemplo, la teoría de la *correspondencia* podría funcionar para algunos tipos de proposiciones, por ejemplo, las empíricas, pero no para otras, por ejemplo, las matemáticas, para las que podría ser mejor una teoría de la *coherencia* de la verdad. Por último, se sitúa la *teoría nihilista* de la verdad que parece contraponerse a todas las anteriores, incluso a la teoría deflacionaria, porque afirma que no es posible ninguna teoría de la verdad (Vision, 2004).

Según Schmitt (2004), la mayoría de los filósofos hasta el siglo XVIII sostenían algún tipo de visión “por correspondencia” de la verdad. En el siglo XIX surgen puntos de vista opuestos sobre la verdad, a saber, la teoría de la ‘coherencia’ y la teoría ‘pragmática’. En el siglo XX se desarrolla la teoría *deflacionista* de la verdad. Es de notar que la primera ‘teoría’ de la verdad es la de *correspondencia*, y a partir de allí nacen las demás.

Parte de la actual crisis de la verdad, al menos en el mundo académico, tiene que ver con esta primera teoría, que normalmente se entiende como la concepción más intuitiva, espontánea y común de la verdad. Como la concepción *tomista* se clasifica bajo la teoría de la correspondencia, me detendré un poco en ella.

Básicamente, la teoría de la correspondencia afirma que la verdad es la correspondencia entre lo que decimos o pensamos con lo que las cosas son. Aunque hay muchas versiones de la teoría de la correspondencia de la verdad, en general una teoría de la correspondencia de la verdad es aquella en la que persisten tres elementos generales: (1) algún tipo de relación de correspondencia o acuerdo; (2) aquello que corresponde a algo y recibe la atribución de “verdadero” (a

5 Jorge E. Saltor en su artículo “La Verdad” parece sostener una visión pluralista de la verdad. “A pesar de su radical indefinibilidad [de la verdad], hay desde luego diversas interpretaciones de la verdad... Mas, a pesar de las diversas interpretaciones que se han propuesto, no hay que creer que alguna de ellas excluya necesariamente a las otras, sino más bien que tales interpretaciones pueden constituir escorzos –perspectivas parciales e incompletas de la verdad como tal”. Cf. Jorge E. Saltor (2005), pp. 100-101.

veces se denomina “portador de la verdad” o *truthbearer*); y (3) aquello a lo que el elemento (2) corresponde (actualmente se denomina a veces “hacedor de la verdad” o *truthmaker*).

Según algunos filósofos contemporáneos, la teoría de la correspondencia adolece de numerosas deficiencias y problemas, muchos de ellos aparentemente insolubles. Como señala Engel (2014, p. 25) tras un breve examen de las diversas teorías de la verdad basadas en la correspondencia: “parece que la teoría de la verdad basada en la correspondencia no puede articular las nociones de correspondencia y de hecho de un modo sustancial y no trivial. Tropieza siempre con la dificultad de que no podemos decir mucho más que eso: un pensamiento o una afirmación es verdadera cuando resulta que el mundo es tal como dice que es”. Patricia Marino (2008, p. 82) también comenta: “[...]algunos de los problemas más difíciles que aquejan a las teorías de la correspondencia se refieren al papel o la necesidad de la correspondencia [...]” Ahora bien, la mayoría de los intentos de explicar la correspondencia se han hecho desde el punto de vista de la filosofía analítica. Los críticos suelen tener en mente estas explicaciones. La explicación del Aquinate sobre la verdad, sin embargo, no es exactamente la teoría de la ‘correspondencia’ de la verdad que normalmente se le atribuye⁶. Su comprensión de la verdad es mucho más que una correspondencia.

2. Elementos básicos de la concepción tomista de la verdad

2.1 La autoevidencia de la verdad

Antes de explicar lo que es la *correspondencia*, conviene comenzar de donde parte Tomás, de aquellas cosas que parecen más conocidas y obvias acerca de la verdad. Para el Aquinate, que sigue a Aristóteles, es necesario partir en cualquier investigación de aquello que es más conocido u obvio en relación a nosotros hasta llegar a conocer aquello que es menos conocido en relación a nosotros. Para los filósofos a veces sucede que cuando algo no se logra entender o explicar satisfactoriamente, se olvida, o se termina negando lo obvio que no necesita explicación o argumentación, a raíz de no lograr comprender lo que no es tan obvio y sí necesita explicación o argumentación.

6 Cf. J. L. Harris (2014), pp. 285-300.

Santo Tomás escribe sobre la verdad principalmente en tres obras: el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* y la *Suma de Teología*. En todas ellas siempre empieza con una definición de la verdad. Pero incluso antes de definir la verdad, en estas tres obras Tomás ya tiene claro que hay algo que es evidente y no tiene necesidad de ser investigado o demostrado: la existencia misma de la verdad.

En ninguna obra en la que el Aquinate indaga sobre la naturaleza de la verdad, sus causas o sus propiedades, se plantea la pregunta: “¿existe la verdad?”, como sí lo hace con otras realidades, por ejemplo, ¿“existe Dios?”. ¿Por qué el Aquinate nunca se detiene a examinar primero si la verdad existe siquiera? Santo Tomás (*Scriptum Super Libros Sententiarum*, Tomus 1. dist. 3, qu. 1, art. 2, 1252/56) piensa que la existencia de la verdad es evidente. *Veritatem esse, est per se notum*. Esta afirmación es, en efecto, de una obra temprana, el *Comentario a las Sentencias*, pero su posición nunca cambia. No hay necesidad de investigar la existencia de la verdad, sino solo una determinación más exacta de su naturaleza y sus propiedades. Del mismo modo que una persona por el bosque que tropieza con algo desconocido quiere saber qué es esa cosa que ya sabe que existe, el Aquinate se preguntará qué es la verdad que ya sabe que existe.⁷

En el *Comentario a las Sentencias*, en el que primero se encuentra la afirmación de que la existencia de la verdad es evidente, Tomás no ofrece una explicación de *por qué* la existencia de la verdad es evidente por *sí* misma, sino que utiliza la afirmación *veritatem esse est per se notum* como premisa para concluir que *deum esse, est per se notum*.⁸ En este texto, Tomás utiliza la frase *per se notum* con diversos significados, pero al aplicarla a la existencia de la verdad, parece significar lo siguiente: *que la verdad existe, es algo que no se conoce a través de otros enunciados*, tal como se podría conocer el enunciado tipo conclusión “Sócrates

7 Aristóteles parece asumir la misma posición respecto del conocimiento de la existencia de la verdad. Al comienzo del II Libro de la *Metafísica*, después de haber revisado en el I Libro las conclusiones de sus predecesores sobre las cuatro causas y de haber señalado sus errores, Aristóteles enuncia brevemente algunas cosas sobre la verdad. Comienza afirmando que “la investigación de la verdad es en cierto modo difícil, en otro fácil”, y da las razones de por qué. (*Metafísica*, 1941, 992a30). Aunque hubo mucho desacuerdo antes que él, Aristóteles no se pregunta por ello: si es posible conocer la verdad, o si la verdad existe; pasa a mostrar en qué sentido la verdad es fácil y en qué sentido es difícil, habiendo concedido ya que la verdad existe.

8 “(...) et hoc modo ipsum esse, est per se notum; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse, est per se notum”. *Scriptum super Libros Sententiarum*. 1252/56. Tomus 1, p. 94.

es mortal” a través de los enunciados tipo premisas, “Todo hombre es mortal” y “Sócrates es un hombre”. El enunciado “la verdad existe” es un enunciado que se conoce por sí mismo, es decir, se conoce al conocer el significado de las partes del enunciado, así como conocemos el enunciado “el todo es mayor que una de sus partes”, o el enunciado “ningún número par es impar.”

En el *De veritate* y la *Summa Theologiae*, Tomás sí nos ofrece una defensa de la evidencia del enunciado “la verdad existe.” Tomaré el texto de la *Summa*:

Que la verdad existe es evidente (*per se notum*) porque quien niega que la verdad existe concede que la verdad existe, pues si la verdad no existe, es verdad que la verdad no existe. Pero si algo es verdad, es necesario que la verdad exista. (ST 1, 2, 1, obj. 3)

Nadie puede *pensar* para sí: “La verdad no existe”. Cualquiera puede *decir* con palabras que la verdad no existe, igual que cualquiera puede también juntar las palabras “los triángulos no tienen tres lados” o “los números pares tienen tres lados”, y cualquier otra combinación de palabras que uno caprichosamente desee. Pero nadie puede pensar realmente que la verdad no existe. ¿Y por qué? En cuanto alguien piensa que la verdad no existe –como podría pensar correctamente que los unicornios no existen–, si realmente *pensara* que esto es así, estaría pensando que es verdad, es decir, que es así, y estaría pensando que lo contrario, es decir, que la verdad existe, es falso, es decir, que no es así. Pero al pensar que algo es verdadero, inadvertidamente está afirmando que la verdad existe. Esta es la última parte del argumento, “pero si algo es verdad, es necesario que la verdad exista”, del mismo modo que si algo está sano, es necesario que la salud exista, o si algo está vivo, es necesario que la vida exista o que haya vida. En otras palabras, es imposible pensar seriamente que la verdad no existe sin pensar al mismo tiempo que eso es así, que así son las cosas, es decir, que eso es verdad. Así, negar que la verdad existe sería siempre y al mismo tiempo una afirmación de que la verdad existe. Lo verdadero y, por tanto, la verdad, están necesariamente ligados a pensar que algo es así o a pensar que algo no es así. Una cosa no puede ser sin la otra.

Anteriormente mencioné que, en el *Comentario de las Sentencias*, Tomás afirma que el enunciado “la verdad existe” es *per se notum*, es decir, es un enunciado que no se conoce a través de otros enunciados, sino que se conoce por sí mismo o, lo que es igual, se conoce al conocer el significado de las partes del enunciado.

El ejemplo clásico de Tomás es el enunciado “el todo es mayor que una de sus partes”. Otro ejemplo podría ser que “un triángulo es una figura plana de tres lados”. Aquel que entiende qué significa ‘todo’, ‘mayor’, y ‘parte’, entiende la verdad del enunciado. Lo mismo sucede con el ejemplo del enunciado sobre el triángulo. Estos enunciados serían *per se notum*. Ahora bien, existe una sutil diferencia del carácter *per se notum* de estos dos enunciados con respecto al enunciado “la verdad existe”. En el primer caso, algo es *per se notum* y, por ende, no puede pensarse que no es, justamente porque el predicado está incluido en el sujeto. Por ejemplo, el predicado “figura plana de tres lados” ya está incluido en la noción misma de triángulo. En el segundo caso, “la verdad existe” es *per se notum*, y por ende no puede pensarse que no es, porque el acto mismo de pensar que algo es o no es (y no simplemente el predicado como en el caso anterior) está incluido en la noción del sujeto del enunciado, a saber, la verdad. En otras palabras, el sujeto está nombrando lo que se encuentra en el acto mismo de hacer un enunciado.⁹ Tomando prestada una observación de Jan Aertsen (2010) sobre este mismo argumento de la existencia de la verdad utilizado por san Buenaventura,¹⁰ este argumento “no es un ‘truco vano’. Nos hace darnos cuenta de que siempre pensamos dentro del horizonte de la verdad”¹¹...

9 Existe cierto debate sobre si este tipo de argumentación aplica. Cf. “Inadequacy of Retorsion”, en Knasas, 2003, pp. 114-128. Según Jan Aertsen, Martin Heidegger criticó este argumento a favor de la existencia de la verdad. Se supone que el alemán dijo de este argumento: “Esencialmente, no tiene que decir nada. Es totalmente vacío y sin compromiso”. Heidegger, “Die Grundbegriffe der Metaphysik”, en *Gesamtausgabe* II, 29/30 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1983), 27. Citado en Jan Aertsen, 2010, p. 131.

10 El uso que hace Buenaventura del argumento es el siguiente, tal como lo presenta Aertsen en su artículo “La verdad en la Edad Media”, p. 131: “*Lux animae veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat: quia, si veritas non est, verum est, veritatem non esse: ergo aliquid est verum; et si aliquid est verum, verum est, veritatem esse: ergo si veritas non est, veritas est...*” [las negrillas son mías para resaltar la parte que es idéntica al argumento de Aquino]. Buenaventura, In Hexameron IX, 1, en *Opera Omnia*, vol. I, p. 5 (Quaracchi, Italia: Collegium S. Bonaventurae, 1891), 349.

11 Al explicar la dificultad de definir la verdad, Michael Lynch observa similarmente: “Un momento de reflexión indica lo difícil que es esa tarea. Una de las razones es que la verdad es un concepto extremadamente básico. Es difícil emprender cualquier investigación teórica sin emplearlo. Ni siquiera se puede discutir sobre una teoría de la verdad sin utilizar el concepto, porque cuestionar una teoría es cuestionar su verdad, y respaldar una teoría es respaldarla como verdadera. En comparación, podemos discutir fácilmente sobre lo que es ser una persona, o sobre la naturaleza de la justicia, sin emplear esos conceptos al hacerlo. Pero no podemos meternos detrás del concepto de *verdad* como podemos hacerlo con estos otros conceptos (...) Parece que pocos conceptos están tan estrechamente ligados a nuestro pensamiento como la verdad...” (Lynch, 2001, p. 2).

Lo último a resaltar acerca de *veritatem esse est per se notum* (que la verdad existe es conocido a través de sí mismo) es que la existencia de la verdad no solamente es *per se notum*, sino que es *per se notum omnibus*, es decir, es evidente por sí mismo **a todos los hombres**. Cuando Boecio¹² discierne entre *per se notum omnibus* versus *per se notum apud sapientibus tantum*, está distinguiendo entre enunciados evidentes a todos los hombres y enunciados evidentes solo para los sabios. Aquellos enunciados son evidentes a todos los hombres cuando el sujeto y el predicado son conocidos por todos los hombres,¹³ pero aquellos enunciados son evidentes sólo para los sabios cuando el sujeto y el predicado son conocidos sólo por los sabios en determinada área. Que la verdad existe vendría a ser evidente a todos los hombres debido a que todos los hombres tendrían conocimiento de lo que hacen cuando afirman o niegan, cuando afirman ser lo que es o niegan ser lo que no es, incluso cuando afirman ser lo que no es, o niegan ser lo que es, como en el caso del acto de mentir. Podríamos agregar que es evidente no solo la existencia de la verdad, sino también la existencia de la falsedad. Comentando la *Metafísica* de Aristóteles (cap. 2, cap. 1, 993 a30 - 993 b19), Tomás puntualiza:

[...] Aunque ningún hombre puede adquirir un conocimiento perfecto de la verdad, sin embargo, ningún hombre está tan privado de la verdad, que no sepa algo acerca de la verdad. De esto se deduce que cada hombre puede hablar de la verdad y de la naturaleza de las cosas, lo cual es signo de una consideración interior. (*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis. Liber 2, Lectio 1*)

12 “Et secundum hoc Boetius in libro De hebdomadibus dicit quod “duplex est modus communium conceptionum: una est communis omnibus, ut si ab aequalibus aequalia demas”, etc. “Alia quae est doctiorum tantum, ut puta incorporalia in loco non esse, quae non vulgus sed docti comprobant”, quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, ut ad rationem rei incorporalis pertingat” (DV, q. 10, a. 12).

“Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro de Hebdomadibus, quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse”. (ST I, q. 2, a. 1, co.)

13 “(...) Ad hoc autem quod [aliquid] sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti in qua includitur praedicatum. Et inde est quod quaedam per se nota sunt omnibus, quando scilicet propositiones huiusmodi habent talia subiecta quorum ratio omnibus nota est, ut omne totum maius est sua parte: quilibet enim scit quid est totum et quid est pars...” (DV, q. 10, a. 12, co).

2.2 La multiplicidad de la verdad

Aquí lo que quiero mostrar brevemente es que muchas veces, o quizás casi siempre, los filósofos analíticos analizan el concepto o término ‘verdad’ como si fuera una sola cosa, como si fuera algo que admite una sola definición. Ellos parecen presuponer de antemano que ‘verdad’ o ‘verdadero’ se definen o se aplican únicamente de forma unívoca, así como se podría hacer con las palabras ‘cuadrado’ o ‘triángulo’. Por ejemplo, cuando atribuyo el predicado ‘triángulo’ a las figuras planas con tres lados iguales, figuras planas de dos lados iguales, y figuras planas sin igualdad entre los tres lados, el término ‘triángulo’ se está usando unívocamente, es decir, se está atribuyendo o aplicando con exactamente el mismo significado (i.e., figura plana de tres lados) a los triángulos equiláteros, isósceles y los escalenos. Un triángulo equilátero es exactamente un triángulo en el mismo sentido en que un triángulo isósceles es un triángulo. No hay diferencia alguna en la atribución del término. Podríamos, entonces, decir que la definición de triángulo en este caso es la misma: hay una sola definición del término triángulo.

Lo que se suele ignorar en cuanto al término ‘verdad’ o ‘verdadero’ es que adquiere multiplicidad de significados. Normalmente, las palabras asumen múltiples significados. La palabra ‘triángulo’ no solamente significa “una figura plana de tres lados”, sino que también significa “un instrumento musical de percusión”. De hecho, cuando una misma palabra se aplica o atribuye a distintas cosas con distintos significados se puede hablar de un uso equívoco, y no unívoco como en el ejemplo anterior de los tres tipos de triángulos. Cuando afirmo que una figura plana de tres lados iguales es un triángulo y digo que aquel instrumento musical de percusión es un *triángulo*, la palabra triángulo no tiene el mismo significado cuando se predica del uno y del otro. De la misma manera, cuando digo de aquella fruta de interior dulce de forma oblonga o redonda que es un mango y cuando digo que aquella parte de la olla de donde se agarra es un *mango*, la palabra mango obviamente no tiene el mismo significado. Tanto “triángulo” como “mango” se están usando equívocamente. Algo parecido sucede con el término ‘verdad’. Pero hay una diferencia en el uso equívoco: en el caso de los diversos significados de la palabra ‘triángulo’, los distintos significados implican una relación entre sí. La razón por la cual el instrumento musical toma el nombre de ‘triángulo’ se debe a que el instrumento tiene justamente la forma de un triángulo. Ahora bien, en el caso de los diversos significados

de la palabra ‘mango’, los distintos significados no mantienen una relación o conexión entre sí. Entonces, bajo el uso equívoco se pueden presentar dos tipos: una con conexión entre diversos significados y la otra sin conexión.

Asimismo, la multiplicidad de significados de las palabras ‘verdad’ o ‘verdadero’ caerían bajo el uso equívoco con conexión entre diversos significados. Tomás siempre nota que hay múltiples cosas a las cuales se les puede atribuir el predicado de ‘verdadero’. Primero está el enunciado, entendido como aquello que producimos vocalmente con sonido, como cuando –por ejemplo– digo que “Nelson está sentado”. Verdadero (al igual que falso) se puede predicar de ese enunciado. Luego está el entendimiento mismo, que también puede ser verdadero o falso. Por ejemplo, hace mucho tiempo yo *pensaba* que “Grecia era una isla”, cuando al fin un día me enteré de que mi entendimiento estaba en lo falso cuando dije a un compañero de clase que “Grecia era una isla”. Finalmente, están las cosas mismas que pueden ser verdaderas o falsas, como cuando decimos: “es un billete de verdad o verdadero”, o que determinado metal es oro verdadero. Estos tres significados son los que más menciona Tomás cuando investiga la naturaleza de la verdad, pero casi siempre los reduce a dos: la verdad del entendimiento y la verdad de las cosas. Luego, también suele añadir el significado de *verdad* como cuando atribuimos ‘verdadero’ o ‘verdad’ a Dios mismo. Existen, pues, otros sentidos menos frecuentes, pero para lo que deseo mostrar pueden bastar las tres primeras atribuciones.

Más aún, si nos detenemos en el enunciado, descubrimos que hay otra multiplicidad solo en cuanto a la atribución de ‘verdadero’ al enunciado. Esto se debe a que existen diferentes tipos de enunciados, y entonces el sentido de la palabra ‘verdadero’ cambia según el tipo de enunciado. Por ejemplo, si afirmo ‘verdadero’ de un enunciado simple como “Nelson está sentado”, ‘verdadero’ significa que lo dicho –“Nelson está sentado”– concuerda con lo que son las cosas, con la realidad. El enunciado dice ser lo que es. Normalmente, aquí es donde aparece la definición de ‘verdad’ o ‘verdadero’, entendido como correspondencia entre lo dicho y lo que es. Pero aparecen otros tipos de enunciados a los cuales también se les puede atribuir el predicado ‘verdadero’: los enunciados compuestos, tales como los hipotéticos y los disyuntivos. Por ejemplo, el siguiente enunciado es también verdadero: “Si Nelson es un triángulo, luego Nelson es una figura plana de tres lados”. “Verdadero” aquí significa algo diferente: significa que el consecuente (‘luego Nelson es una figura plana de tres lados’) sigue necesariamente al antecedente (‘Si Nelson es un triángulo’). “Si Nelson es

mortal, luego Nelson es un hombre” no sería verdadero, ya que el consecuente no sigue necesariamente al antecedente, pues ‘si Nelson es mortal’ no necesariamente tiene que ser hombre, puede ser un caballo, una planta, o cualquier otro ser viviente. El enunciado hipotético, por consiguiente, no es verdadero de la misma manera que el enunciado simple lo es. Por último, si digo que “un triángulo es equilátero o escaleno” no sería verdadero ya que he dejado fuera una alternativa, a saber, isósceles. El enunciado disyuntivo es verdadero cuando agota todas las alternativas. Tenemos, entonces, tres significados diferentes de ‘verdadero’ o ‘verdad’.

Ahora bien, volviendo al uso equívoco de una misma palabra, pero con una conexión entre los diversos significados de la palabra, se evidencian varios subtipos según la naturaleza de la conexión. En efecto, cuando Tomás explica el tipo de conexión entre los diversos significados de ‘verdadero’ o ‘verdad’, normalmente plantea una comparación a la palabra ‘saludable’, que se puede predicar no sólo del animal, sino también de la comida del animal, de la medicina utilizada para el animal y de la orina del animal¹⁴. ‘Saludable’ se predica en primera instancia, y propiamente hablando, del animal. El animal es saludable y este calificativo significa que el animal posee salud; es sujeto de salud. Pero ‘saludable’ se puede predicar también del alimento que consume el animal. “La yerba es saludable para la vaca.” ‘Saludable’ en este contexto no significa que la yerba posea salud, sino que conserva o mantiene la salud del animal. Se dice ‘saludable’ solo con relación a la salud que puede causar en el animal. Lo mismo la medicina y la orina. La medicina es saludable solo con relación a la salud del animal que le puede devolver o reestablecer, y la orina es saludable solo en relación a la salud del animal de la cual es muestra o indicación. Algo parecido sucede con los diferentes significados de la palabra ‘verdad’. Tomás dirá siempre que ‘verdadero’ se predica primera y propiamente del entendimiento

14 Cuando Tomás de Aquino explica la analogía, frecuentemente correlaciona los ejemplos de medicina, comida y orina. Cf. SCG, Lib. 1, cap. 34, n. 1: “Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum”.

Cf. STh III, q. 60, a. 1 co. “Respondeo dicendum quod omnia quae habent ordinem ad unum aliquid, licet diversimode, ab illo denominari possunt, sicut a sanitate quae est in animali, denominatur sanum non solum animal, quod est sanitatis subiectum, sed dicitur medicina sana inquantum est sanitatis effectiva, diaeta vero inquantum est conservativa eiusdem, et urina inquantum est significativa ipsius”.

mismo. ‘Verdadero’ se predica del enunciado sólo en relación a la verdad del entendimiento, de la cual el enunciado es muestra o indicación. A su vez, ‘verdadero’ se predica de las cosas también en relación con un entendimiento, ya sea porque son medidas por él, o porque lo miden.

Tomás, pues, reconoce que existen múltiples definiciones de la *verdad*, pero todas ellas conectadas entre sí mediante un cierto orden. Este orden y relación de significados de las palabras ‘verdad’ o ‘verdadero’ normalmente están ausentes de los estudios sobre la verdad, lo cual puede conducir a asumir una concepción demasiado estrecha sobre la verdad. No obstante la multiplicidad de significados, Tomás sostiene que la noción de *relación* siempre debe estar presente en cualquier definición de verdad. En esta noción de relación me detendré un poco, finalmente, para centrarme sobre todo en la *verdad* tal como aflora en el entendimiento o el enunciado simple. Esta es la verdad que recibe más atención entre todos los diversos significados. Esta relación casi siempre porta el nombre de *correspondencia* en la literatura actual. Me detendré, pues, ahora en la verdad como ‘correspondencia’.

3. La verdad como *adaequatio*

Aunque a lo largo de sus obras el Aquinate utiliza al menos diez palabras diferentes para expresar este aspecto de la verdad, incluida la palabra ‘*correspondentia*’¹⁵, su forma preferida de referirse a este elemento es la *adaequatio*, tal como aparece en su definición clásica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*. ¿Por qué prefiere esta? Propongo dos posibles razones: 1) la conexión entre *adaequatio* e igualdad, entendida como medio o término medio entre más y menos, y 2) la conexión entre *adaequatio* y el segundo acto del intelecto.

15 En todos sus principales tratamientos sistemáticos de la verdad, el Aquinate *casi nunca* utiliza ninguna forma de la palabra *correspondencia* en latín [*correspondentia*, *correspondeo*] para hablar de la verdad, o para definir la verdad. El único caso registrado es un pasaje de la respuesta principal en DV q. 1, a. 3, que utiliza la forma verbal de “*correspondentia*”. A. N. Prior también percibió esto: “Los orígenes de la palabra *correspondencia*, utilizada para denotar la relación entre el pensamiento y la realidad en la que consiste la verdad del pensamiento, parecen ser medievales. Tomás de Aquino utilizó *correspondentia* de este modo al menos una vez, pero mucho más a menudo empleó otras expresiones y prefirió sobre todo la definición de *verdad* que atribuyó, al neoplatónico judío del siglo IX Isaac Israeli: *Veritas est adaequatio rei et intellectus* (la verdad es la adecuación de las cosas y el intelecto)” (A. N. Prior, 2006, pp. 539-550).

3.1 La relación entre *adaequatio* e igualdad

El Aquinate prefiere hablar de la verdad más como *adaequatio* que como *correspondentia*. Efectivamente, sin restarle importancia al hecho de que la verdad implique algún tipo de correspondencia entre lo que pensamos o decimos y el modo en que son las cosas, hay para el Aquinate otra dimensión esencial más profunda de la verdad, a saber, que la verdad implica una *igualdad*; y de ahí que el término preferido sea *adaequatio*. Al principio, puede parecer inverosímil pensar en la verdad como una igualdad. ¿Acaso un enunciado o pensamiento es verdadero porque es igual a como son las cosas? ¿La afirmación ‘estoy sentado’ es verdadera porque es igual a la realidad? ¿Cómo puede la afirmación ser igual a la realidad? ¿Qué significa esto?

A lo largo de todos sus grandes tratados sobre la verdad, el Aquinate profundiza en lo que esto significa. La verdad es una *adaequatio* porque es un medio o un término medio entre más y menos, es decir, es aquello que no es ni más ni menos. En un texto de su *Comentario a las Sentencias*, el Aquinate argumenta básicamente que las virtudes intelectuales consisten en un medio porque el bien de las virtudes intelectuales o del intelecto mismo es la verdad, pero la verdad –en tanto *adaequatio*–, consiste en un medio entre dos extremos:

El bien de las virtudes intelectuales consiste en esto: en que se dice lo verdadero. Ahora bien, la verdad consiste en una cierta adecuación [*adaequatio*] del intelecto y de la palabra dicha a una cosa. Y como la igualdad (*aequalitas*) es un medio entre más y menos, por eso es necesario que el bien del intelecto consista en un medio, cuando, a saber, se dice de una cosa lo que es. Si, por el contrario, excede en más o en menos, habrá lo falso, que se relaciona con las virtudes intelectuales, así como el vicio se relaciona con las virtudes morales [...] (Aquino, 1252-1256, *Tomus III*, d. 33, q. 1, a. 3, qc. 3, co.).

Lo primero y quizá lo más básico para empezar a entender la verdad como una *adaequatio* es la noción de igualdad y las correspondientes nociones de ‘más’ y ‘menos’. Es igual a otro aquello que no es ni más ni menos que él. Si yo tengo diez naranjas y tú tienes diez naranjas, yo tengo un número de naranjas *igual al* tuyo, es decir, ni más ni menos que tú. Ahora bien, la noción de ‘igualdad’ o ‘igual’ está contenida en la palabra latina *adaequatio*.

En el mismo texto aludido de las *Sentencias*, el Aquinate asevera en qué consiste este medio. Es cuando el intelecto dice de una cosa aquello que es. Añade que cuando el intelecto se excede diciendo más o menos, tenemos lo contrario de la verdad, es decir, lo falso. La verdad, por tanto, es una igualdad (un ‘ni más ni menos’), mientras la falsedad es una desigualdad (un ‘más o menos’). Para aclarar aún más lo que quiere decir, añade una comparación de la falsedad con el vicio moral. Así, por ejemplo, del mismo modo que la valentía se encuentra en el término medio entre dos vicios, a saber, la temeridad (vicio de exceso) y la cobardía (vicio de defecto), la verdad se encuentra en el término medio entre dos extremos, a saber, más y menos, constituyendo ambos la falsedad. Así pues, la verdad es como una virtud moral, y la falsedad es como un vicio moral. La base de la comparación es la presencia de un medio y dos extremos.

Ahora bien, ¿cuáles son los extremos entre los que la verdad es el medio? En el mismo texto, en la respuesta a la tercera objeción, Tomás explica con más detalle qué significa exactamente que haya un *exceso* y un *defecto*, y cómo la verdad es un medio entre estos extremos.

A la tercera hay que decir que los extremos en las virtudes intelectuales no se toman según una cosa inteligible grande y pequeña: sino que el extremo está en [haber] más, cuando se atribuye algo a algo que no está en ello; y el extremo está en menos, cuando se quita algo de algo que está en ello. Ahora bien, lo falso se da de cualquiera de las dos maneras; pero lo verdadero, cuando de lo que pertenece a algo se dice que pertenece a algo, o de lo que no pertenece a algo se dice que no pertenece a algo; y estos extremos no corrompen la sustancia, sino la verdad del intelecto (Aquino, 1252-1256, *Tomus III*, d. 33, q. 1, a. 3, qc. 3, ad. 3).

Por tanto, ‘lo más’ o ‘exceso’ es cuando se atribuye algo a *algo* que no está en ello. Por ejemplo, si yo dijera ahora mismo: “estoy sentado” cuando en realidad *no lo estoy*, me estoy atribuyendo algo que no está en mí, a saber, el estar sentado. Ahora bien, ‘lo menos’ o ‘defecto’ es cuando algo se quita de algo que *está en él*. Por ejemplo, si yo dijera ahora mismo que “no estoy de pie” cuando en realidad *lo estoy*, estoy quitándome algo que *sí está en mí*, a saber, el estar de pie. Ahora bien, tanto la afirmación “estoy sentado” (el más o exceso) como la negación “no estoy de pie” (el menos o defecto) son falsas. El Aquinate dice que lo falso se da de cualquiera de estas dos maneras. En este texto, Aquino también aporta más detalles sobre el medio que está entre las dos formas de ser falso. El medio es básicamente lo contrario de cada uno de los extremos. Así, si ‘lo más’ o ‘exceso’

es cuando se atribuye algo a algo que *no* está en él, el ‘medio’ sería cuando se atribuye algo a algo que *sí* está en él. Del mismo modo, si ‘menos’ o ‘defecto’ es cuando algo se quita de algo que *está* en él, el ‘medio’ sería cuando algo se quita de algo que *sí* está quitado de él. Por tanto, si se juntan estas dos formas de ser verdad, juntas estarían entre las dos formas de ser falso, y así la verdad es un medio entre dos extremos.

En un texto de la *Summa*, santo Tomás añade que el *exceso* se da cuando hay una falsa afirmación, y el *defecto* cuando hay una falsa negación, a saber:

El bien de la virtud intelectual especulativa consiste en un cierto medio, mediante la conformidad con una cosa en sí, según diga ser lo que es o no ser lo que no es; en lo cual consiste la noción de lo verdadero. Pero el exceso es según una falsa afirmación, por la que se dice que lo que no es, es: pero el defecto se toma según una falsa negación, por la que se dice que lo que es, no es (Aquino, 1891, *Summa Theologiae* I-II, q. 64, a. 3, co.).

Así que, resumiendo, la verdad es un medio entre una falsa afirmación y una falsa negación.

Esta idea de que la verdad es un término medio entre más y menos no parece ser sólo de Aquino. Parece que cierta conciencia de esta idea está detrás de la práctica judicial de algunos países, por la que se insta a un testigo que “jure decir la verdad, *toda la* verdad y nada *más que* la verdad.”

Supongamos que me llaman a declarar quién estaba en la escena del crimen, y digo que Marcos, Tomás y Roberto estaban allí, cuando en realidad sólo estaban Marcos y Tomás, entonces lo que digo es falso; lo que digo no concuerda con las cosas. Es verdad que Marcos y Tomás estaban efectivamente allí, y yo he dicho que Marcos y Tomás estaban allí; sin embargo, he añadido a Roberto. Y, por lo tanto, mi afirmación se convierte en falsa aunque haya un elemento de verdad.

Supongamos que en lugar de decir que Marcos y Tomás estaban allí, hubiera dicho que *sólo* estaba Marcos, dejando fuera a Tomás. De nuevo, esta afirmación también es falsa. Es cierto que Marcos estaba allí, y yo he dicho que estaba; sin embargo, he omitido a Tomás, con lo que mi afirmación es falsa, aunque haya un elemento de verdad en ella.

Así, en la primera afirmación falsa (Marcos, Tomás y Roberto estaban allí) he añadido a la verdad, en la segunda (sólo Marcos estaba allí), he restado a la verdad. Por lo tanto, el enunciado verdadero “Marcos y Tomás estaban allí” se encuentra en cierto modo entre el primer y el segundo enunciado falso. La afirmación verdadera no añade ni resta a la verdad; en otras palabras, la afirmación verdadera no dice ni más ni menos que la verdad. Así pues, cuando el testigo ‘jura decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad’, está jurando no decir falsedades ni restando a la verdad ni añadiendo a la verdad.

Por tanto, contenida en la noción de *adaequatio* subyace la idea de que algo está entre dos extremos¹⁶. *Adaequatio* se afirma de la verdad porque es un medio entre dos modos de ser falso: añadir a la verdad o restar de la verdad. Aunque no se ha mencionado explícitamente antes, cuando el Aquinate detalla cómo son las dos maneras de ser falso, así como el medio entre ellas, tiene en mente la definición de Aristóteles de lo falso y lo verdadero en *Metafísica* (Tomo IV, cap. 7, 1011b25-28): “Decir que lo que es, no es, o que lo que no es, es, es falso; decir que lo que es, es y que lo que no es, no es, es verdadero”.

16 Este aspecto de la noción de *adaequatio*, tal como la entiende el Aquinate y se aplica a la naturaleza de la verdad, parece estar casi totalmente ausente de la literatura actual sobre la teoría de la verdad, así como de los estudios sobre Tomás de Aquino. Wolfgang Künne, por ejemplo, que entre los teóricos de la verdad parece tener la exposición más completa del Aquinate, no menciona este aspecto esencial de la verdad en el Aquinate. Tampoco lo hace el P. Wippel o Jan Aertsen, que entre los estudiosos tomistas, posee quizás uno de los relatos textuales más completos de la verdad en el Aquinate. Duane H. Berquist me dio a conocer este aspecto. Algunos teóricos de la verdad parecen ver de algún modo remoto que la verdad puede implicar para algunos este aspecto. Por ejemplo, Engel parece tener esto en mente cuando está explicando nuestra noción ordinaria de verdad, pero parece limitar este aspecto a ‘verdadero’ como se dice de las cosas. “Aplicamos, sin embargo, este predicado también a cosas concretas, como imágenes, artefactos, piezas de moneda o incluso animales vivos. Por ejemplo, decimos que es un dibujo auténtico de Poussin, que es una copia auténtica de un documento, un billete auténtico de 50 euros, una pieza de artillería auténtica o un *setter* irlandés auténtico. En tales casos, el significado de ‘verdadero’ parece ser el mismo que el de ‘auténtico’, ‘real’, ‘fiel’, ‘exacto’ o ‘conforme a un modelo o un tipo’ [énfasis mío] (Engel, 2014, p. 9). Alasdair MacIntyre también parece tener presente este aspecto cuando se pregunta, por ejemplo: “¿Qué es alcanzar la verdad? El entendimiento perfeccionado en el que termina la indagación, cuando alguna mente es finalmente *adecuada* [énfasis mío] a ese tema sobre el que ha estado indagando, consiste en parte clave en ser capaz de decir *cómo son* las cosas, en lugar de *cómo parecen* ser desde el punto de vista particular, parcial y limitado de algún conjunto particular de perceptores u observadores o indagadores” (A. MacIntyre, 2006, p. 58).

Parece que la *adaequatio* es en cierto modo una noción que refleja el orden natural de nuestro conocimiento, en el que conocemos una parte de la verdad antes que toda la verdad.¹⁷ Toda la historia de la filosofía es testigo de este hecho. Por ejemplo, algunos presocráticos pensaban que el alma era la armonía del cuerpo, es decir, una forma accidental del cuerpo. Por su parte, Platón pensaba que el alma era una sustancia separada del cuerpo. Cada una de estas posiciones tiene una parte de verdad. El alma sí es una forma, pero no una forma accidental. El alma sí es algo sustancial, pero no una sustancia separada del cuerpo, es decir, sólo conectada accidentalmente al cuerpo, como un marinero en un barco. La verdad completa, a la que arriba Aristóteles, es que el alma es la forma sustancial del cuerpo. Incluso en la Teología revelada, en nuestro intento de comprender las verdades divinamente reveladas, se puede faltar a la verdad sumando o restando. Por ejemplo, la fe cristiana enseña que hay tres personas en Dios, pero una sola naturaleza. Pero algunos se han equivocado añadiendo o restando a esta verdad. Algunos han pensado que así como hay tres personas, también hay tres naturalezas. Otros han pensado que así como hay una naturaleza hay una persona...

3.2 La conexión entre la *adaequatio* y el segundo acto del intelecto

Resulta que la palabra *adaequatio* también expresa mejor la naturaleza misma de la verdad, que está constituida por un *acto* del intelecto. Tomás habla a menudo de la verdad como una *aequalitas*, una igualdad. Sin embargo, muy raramente define la verdad simplemente como una *aequalitas*. Casi siempre prefiere la palabra *adaequatio*. ¿Por qué? *Aequalitas* es la forma sustantivada del adjetivo *aequalis*, que significa igual. *Adaequatio* es la forma sustantivada del verbo *adaequo*, que significa igualar, equiparar, ser igual a¹⁸... Así pues, *aequalitas* no implica ni incluye una acción, sino una cualidad. *Adaequatio*, en cambio, sí implica una acción, o algo resultante de una acción.

17 De nuevo, MacIntyre (2006) parece muy consciente de esta faceta de la verdad cuando argumenta contra el relativismo: “Una mente que haya logrado tal relación [de adecuación a lo que es] habrá superado aquellas limitaciones de perspectiva y de recurso cognitivo que anteriormente la restringían a juicios sobre lo que parece ser el caso aquí y ahora bajo las limitaciones de algún conjunto local particular de circunstancias”. En este artículo, MacIntyre sostiene que el relativismo moral puede superarse a través de una concepción de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* porque la adecuación es el objetivo mismo de la investigación racional. La adecuación nos recuerda que existen perspectivas limitadas y que pueden superarse hasta llegar a una comprensión adecuada de un tema, es decir, de la verdad.

18 Cf. R. J. De Ferrari, 1949, p. 20.

Ahora bien, según Tomás –y siguiendo a Aristóteles–, la verdad está constituida *en parte* por algo que *hace* el intelecto, una *operación* del intelecto, a saber, la segunda operación del intelecto, que él llama *composición* y *división*. El Aquinate explica esto muy claramente en todos sus principales tratados sobre la verdad¹⁹. Santo Tomás considera que el intelecto realiza tres cosas básicas, tres operaciones: el primer acto es comprender lo que una cosa es; el segundo acto lo llama *composición* y *división*; el tercer acto es razonar. En el primer acto, el intelecto humano comprendería, por ejemplo, qué es un número impar o qué es un número par. En el segundo acto, el intelecto humano toma las cosas que ha comprendido en el primer acto y las combina en un enunciado afirmativo, o las separa en un enunciado negativo. Así, por ejemplo, después de comprender qué es un número impar y qué es un número par, el intelecto puede separarlos en el enunciado negativo: “ningún número impar es par”. En el tercer acto, el intelecto humano toma los enunciados afirmativos o negativos que ha hecho en su segundo acto, y razona para llegar a nuevos enunciados o conclusiones.

La verdad surge, formalmente hablando, con el segundo acto. En otras palabras, podemos empezar a hablar de verdadero y falso cuando tenemos un enunciado, no antes. ‘Unicornio’, ‘número impar’ o ‘perro’ no son verdaderos ni falsos. Es cuando la mente los junta con otras cosas en un enunciado afirmativo o negativo, cuando empezamos a tener algo verdadero o falso. Por ejemplo, “un número impar no es un número par” sería verdadero, “los perros tienen alas” sería falso. Tomás, siguiendo a Aristóteles, ve este ‘juntar’ en un enunciado afirmativo o ‘separar’ en un enunciado negativo como actos del propio intelecto²⁰.

Así pues, si la verdad está formalmente constituida por algo que el intelecto *hace*, a saber, este juntar y separar, segundo acto del intelecto, parece que la verdad se definiría mejor por una palabra que en sí misma implica un hacer o un actuar. Por tanto, la forma sustantiva *adaequatio*, derivada del verbo *adaequo*, es más adecuada para definir la verdad, ya que implica acción, que es lo que implica la verdad por parte del intelecto²¹. Así, aunque *aequalitas* funciona bien para hablar de la verdad, ya que se refiere a la naturaleza de la verdad como

19 Cf., verbigracia, *Scriptum super Libros Sententiarum* I, d. 19, q. 5, a. 1.

20 Cf. *De veritate* 1, q. 8, ad. 3, “*Ad tertium dicendum quod secundum Philosophum in VI Metaphysicae veritas non consistit in compositione quae est in rebus, sed in compositione quam facit anima*”.

21 De hecho, el Aquinate utiliza a veces la forma verbal *adaequare* al hablar de la verdad: “*Bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adaequatur rei*”. *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q. 1, a. 13.

un medio entre dos extremos, *adaequatio* actúa mejor, ya que se refiere tanto a la naturaleza de la verdad como un medio entre dos extremos, y también a la naturaleza de la verdad como producida por una operación o acción del intelecto. Así pues, *adaequatio* dice lo mismo que *aequalitas* y algo más...

4. Conclusiones

Al partir de la auto-evidencia de la verdad, su multiplicidad de significados, y de la verdad como *un medio entre dos maneras de hablar falsas*, se concluye que Tomás de Aquino posee herramientas que pueden ayudar no sólo a recuperar el concepto de verdad, sino también quizás a reconceptualizar la misma verdad, pese a la problemática actual en torno a la verdad, tanto en el mundo académico como fuera de él.

Según Pascal Engel, la teoría de la *correspondencia* de la verdad “tropieza siempre con la dificultad de que no podemos decir mucho más que eso: un pensamiento o enunciado es verdadero cuando resulta que el modo en que es el mundo es tal como dice que es”. Sin embargo, parece que la *adaequatio* de Tomás puede decir algo más que eso. Sin pretensiones exhaustivas, simplemente he destacado un aspecto que no está presente en los relatos de la teoría de la correspondencia de la verdad. El Aquinate parece demostrarnos que esta comprensión de la verdad es mucho más rica y compleja de lo que se ha considerado hasta ahora.



Referencias

Fuentes primarias

Aquino, Tomás de, santo. (1929). *Scriptum super Libros Sententiarum*. Tomus I. Editado por P. Mandonnet.

Lethielleux: Parisiis. (Obra publicada originalmente en 1252/56).

----- (1929). *Scriptum super Libros Sententiarum*. Tomus III. Editado por P. Mandonnet.

Lethielleux : Parisiis. (Obra publicada originalmente en 1252/56).

----- (1970). *Quaestiones disputatae de veritate*. En *Opera Omnia*, Vol. 22. Edición Leonina.

----- (1953). *Quaestiones disputatae de virtutibus*. Textum Taurini editum. [base de datos

en línea]. Editado por Enrique Alarcón. Pamplona: Universidad de Navarra. Disponible en <http://www.corpusthomicum.org/qdw100.html>

----- (1888). *Summa Theologiae I*. En *Opera Omnia*, Vol. 4. Edición Leonina.

----- (1891). *Summa Theologiae I-II*. En *Opera Omnia*, Vol. 7. Edición Leonina.

----- (1906). *Summa Theologiae III*. En *Opera Omnia*, Vol. 12. Edición Leonina.

----- (1918). *Summa contra Gentiles I and II*. In *Opera Omnia*, Vol. 13. Edición Leonina.

----- (1977). In *duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis*. Vol. 18. Romae : Marietti. [Editio iam a M.-R. Cathala, O. P. exarata retractatur cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O.P. In studio generali FF. Praedicatorum Taurinensi].

Aristóteles. (1941). *Metafísica*. Traducido por W. D. Ross. En *The Basic Works of Aristotle*, editado por Richard McKeon. Random House.

----- (2003). *Metafísica Libros I-IX* (Griego e inglés). Traducción de Hugh Tredennick.

Harvard University Press.

Fuentes secundarias

Aertsen, J. A. (1984, 9 de noviembre). *Medieval Reflections on Truth. Adaequatio rei et intellectus*. (Inaugural Address). Free University of Amsterdam.

----- (1996). *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The case of Thomas Aquinas*. Brill.

----- (2002a). *Truth in Thomas Aquinas, Doctor Communis*, Serie Nova, 2, 50-54.

----- (2002b). Discussion session in the 2nd Plenary Session of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas. *The Contemporary debate on truth*. Publicado en las Actas en *Doctor Communis*, Nova Series, 2: 56, 192-193.

----- (2007). Is Truth not a Transcendental for Aquinas? En Peter A. Kwasniewski (Ed.),

Wisdom's Apprentice: Thomistic Essays in honor of Lawrence Dewan, O.P. (pp. 3-12). Catholic University of America Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt284wtj.6>

- _____ (2010). "Truth in the Middle Ages: Its Essence and Power in Christian Thought". En Kurt Pritzl, O. P. (Ed.), *Truth: Studies of a Robust Presence*. (pp. 127-146). The Catholic University of America Press.
- Burgess, J. P. (2011). *Truth*. Princeton University Press.
- Deferrari, R. J. (1949). *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*. The Catholic University of America Press.
- Engel, P. (2014). *Truth*. Routledge.
- Harris, J. L. (2014). Does Aquinas hold a Correspondence Theory of Truth in *De Veritate*? *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 88, 285-300.
- Kirkham, R. L. (1992). *Theories of Truth: A Critical Introduction*. MIT Press.
- Knasas, J. F. X. (2003). *Being and some twentieth-century Thomists*. Fordham University Press.
- Künne, W. (2003). *Conceptions of Truth*. Clarendon Press.
- Lynch, M., Ed. (2001). *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*. MIT Press.
- MacIntyre, A. (2006). Moral relativism, Truth and justification, en *The tasks of philosophy : selected essays*. Vol. 1. (pp. 52-73) Cambridge University Press.
- Marino, P. (2008). "Toward a Modest Correspondence Theory of Truth: Predicates and Properties". *Dialogue: The Canadian Philosophical Review*, 47, 81-102.
- Milbank, J. y Pickstock, C. (2001). *Truth in Aquinas*. Routledge.

- Montoya, M. (2019). La era de la posverdad, la posveracidad y la charlatanería. +1 *Sumando Historias*. <http://www.sumandohistorias.com/a-fondo/posverdad-posveracidad-charlataneria/>
- Murphy, J. G. (2013). "Truth, Theories of". En R. L. Fastiggi (Ed.), *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-2013: Ethics and Philosophy* (Vol. 4, 1575-1577). Gale Virtual Reference Library.
- Oxford University Press (2023). Post-truth. En *Oxford English Dictionary*. Recuperado el 5 de abril de 2024 de <https://doi.org/10.1093/OED/3755961867>
- Prior, A. N. (2006). "Teoría de la correspondencia de la verdad". En Donald M. Borchert (Ed.) *Encyclopedia of Philosophy* (2ª ed., Vol. 2, 539-550). Gale Virtual Reference Library.
- Ramirez, N. (2017). From the natural understanding of Truth to Aquinas's *adaequatio rei et intellectus* definition of truth and beyond. (ProQuest Number: 10669629) [Doctoral dissertation, University of St. Thomas]. ProQuest LLC.
- (2022). Aquinas's *adaequatio*: more than *correspondence* [Paper presentation]. Eleventh International Thomistic Congress: Vetera novis augere. The resources of the Thomist tradition in the current context, Rome, Italy.
- Ryan, F. (2019). Truth Matters: Living in Dangerous Times – Aquinas on the Virtue of Truth-Telling, *European Journal for the Study of Thomas Aquinas*, 37 (1), 35-48. <https://doi.org/10.2478/ejsta-2019-0003>
- Saltor, J. E. (2005). "La Verdad". En Jorge E. Saltor (Ed.), *Reflexiones en torno a la Verdad*. Instituto de Epistemología, Facultad de Filosofía y Letras – Universidad Nacional de Tucumán (Argentina).
- Schmitt, F. F. (1995). *Truth: A Primer*. Westview Press, Inc.
- (2004). *Theories of Truth*. Blackwell.
- Vision, G. (2004). *Veritas: The Correspondence theory and its critics*. MIT Press.

Wippel, J. F. (2007). *Metaphysical themes in Thomas Aquinas II*. Catholic University of

American Press.

----- (1989). Truth in Thomas Aquinas. Part I. *The Review of Metaphysics*, 43(2), 295-326.

----- (1990). Truth in Thomas Aquinas, Part II. *The Review of Metaphysics*, 43(3), 543-567.

Word of the Year 2016. (2016). Recuperado de <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>

Zuidervaat, L., Carr, A., Klaassen, M., & Shuker, R. (Editores). (2013). *Truth Matters: Knowledge, Politics, Ethics, Religion*. McGill-Queen's University Press.



CAPÍTULO 2



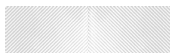
LA ENSEÑANZA EN EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO: UNA RESPUESTA A LA ACTUAL SITUACIÓN PEDAGÓGICA

Luis Mariano Bártoli¹

1. Presentación del tema

No es ninguna novedad que nos encontramos en una profunda crisis de la educación, la cual ha sido denunciada por diversos filósofos e investigadores (Maritain, 1965; Ruiz Paz, 2003; Luri, 2010), pero de una manera especial por el Papa Benedicto XVI, quien la ha denominado “emergencia educativa”, y la ha descrito como una creciente dificultad para transmitir a las nuevas generaciones los valores fundamentales que le dan sentido a la existencia (Benedicto XVI, 2007). De manera especial afecta a la familia, pero también y, no menos fuertemente, a la escuela, a la universidad y, sobre todo, al maestro. Aquella noble tarea de comunicar a otro lo que con esfuerzo se ha conocido aparece, en nuestros días, duramente cuestionada. La ‘sociedad de la información y del conocimiento’ en la que vivimos, caracterizada por la globalización, la multilateralidad, la multiculturalidad, el predominio de las nuevas tecnologías,

1 Luis Mariano Bártoli es Licenciado en Filosofía y en Ciencias Políticas de la Universidad Gabriela Mistral, y además Máster en Filosofía Política de la misma Universidad. Doctor en Filosofía por la Universidad Abat Oliba-CEU. Actualmente es director de Estudios del Grado de Filosofía de la Universidad Abat Oliba-CEU.



entre otras cosas, parecen exigir al maestro la necesidad de adoptar un nuevo rol que muchas veces no tiene relación con aquello que la naturaleza de su acción requiere.

Crece con mucha fuerza el número de aquellos que demandan este nuevo rol. Roger Schank, uno de los investigadores líderes en el mundo de la ‘inteligencia artificial’ y experto en teorías del aprendizaje cognitivo, fundado en los nuevos descubrimientos de la neurociencia, sostiene que el maestro ya no puede ser un faro que ilumina, sino un guía que acompaña (Shank, 2013). El rol del docente no puede seguir consistiendo en enseñar, sino que tiene que ser el de ‘facilitador’ que ayuda, el del mediador que apoya y posibilita la construcción del conocimiento por parte del alumno. Nada se aprende por medio de lo que diga un maestro, sino que sólo se puede aprender haciendo lo que a cada uno le interesa y le apasiona. Más aún, sostiene que es necesario dejar de hablar de “maestro” y comenzar a hablar de “mentor”, porque la pretensión de comunicar conocimiento a otro supone coartar las posibilidades del que aprende. Los maestros, según este experto, deben actuar como trabajadores sociales o consejeros, realizando cursos en los que explícitamente el foco esté en el desarrollo de las competencias sociales e interpersonales, pero no en la comunicación de conocimientos (Schank, 2013).

Ken Robinson, especialista en temas relacionados con la creatividad y la innovación, es de la misma idea. Sostiene que la escuela tradicional mata la creatividad porque sigue fundada sobre un maestro que enseña lo que sabe y que impide la libertad creativa al alumno. Enseñar sólo se dirige a la memoria y coarta la imaginación, que es el fundamento de la creación artística e intelectual (Robinson, 2015). Los niños, afirma, improvisan, no tienen miedo a equivocarse, pero los adultos penalizan el error, lo estigmatizan en la escuela y en la educación y, de ese modo, los niños se alejan de sus capacidades creativas. El maestro debe dejar hacer, guiar, pero no enseñar aquello que el alumno se supone que tiene que saber (Robinson, 2011).

Otro autor que merece mencionarse, por la importancia y la actualidad que adquiere es Andreas Schleicher, uno de los creadores y actual coordinador del programa *PISA*, quien señala que en la escuela no se puede ya procurar “enseñar a los estudiantes algo, sino ayudarles a desarrollar una brújula fiable y las herramientas para navegar con confianza en un mundo crecientemente complejo, volátil e incierto” (Schleicher, 2021, p. 2). Dicho de otro modo, no es necesario

transmitir contenidos que le hagan pensar y ejercitar su conocimiento, sino que es necesario procurar que los alumnos sean capaces de buscar una información capaz de orientarlos en un mundo de cambios constantes. Lo confirma, en otro lugar, cuando defiende más claramente el rechazo a la comunicación del saber que está presente en el espíritu de *PISA* y en las reformas educativas que se adhieren a dicho informe. Al respecto, afirma el mismo Schleicher:

La transmisión del conocimiento más avanzado siempre será importante y ahí es donde la tecnología es genial. Sin embargo, el éxito en educación ya no consiste en la reproducción del conocimiento de contenidos, sino en extrapolar lo que sabemos y, en nuevas situaciones, aplicarlo de forma creativa. Una comprensión profunda es mucho más importante que recordar hechos o cifras concretas (2018).

No es necesario ya transmitir contenidos (Schleicher, 2021). Tampoco es lo que se evaluará en *PISA*, porque lo importante es aplicar la información de manera creativa. Las consecuencias de esta imposición de competencias por parte de la *autoridad* son diversas, ya que, al reducirse la importancia de los contenidos, se prescinde a la vez de un maestro que sabe y que transmite dichos contenidos objetivos, convirtiéndose en un *facilitador* que ayuda a los alumnos a que adquieran algunas habilidades que le permitirán ir adaptándose al medio a través de los conocimientos que el propio alumno determine como necesarios para él.

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero todos apuntan, como se ve al reconocer que el paradigma del maestro que enseña debe ser sustituido por el del alumno que aprende. Estas ideas actuales, y muy extendidas, son la concreción y la manifestación más cercana de ideas pedagógicas que se han ido gestando a lo largo de los últimos dos siglos y que han puesto al maestro en una situación, por lo menos, incómoda (Enkvist, 2011). Tanto es así que una maestra como Rachel Boutonnet, por ejemplo, explica que cuando enseña de modo sistemático a sus alumnos, se siente realizando una acción clandestina, prohibida. Similar situación describe Liliane Lurçat, Marc Le Bris, entre otros que lo han hecho público y manifiesto a través de estudios e investigaciones, pero serán muchos los que en el anonimato padecen esta realidad (Enkvist, 2011, p. 55).

Esta última docente, Inger Enkvist, estudiosa sueca de la situación actual en la escuela, a quien seguimos en esta cuestión, sostiene que este rechazo a la acción educativa se debe a la presencia de algunas “ideas pedagógicas que se han ido introduciendo poco a poco en la educación occidental durante el último medio siglo” (2011, p.23). La llegada de estas pedagogías a las aulas ha supuesto -continúa la autora-, “el fomento de la autonomía del alumno” y “la relativización de la presencia del maestro” (p.19). En efecto, esta desfiguración de la acción del maestro está en directa relación con la autonomía que se le ha reconocido al discípulo. Y cuanto más se ha insistido en la autonomía del discípulo, más se ha visto con sospecha y recelo la acción del maestro que enseña, puesto que se lo considera como limitador de ella.

Estas nuevas pedagogías, sustentadas en el pensamiento de J. J. Rousseau, quien exalta la espontaneidad del sujeto humano, y en la exhortación de I. Kant: “Atrévete a saber por ti mismo”, han conducido a afirmar que el maestro, al enseñar desde el exterior transmitiendo aquello que sabe, le priva al discípulo de la posibilidad de adquirir por sí mismo conocimientos significativos. El alumno, entonces, ha sido puesto en el centro de la actividad educativa, constituyéndose en la única y principal causa de su aprendizaje, sin otra ayuda más que él mismo. El alumno aprende sólo a partir de su encuentro y experimentación con las mismas cosas, no con las palabras del maestro...

Ahora bien, si aprender es adquirir conocimientos por sí mismo -sin ayuda exterior-, entonces se presenta la siguiente paradoja: la acción del maestro que enseña para que su discípulo aprenda es precisamente aquella acción que impide la adquisición de conocimientos. Sólo aprenderá el alumno si mengua la actividad del maestro. Para que se dé el aprendizaje, el maestro debe evitar enseñar directamente, más bien ha de señalar caminos que permitan la autoenseñanza del alumno. Si bien el alumno sigue necesitando aprender, el maestro ya no está llamado a enseñar, esto es, a comunicar sus conocimientos, a transmitir una herencia cultural, a iluminar con su ciencia a su discípulo, sino a facilitar el aprendizaje. La enseñanza, así, viene a ser sustituida por el aprendizaje. Y una no supone a la otra, sino que se incomodan mutuamente. El maestro aparece entonces como un estorbo, un impedimento en la adquisición del conocimiento, un ‘mal menor’, que facilita la acción del alumno, pero que no comunica ningún conocimiento.

Por supuesto que no se prescinde del maestro, pero su acción no consiste ya en enseñar, sino en algo que es más bien accidental a la adquisición de conocimientos por parte del que aprende. Los principios que fundamentan estas nuevas maneras de entender el aprendizaje hacen imposible la conciliación entre la acción del maestro y la del discípulo. Al punto que afirmar una supone negar la otra. Si afirmo al maestro y le otorgo el papel principal, como hace lo que suele denominarse *educación tradicional (magistral)*, pero que en realidad lo defiende el conductismo, hago desaparecer al discípulo; si, por el contrario, pongo al alumno en el centro (*paidocentrismo*), quien desaparece es el maestro. Esta última opción es la que ha elegido la pedagogía actual. Más aún, todas las reformas educativas y las 'reformas de las reformas' que se han producido -tanto en España como en América Latina- están fundadas en estas corrientes que han llevado a la educación a una crisis de la transmisión.

Esta situación implica enormes consecuencias, no sólo en la actividad de los maestros, que se encuentran perplejos y desorientados, sino también en la formación de los mismos alumnos, que van dejando de tener acceso a las cotas más altas de la cultura. Es por eso que es urgente reflexionar de manera profunda sobre la acción de enseñar, de modo que permita reorientar esta situación. Cometido para el cual recurriremos al pensamiento siempre actual y renovador de *Tomás de Aquino*, que no sólo ejerció la docencia durante toda su vida, teniendo gran experiencia en ella, sino que, además, ha reflexionado en diversas ocasiones sobre la acción del maestro y la importancia que éste mantiene en la vida humana.

Efectivamente, Santo Tomás trata sobre la acción de enseñar en diversos lugares, pero de un modo especial, como es bien conocido, en la *Cuestión 11* de la obra *De Veritate*, dedicada en profundidad al maestro (Aquino, 2001). Se aprecia allí que lo que está considerando no es cualquier comunicación de conocimiento, sino la comunicación de la ciencia que perfecciona el entendimiento del discípulo, para que sea capaz de juzgar con verdad de modo habitual sobre la realidad de las cosas. El maestro, por consiguiente, es aquel que enseña la ciencia, el conocimiento cierto y por las causas. No se trata de enseñar verdades particulares, como los ríos, las capitales o, incluso, enseñar a hablar, que para esto es evidente que podría no ser necesario el maestro, sino que se trata de *causar ciencia*, de producir en otros ciertos conocimientos universales y necesarios. Pero, con todo lo profunda que es esta *Cuestión 11*, me ha llamado especialmente la atención por su profundidad metafísica el tratamiento que acomete el Aquinate a la cuestión

del maestro en la *Summa Theologiae* (1994). Es en esta obra, en la *Cuestión 117* de la I Parte, donde en mi opinión están plasmados los principios que permiten enfrentar la situación actual, porque es allí donde mejor se aprecia la síntesis que logra la doctrina tomista sobre el maestro, en la que es capaz de conciliar la acción principalísima del alumno, con la acción benéfica y valiosísima del maestro en la comunicación y transmisión de la cultura.

Y aparece -con más claridad-, no tanto por la doctrina que enseña, que no difiere de lo que Tomás de Aquino enseña en otras partes de su Obra, sino más bien, por el lugar en el que trata la cuestión. En efecto, Santo Tomás trata la cuestión sobre la acción del maestro en el *Tratado de la Providencia y del gobierno divino*, esto es, cuando trata acerca de cómo Dios conduce a las creaturas a su *fin último y máxima perfección*, contando con las mismas creaturas como causas unas de otras para ordenarse a dicho fin. Lo cual no deja de resultar muy curioso, porque no trata la acción del maestro en el tratado del hombre, ni en el de filosofía práctica, ni cuando habla de las virtudes, ni cuando habla de la ciencia, sino que lo ubica en un *orden superior*, de carácter metafísico y teológico, que permite entender más plenamente el valor que asume la acción del maestro en la vida humana. Veamos, entonces, en primer lugar, la doctrina inalterable del Aquinate sobre el maestro humano y luego, intentaremos ver de qué modo el lugar donde trata la cuestión ayuda en la comprensión de la acción de enseñar.

2. La acción de enseñar en Tomás de Aquino

Santo Tomás se pregunta en la *Cuestión 117* de la *Suma de Teología* -dentro del *Tratado del gobierno divino*-, algo que podría parecernos curioso. Se plantea la pregunta sobre si puede o no puede un hombre enseñar a otro... ¿Por qué esta pregunta en pleno esplendor del mundo universitario? ¿Por qué, después de siglos de tradición de maestros y alumnos, y siendo él ya profesor de teología, se cuestiona *si acaso un hombre puede enseñar*? Y es que preguntarse si puede un hombre enseñar a otro, no es tanto el cuestionarse si existen maestros humanos, que es obvio que sí. Esta cuestión apunta más propiamente a pensar si efectivamente un hombre puede enseñar, es decir, comunicar ciencia a otro. Y esto era pertinente y muy importante, porque no eran pocos los filósofos que negaban que un maestro pudiera causar ciencia en el alumno. Veamos los más importantes:

1.- Desde luego, los platónicos que, fundados en las ideas de Sócrates y Platón, sostenían que el alma humana contemplaba la realidad directamente en el mundo de las ideas, y es allí donde por sí misma adquiere el conocimiento. Pero el alma, encarnada en el cuerpo y “por su unión con el cuerpo, queda impedida para penetrar libremente aquello que sabe” (Aquino, 1994, *I, q.117, a.1*). Según esto, el discípulo, argumenta Tomás de Aquino: “No adquiere, por el maestro, ciencia nueva, sino que el maestro simplemente le estimula a analizar los conocimientos que el discípulo ya tiene, hasta el punto de que, según los platónicos, aprender no es más que recordar” (1994; *I, q.117, a.1, in corpore*). En efecto, el maestro no comunica el saber porque el discípulo ya lo tiene en sí mismo, sólo que no lo recuerda. El maestro, por tanto, no causa ciencia, sino que ayuda a que el discípulo la recuerde.

2.- También negaban la causalidad de la ciencia, los que como sostenía san Agustín siguiendo la Palabra del Señor: “No hay sino sólo un Maestro: el Señor” (Mt 23:8). En efecto, según el doctor de Hipona, el maestro humano no enseña desde el exterior, sino simplemente amonesta, dispone, ayuda, pero de ningún modo causa ciencia, porque el único que causa ciencia en el alma del alumno es Dios mismo, que a través de su luz ilumina la mente y causa el conocimiento desde el interior del alma (Aquino, 2001).

3.- Aunque no lo vio Tomás de Aquino, porque es posterior, también se puede poner como objeción a la causalidad del maestro, precisamente la corriente constructivista que sostiene que el conocimiento es construcción, pero construcción que realiza el propio sujeto en relación con la experiencia, pero nunca en virtud de las palabras de otro que se lo comunique: Debido a que somos sistemas cerrados, dice Kilpatrick, el lenguaje y otras formas de comunicación no ocasionan el intercambio de ideas entre nosotros, pero sí la construcción de *realidades subjetivas* para acceder a las experiencias que hemos tenido de situaciones en las que hemos tomado parte.

No hay intercambio ni comunicación de ideas en un diálogo fructífero y beneficioso para el alumno y para el mismo maestro; somos sistemas cerrados, clausurados en nosotros mismos. Las palabras del maestro no son capaces de transmitir conocimiento, sino que, en todo caso, permiten que el alumno construya realidades subjetivas. Cada una de esas construcciones, de esos significados contruidos, posibilitan la construcción de otros nuevos, pero esa realidad interior no ha sido causada por la comunicación del maestro, sino por

la misma actividad del alumno. Y es que como concluye de modo rotundo y definitivo el mismo Kilpatrick: “Los significados no pueden ser comunicados; son necesariamente subjetivos” (1990, p. 38). El maestro de ese modo no enseña, no puede enseñar. Lo asevera también Piaget de modo rotundo y claro: “Todo lo que se le enseña a un niño se le impide inventarlo”. Como el niño está llamado a ser creativo e inventar, o mejor dicho, construir, no es posible enseñarle nada, puesto que coartaría su genialidad.

Por su parte, Inger Enkvist sostiene que no son sólo algunos los que afirman esta imposibilidad de comunicar el conocimiento. Dice la investigadora sueca: “Todos los investigadores del aprendizaje afirman que es imposible transferir conocimiento a alguien, que todos deben crear ese conocimiento de nuevo” (Enkvist, 2006, p. 23). Y funda esta apreciación en la absolutización de la autonomía que se la ha dado al educando: “La autonomía de los alumnos, en la práctica, ha sido un nombre para el aprendizaje sin docente o con el docente en segundo plano, como instructor” (Enkvist, 2006, p. 25).

Santo Tomás, a diferencia de estas posturas, y desde sus primeras obras, es muy claro en sostener que el maestro es aquel que puede desde fuera y a través de sus palabras y signos diversos, enseñar a su alumno, causando en él la ciencia. Asegura en la *Cuestión 117*: “El que enseña causa ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto” (Aquino, 1994). En efecto, el que enseña, el maestro, es el que hace pasar al que aprende de no saber a saber. El maestro, de este modo, es verdadera causa de la ciencia, causa del conocimiento de la verdad en el discípulo. No es un mero ‘facilitador’, sino que hace saber al discípulo. La pregunta es *cómo*, de qué manera o en qué sentido el maestro es causa de la ciencia en el discípulo.

Para responder esto es necesario “tener presente que, de los efectos procedentes de un principio exterior, unos provienen exclusivamente de un principio exterior. Ejemplo: La forma de la casa se origina en la materia sólo por el arte” (Aquino, 1994, I, q.117, a.1). En este tipo de efectos toda la virtualidad de la causa se encuentra en el agente exterior. Así las piedras no pueden por sí mismas y sin un arquitecto o constructor causar una casa. La materia es puramente pasiva en manos del artífice.

Pero no es el único tipo de efectos que existe. Sigue diciendo Tomás de Aquino: “Otros (efectos) proceden a veces de un principio exterior y a veces de un principio interior. Ejemplo: La salud es causada en el enfermo unas veces por un principio externo, la medicina, y otras por un principio interno, como cuando alguno sana por virtud de la naturaleza” (Aquino, 1994, *I, q.117, a.1*). Efectivamente, hay unos efectos, como la salud, que a veces es causada por un principio interior, el propio cuerpo, y a veces por un principio exterior, el médico. En estos casos, a diferencia del mármol que no puede por sí mismo causar la escultura, el ser humano, dada su naturaleza puede por sí mismo sanarse sin ayuda del médico. Pero otras veces el arte del médico interviene también para sanar.

La pregunta que corresponde formularse es si acaso el maestro es causa al modo del escultor o a modo del médico. En efecto, ¿es el maestro causa de la ciencia, pero de tal modo que es él la única causa y el discípulo es materia informe que espera ser moldeado y manipulado por el maestro, sin tener ninguna intervención en la adquisición de la ciencia? O, por el contrario, es la acción del maestro semejante a la del médico que ayuda a la naturaleza del paciente a sanarse. Tomás de Aquino es muy claro en responder:

A cada hombre le va anejo un principio de ciencia, la luz del *entendimiento agente*, por el que, ya desde el comienzo y por naturaleza, se conocen ciertos principios universales comunes a todas las ciencias. Cuando uno aplica estos principios universales a casos particulares cuyo recuerdo o experiencia le suministran los sentidos, por investigación propia adquiere la ciencia de cosas que ignoraba, pasando de lo conocido a lo desconocido (Aquino, 1994, *S. Th. I, q.117, a.1*).

Cada ser humano posee en su inteligencia una luz, que es participación de la luz divina, en virtud de la cual se conocen los principios más universales de las ciencias, de modo que adecuadamente aplicados, cada ser humano tiene la capacidad de conocer por sí mismo la verdad de las cosas. De lo cual resulta que, así como el cuerpo, por naturaleza, tiene la virtud de sanarse a sí mismo, la inteligencia tiene la virtud de causar la ciencia por sí misma. De este modo, se ve con claridad que el maestro no puede causar como el escultor, ni como el pintor, sino como el médico, ayudando a la naturaleza del discípulo a que cause la ciencia. Nunca Tomás de Aquino ni el pensamiento clásico ha entendido la acción del maestro como la de un escultor que ejerce toda la causalidad en el aprendizaje del alumno. Nunca el Aquinate ni los autores clásicos han

pensado que el maestro derrama el conocimiento como si fuera un recipiente de agua volcado en un recipiente vacío para ser llenado. La idea de maestro ‘tradicional’, extendida por la *Escuela Activa* y por las corrientes constructivistas, según la cual el alumno es pasivo frente a un maestro que ejerce la acción de enseñar activamente, no pertenece a la enseñanza del Doctor Angélico. Por el contrario, para Tomás de Aquino el alumno, el discípulo es también causa de su aprendizaje, causa muy activa, secunda su acción.

Para que se vea aún más claro, Tomás de Aquino hace notar que, en este tipo de efectos, es decir, en estos efectos que son causados por un principio externo y por un principio interno, es necesario y preciso tener en cuenta lo siguiente: En primer lugar, que el arte imita la Naturaleza. Es decir, la acción del médico, como la del maestro, deben realizarse imitando lo que la naturaleza humana hace por sí misma para causar. Tal como hemos dicho, el agente externo debe conocer y respetar la naturaleza del principio interno para que pueda tener la posibilidad de causar.

En segundo lugar -y lo más importante para nuestra reflexión-, se debe saber que el principio externo nunca actúa como causa principal y única, sino precisamente, como causa secundaria y coadyuvante. De tal modo que el médico es causa de la salud del paciente, pero no su causa única y exclusiva, ni siquiera su causa principal porque la causa principal es la naturaleza misma del propio paciente. De la misma manera, el maestro debe con su acción imitar a la naturaleza y *causa la ciencia*, pero no como causa principal y única, sino como causa secundaria y coadyuvante porque la causa principal siempre es la propia acción del discípulo (Aquino, 1994, I, q.117, a.1).

Es el propio alumno quien por virtud de su inteligencia causa en sí mismo la ciencia reproduciendo los razonamientos que el maestro a través de signos sensibles le propone para ser conocidos. En la obra *De Veritate* argumenta Tomás de Aquino:

Se dice que alguien enseña a otro, porque expone a otro mediante signos el mismo proceso de la razón que uno efectúa por sí mismo con su razón natural. De este modo, la razón natural del discípulo adquiere el conocimiento de lo ignorado por los signos que se le proponen, a modo de instrumento. Igual

que se dice que el médico causa la curación en el enfermo por la acción de la naturaleza, también se dice que el hombre es causa de la ciencia en otro por la acción de la razón natural de este. Y esto es enseñar. (Aquino, 2001, q.11, a.1).

Enseñar no es una acción sólo y principalmente del maestro que comunica mediante signos sensibles lo que conoce, sino que es necesaria la operación del discípulo que aprende y hace suyos los razonamientos que le propone el maestro. De modo que este último, desde luego que es causa, porque el aprendizaje depende en su ser de esa acción, pero no es causa principal y única, sino que es causa secundaria y coadyuvante. La causa principal, la que propiamente genera la ciencia en el discípulo, es la acción “de la razón natural de este”.

Ahora bien, el carácter secundario que posee la causalidad del maestro, de ningún modo lo hace menos causa de la ciencia, porque sin esa ayuda, probablemente, el alumno no podría llegar a conocer por sí mismo lo que conoce. Y por eso, naturalmente, agradecemos a nuestros maestros por aquello que nos han enseñado, porque sin ellos no habríamos podido ver lo que somos capaces de ver. Si lo hubiéramos intentado solos, probablemente, nos hubiéramos demorado mucho más tiempo y, tal vez con muchos errores, sin llegar a conocer del todo las cosas que actualmente conocemos.

Ciertamente, el maestro no produce en el discípulo la luz intelectual, esta luz la comunica Dios mismo interiormente. Tampoco produce directamente los conceptos en el discípulo, puesto que estos conceptos son engendrados por la misma mente del alumno. El maestro *causa la ciencia*, enseña Tomás de Aquino, “moviendo, por su ciencia, al discípulo para que él, por su propio entendimiento, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos le propone exteriormente” (Aquino, 1994, I, q. 117, a.1, ad.3). En efecto, las palabras del maestro, en tanto que contienen la ciencia en acto, en tanto que son signo de la sabiduría del maestro, pueden ayudar adecuadamente al discípulo a saber. Esas palabras del maestro tienen la fuerza de *causar* porque son más próximas y cercanas a la inteligencia del alumno en tanto que contienen la realidad ya entendida. De allí que bien define Tomás de Aquino lo que es la enseñanza cuando dice que es “*Contemplari et contemplata aliis tradere*” (Aquino, 1994, II-II, q. 183, a.1), transmitir a otros lo que se ha contemplado. El maestro enseña y puede enseñar, porque sabe, porque ha visto la realidad, ha pensado las cosas y las tiene como suyas. Desde la plenitud de su ciencia, el maestro la comunica, a través de signos exteriores (palabras, gestos, imágenes, etc.), a su discípulo

para que él, en la interioridad de su propio entendimiento, reproduzca los razonamientos que le propone el maestro, y de ese modo pueda entender por sí mismo la realidad que se le presenta. Dicho más propiamente, el maestro tiene consigo una conversación en la que se dice lo que las cosas son, en las que razona sobre las causas más profundas de la realidad. Pues bien, a esa conversación que tiene consigo mismo, invita al alumno para que éste pueda hacer suyos esos conocimientos. Si el discípulo no entiende lo que se le ha propuesto, si no realiza los razonamientos que hacen saber, en sí mismo, no llega a entender y, por tanto, no hay comunicación de ciencia. De allí que el maestro no es sólo ‘facilitador’, no es sólo guía, sino que es una verdadera *causa*, porque de su enseñanza depende en parte importante la adquisición de la ciencia en el discípulo.

3. El lugar en el que aparece la acción de enseñar en la *Suma de Teología*

La doctrina, como se ve, no varía con respecto a la cuestión *De Magistro*, ni con respecto al resto de lugares en los que Santo Tomás enseña estas cuestiones. Ahora bien, el lugar en el que aparece esta doctrina, como dijimos, es el *Tratado del gobierno divino*, que está pensado por el Aquinate como un orden de comunicación de bondad, un orden por el que Dios no sólo comunica el ser a la creatura, sino que la ordena a su máxima perfección y bondad. Pero, a fin de manifestar aún más su propia bondad, Dios gobierna las creaturas, las conduce a su fin, contando con la participación de ellas mismas, contando con la causalidad de las mismas creaturas. Así lo enseña claramente en la *q. 106*, cuando afirma:

Como es fin de la gobernación llevar mediante ella a la perfección las cosas gobernadas, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección se consiga por el gobernante para las cosas gobernadas. Ahora bien, mayor perfección es si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, que si únicamente es buena en sí misma. Y, por eso, de tal modo Dios gobierna las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación; como un maestro que no sólo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir ellos a otros. (Aquino, 1994, I, *q. 106, a.3*)

El orden del gobierno es un orden de moción, de causalidad, por el que Dios mueve a todas las creaturas hacia su fin último, pero contando con la moción y la causalidad de las propias creaturas. Las creaturas no son títeres en las

manos de Dios, sino que ellas tienen consistencia ontológica y son capaces de causar y de comunicar también la bondad. Y el ejemplo que pone para explicar el gobierno, al comienzo del tratado (Aquino, 1994, I, q.103), no es el del rey o el del príncipe o el del jefe del ejército, figuras que parecen tener relación directa con la acción de gobernar o regir, sino, curiosamente, el del maestro que comunica la ciencia a sus discípulos para que ellos a su vez lo hagan también. Porque el rey no gobierna para que los súbditos gobiernen, pero sí el maestro enseña con la finalidad de que los alumnos posean de tal modo la ciencia que sean capaces de comunicarla también ellos.

Ahora bien, cuál es ese fin, esa plenitud a la que Dios conduce a las creaturas, contando con la propia acción causal de estas. Para saberlo recurrimos a un texto de Tomás de Aquino en la *Summa contra gentiles*. En efecto, afirma allí el Aquinate: “El último fin del universo es, pues, el bien del entendimiento, que es la verdad. Es razonable, en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo” (Aquino, 1951, L.I, cap.1). Siendo este el fin, se aprecia que el orden de gobierno entendido como comunicación de bien, no supone cualquier bien, sino el bien del entendimiento, conducir a la creatura racional para que Dios sea conocido, para que la Verdad sea conocida. Por eso, el orden del gobierno es un orden de comunicación y de manifestación de la verdad, esto es, un orden de iluminación, porque tal como enseña Tomás de Aquino en este tratado del gobierno, “iluminar no es otra cosa que manifestar la verdad a otro” (1994, I, q.106). De allí que el orden planteado en el tratado sea un orden de iluminación: Comenzando por la q.105 en la que se plantea cómo Dios ilumina a las creaturas intelectuales, luego en la q.106, como un ángel ilumina a otro ángel, cómo un ángel ilumina al hombre en la q.111, y finalmente en esa línea, en la q.117, cómo un hombre enseña a otro hombre. Todo el tratado está pensado según un orden de iluminación de manifestación de la verdad. Incluso sin hablar propiamente de iluminación en el caso del maestro humano, se aprecia que el bien comunicado es el bien del entendimiento, esto es, la verdad.

De ahí que poner la acción causal del maestro en ese lugar, en ese orden, permite de modo más evidente mostrar que la acción de enseñar, es decir, de iluminar a otro, se inscribe en una dinámica de comunicación de bien. Así, no puede comprenderse la acción del maestro como una coacción o limitación, que impida la creatividad o el crecimiento del alumno en su conocimiento, sino una ayuda que fortalece y mejora al discípulo. Entender la acción del maestro como iluminación del entendimiento del discípulo, supone comprenderlo

como una acción que participa de la acción iluminadora de Dios a todas las creaturas intelectuales y, por tanto, como comunicación del sumo Bien que por naturaleza es difusivo de sí, pero también de la verdad que es perfección del entendimiento. El maestro es un colaborador de Dios mismo en la tarea sublime de conducir a la creación a su máxima plenitud.

Dicho de otro modo, que el maestro esté en el orden de la Providencia manifiesta con especial esplendor la síntesis que logra Tomás de Aquino al considerar de modo equilibrado las diversas causalidades que intervienen en la adquisición de la ciencia por parte del discípulo. *Causalidad de Dios, causalidad del discípulo y causalidad del maestro*. La absolutización o la consideración desmedida de alguna de estas causalidades es lo que ha dado lugar a diversos errores en el orden educativo:

- La absolutización de la causalidad *divina* ha dado lugar a doctrinas en las que se niega completamente la causalidad de las creaturas, como son el caso de las propuestas por Averroes o Avicena, o aquellas derivadas del *ocasionalismo* (Malebranche). Estas posturas exaltan de manera tal la acción divina que se incapacitan para reconocer la acción propia de las creaturas, lo cual tiene enormes consecuencias en la acción del maestro, puesto que no sólo se niega la causalidad de éste, sino que también la del mismo discípulo.
- La absolutización de la acción del *maestro* ha dado lugar a teorías conductistas para las que la interioridad de la persona es irrelevante o sencillamente no existe. Al considerar al discípulo como un cubo vacío, o un trozo de mármol, toda la adquisición de saber procede de una acción exterior, mecánica y muy semejante al adiestramiento. No se comprende la acción del maestro como ayudando a que se lleve a cabo una acción propia del discípulo, sino como la única acción que interviene en la adquisición de la ciencia. El maestro sería aquel que vierte los conocimientos en el discípulo impidiéndole pensar por sí mismo. Esta postura niega la interioridad de la persona humana, haciendo de la enseñanza una mera acción exterior. Fundados en un materialismo determinista, niegan toda acción espiritual y mucho menos, divina. Cuando los modernos pedagogos se refieren a la ‘enseñanza tradicional’, piensan sobre todo en estas posturas.

- La absolutización de la acción interior del *discípulo* es la que está presente en las pedagogías contemporáneas que no sólo relegan la acción del maestro a un lugar secundario y accidental, sino que se muestran incapaces de considerar su acción propia, dejándolo solo como facilitador de materiales o creador de ambientes que favorecen la actividad del discípulo, que es el único capaz de causar el conocimiento en sí mismo. Esta postura no sólo niega, por su materialismo, la causalidad divina, sino que también niega la causalidad exterior del maestro, haciendo del alumno el único y exclusivo creador de la ciencia.

Tomás de Aquino, a partir de la consideración del orden superior de la moción de las creaturas salvaguarda, en su perfección y jerarquía, las diversas causalidades que se ordenan a un único efecto: la generación de la ciencia en el discípulo.

Dios, que obra en todo aquello que obra, es causa primera e interior de la ciencia dando a participar su Luz en los entendimientos creados: “Impresa está en nosotros la luz de tu rostro” (salmo 4). Dios es así Maestro interior de todo hombre. Negar esa causalidad supone desconocer el orden mismo del universo y la misma omnipotencia divina, porque situados en el orden del gobierno divino, en la medida en que la acción es más de Dios, es a la vez más de la creatura, puesto que es Dios mismo el que da a la creatura su capacidad para obrar. Por ello, aunque Dios obra en todo el que obra, la creatura también posee una acción propia. Dios quiere dar a la creatura, quiere hacerla propiamente activa y eficiente. En esto consiste el orden querido por Dios, en que Dios para manifestar su bondad, comunica también la causalidad a las creaturas, es decir, que el hecho de que Dios cause interiormente no impide que la creatura también obre y sea capaz de causar. Dios causa la ciencia en el discípulo, pero el propio discípulo es causa de la ciencia en su entendimiento en virtud, como dijimos, de su entendimiento agente. Así acota Tomás de Aquino:

Pues a cada hombre le va anejo un principio de ciencia, la luz del entendimiento agente, por el que, ya desde el comienzo y por naturaleza, se conocen ciertos principios universales comunes a todas las ciencias. Cuando uno aplica estos principios universales a casos particulares cuyo recuerdo o experiencia le suministran los sentidos, por investigación propia adquiere la ciencia de cosas que ignoraba, pasando de lo conocido a lo desconocido (1994, I, q.117, a.1).

Ahora bien, siendo el hombre un ser intelectual pero temporal y mortal y, por tanto, consciente de su propia finitud, busca avanzar en el perfeccionamiento de sí mismo a través de la adquisición de las ciencias. “El género humano vive del arte y del razonamiento”. Dios ha querido para el bien de todo el género humano que el conocimiento se comunique de generación en generación para que pueda ser conservado y acrecentado, porque de otro modo no podría el hombre llegar del todo a su plenitud. De tal manera que, aunque el hombre es creado por Dios siendo capaz de adquirir la ciencia por sí mismo, también ha sido creado como siendo capaz de comunicarla a otro a través de la enseñanza. De modo que sin negar al discípulo su acción propia por la que genera la ciencia, sin negar su principalidad en la acción causal de la ciencia, también es necesario reconocer la verdadera causalidad que ejerce el maestro en la comunicación de la ciencia a su discípulo a través de su propia acción iluminativa, pero como *causa segunda*, exterior y coadyuvante. Esta acción de parte del que enseña, ni disminuye la acción causal de Dios, ni limita la acción del discípulo, sino que mientras que fortalece y perfecciona la acción de este último, manifiesta más la bondad de Dios, que de tal modo gobierna las cosas, que ha querido que unas creaturas sean causas de otras en la gobernación.

En suma, la acción del maestro viene a exaltar más plenamente el orden divino que busca que la Verdad sea conocida y manifestada. Esto es especialmente interesante y merece ser destacado. En efecto, Dios ha querido dar a participar su luz a la creatura intelectual para que, por sí misma, con plena ‘autonomía’ pueda causar la ciencia en sí mismo. Pero a la vez, Dios ha querido maestros que sea capaces de comunicar por su acción propia, la ciencia a otro. Más aún, en el orden del gobierno divino pareciera que Dios ha querido más al maestro que a la propia capacidad de generar los conocimientos por sí mismo, porque la enseñanza es más connatural al ser humano que adquirir por sí mismo todos y cada uno de los conocimientos.

4. Conclusión

Para concluir, podemos señalar que es en esta consideración superior, entonces, que se resuelven las antinomias que han planteado las doctrinas contemporáneas y que han supuesto un cierto oscurecimiento y minusvaloración de la acción del maestro. Tal como lo hemos visto, la autonomía que se le ha querido otorgar al discípulo no ha podido conciliarse con la acción exterior del maestro, puesto que la afirmación de una suponía la disminución de la otra.

Tomás de Aquino, al poner la acción en el orden del gobierno divino, entiende la acción docente como acción iluminativa y perfectiva, esto es, que comunica la verdad y perfecciona la inteligencia del alumno y, por tanto, que no disminuye la capacidad de este de adquirir ciencia por sí mismo, sino que, al contrario, la fortalece. De ese modo, en tanto que el maestro posee la ciencia en acto, a través de sus palabras, le permite al discípulo ser más capaz de generar ciencia en sí mismo y de ese modo lo vuelve más autónomo, no menos. El maestro en el pensamiento de Tomás de Aquino no busca iluminar sin contar con la propia luz del discípulo, no busca en modo alguno actuar de modo manipulativo, coartando las capacidades del alumno, y haciendo que dependa cada vez más de él, sino que lo mueve a través de su ciencia a que sea capaz de *pensar por sí mismo*, de ser cada vez más autónomo y de llegar a ser capaz de iluminar a otros. Así como Dios obra en las creaturas, pero dejándolas actuar a ellas también por sí mismas, así también el maestro actúa comunicando saber, pero permitiendo que el alumno cada vez sea capaz de conocer por sí mismo.

De este modo, se aprecia cómo la importancia del maestro no se contrapone a la principalidad de la acción del alumno, porque no es la autonomía la condición de la adquisición del saber, como sostienen las corrientes pedagógicas más actuales, sino que la autonomía es la consecuencia de la acción iluminadora del maestro. Cuanto más ilumina el maestro, más autonomía se posibilitará en el discípulo, haciendo que se manifieste más perfectamente la bondad divina.



Referencias

Benedicto XVI. (2007) *Discurso en la Inauguración de los trabajos de la Asamblea Diocesana de Roma: “Jesús es el Señor”*. Disponible en

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20070611_convegno-roma.html

Enkvist, I. (2006). *Repensar la educación*. Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias.

_____ (2011). *La buena y la mala educación: Ejemplos internacionales*. Madrid: Encuentro, pp. 50-68.

Kilpatrick, J. (1990). “Lo que el constructivismo puede ser para la educación de las matemáticas”. *Revista Educar*, No. 17, pp. 37-52.

Maritain, J. (1965). *La educación en este momento crucial*. Buenos Aires: Desclee de Brouwer.

Robinson, K. (2011). *El elemento*. Barcelona: Debolsillo.

_____ (2015). *Escuelas activas*. Grijalbo, Barcelona.

Ruiz Paz, M. (2003). *La secta pedagógica*. Madrid: Grupo Unisón ediciones. ‘Colección Ensayo’.

Schank, R. (2013). “El rol del profesor: de faro a guía”, Clase magistral pronunciada en el Encuentro Internacional de Educación 2012-2013, *¿Cómo debería ser la educación del siglo XXI?*, México D. F, 4 de marzo de 2013.

----- (2013a). *Enseñando a pensar*. Barcelona, Erasmus ediciones.

Schleicher, A. (2018). *World class: How to Build a 21st-Century School System Strong Performers and successful reformers in Education*, OECD Publishing, Paris.

----- (2021) “Sabemos educar ‘robots’ que repiten; ahora necesitamos pensar en educar auténticas personas”, Madrid: *El país*, 23 de marzo de 2021.

Tomás de Aquino. (1951). *Suma contra Gentiles*. Buenos Aires: Círculo de Lectores, Tomo I.

----- (1994). *Suma de Teología*. 2ª ed., Madrid: BAC.

----- (2001). “De la Verdad”, *Opúsculos y Cuestiones Selectas*. Madrid: BAC Minor, Tomo I.



CAPÍTULO 3



INNOVAR PARA INSPIRAR ENTORNOS MÁS HUMANOS: ENTRE PANDORA Y PALAS ATENEA¹

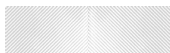
Liliana B. Irizar²
Jefferson Wiles Linares³

*“Sólo las personas son capaces de generar
novedades cuya fuente es siempre la vida del espíritu”.*
(Alejandro Llano)

1. Introducción

Innovar es descubrir, suscitar *lo nuevo*. Y para creer en lo nuevo es necesario creer en la existencia de realidades *inmateriales*, como el espíritu humano, esencialmente racional, y, por lo mismo, fuente permanente de novedades. Resulta curioso, entonces, que en un mundo como el nuestro que sólo acepta

-
- ¹ Las ideas sustanciales de este capítulo integran el núcleo temático del Módulo *Imaginando el mundo para transformarlo* de la Maestría en Gestión de la Innovación y Emprendimiento Digital, Prime Business School, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá (<https://www.usergioarboleda.edu.co/escuela-de-negocios-prime/maestria-en-gestion-de-la-innovacion-y-emprendimiento-digital/#:-:text=La%20Maestr%C3%ADa%20en%20Gesti%C3%B3n%20de,%C3%A9xito%20en%20el%20mundo%20digital%3A&text=Combina%20todos%20los%20eslabones%20de,la%20gesti%C3%B3n%20en%20entornos%20digitales>).
 - ² Abogada por la Pontificia Universidad Católica de Argentina y Ph. D. en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Docente investigadora de la Escuela de Filosofía y Humanidades, Universidad Sergio Arboleda. Dirige el grupo de investigación *Lumen*.
 - ³ Jefferson Wiles es también filósofo de la Universidad Sergio Arboleda (Bogotá), Especialista en Gestión Cultural y creativa; docente investigador de la Escuela de Filosofía y Humanidades, Universidad Sergio Arboleda. Se desempeña como investigador del grupo *Lumen*.



lo material, lo tangible, lo que se puede medir y contar, lo que tiene valor de transacción y mercado. En fin, lo llamativo es que, en un mundo con tales características, la idea y el término *innovación* se hayan convertido casi en un cliché. Una innovación cuya suerte corre así el riesgo de quedar ciegamente amarrada al poder de las nuevas tecnologías y del dinero.

El objetivo de este capítulo se dirige precisamente a esbozar lo que podrían denominarse bases antropológicas de la innovación, de modo que ésta no sólo brote de su origen primigenio, sino que apunte asimismo hacia la finalidad que la justifica y reviste de sentido: contribuir al desarrollo humano auténtico, individual y social. Asimismo, consideramos que los fundamentos antropológicos y éticos de la innovación humanista que proponemos se encuentran esbozados con nitidez y precisión en Aristóteles y Tomás de Aquino. De ahí que los autores escogidos para conformar el aparato crítico de este trabajo sean filósofos de inspiración aristotélico - tomista.

2. Lo nuevo: ¿dónde encontrarlo?

Cuando se piensa en términos de innovación casi nos sentimos obligados a asociar esta idea con las de *imaginación*, *creatividad* o *genialidad*. Vienen irresistiblemente a nuestra mente figuras como las de Steve Jobs, Jef Bezos, Mark Zuckerberg y personajes por el estilo. Lo que cuesta quizá más es detenerse y profundizar en aquello que da razón de sus *ocurrencias* innovadoras, esto es, en el denominador común de sus fulgores de luz creativa. Y es que: “Lo nuevo sólo tiene un origen: el pensamiento vital, lúcido, dialógico, incansablemente trabajado. Las ocurrencias felices no solucionan nada” (Llano, 2012). De ahí que, si bien para innovar se necesita contar con algunos recursos financieros y con ciertas herramientas tecnológicas, no obstante, según esto, lo *nuevo* depende más del dinamismo de un espíritu vigorosamente inquieto, abierto siempre al asombro, capaz de abordar las realidades sabidas “desde perspectivas inéditas” (Llano, 2005, p. 183).

Olvidar que la verdadera novedad radica en cada ser humano que llega a este mundo (Arendt, 2009, p. 202) y en la actividad intelectual, fruto genuino del espíritu racional, es lo que definitivamente conduce a buscar la innovación primordialmente en otras fuentes y, por consiguiente, a desviarla de su meta principal: el crecimiento en densidad humana por parte de individuos y comunidades.

No en vano la sabiduría de los clásicos continúa incitándonos a no entretenernos demasiado con “las cosas mortales”, sino, “en la medida de lo posible, (a) immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros...” (EN, X, 1177b30-1178a 5). Y la función más elevada –“lo más excelente”– que poseemos, es nuestra inteligencia. Gracias a ella, el espíritu humano adquiere dimensiones en cierta manera infinitas porque, además de ser lo que es en virtud de su naturaleza específica, puede llegar a ser, de alguna manera, todas las cosas haciendo suya la perfección del universo (*De anima*, III, 6, 430b21-25). Es por medio de ese diálogo silencioso con lo real que el ser humano consigue comprender la realidad, a la par que autocomprenderse y desde allí descubrir lo nuevo, transformando y configurando con originalidad inusitada tanto su singular identidad como la de su entorno.

Es por eso que una visión materialista y pragmática de la vida, y una mirada innovadora son, de por sí, irreconciliables.

3. Conocer, pensar, contemplar

Pero conocer es distinto de pensar. Pensar es *pararse a pensar*. Implica reflexionar sobre lo conocido, conocer la realidad más a fondo; lo que equivale a tener una visión más nítida, más rica y profunda, de aquello que conocemos.

Si bien es cierto que pensar exige un cierto esfuerzo y disciplina, también lo es que exige, ante todo, una actitud vital: la de saber detenerse ante personas y cosas con gratuidad, esto es, libre de propósitos meramente utilitaristas. El potencial de novedad que la realidad encierra sólo parece decantarse ante una mirada, en algún sentido, *casta* (del latín *castus*: puro); o, al menos, *depurada* del afán de poseer, domeñar, explotar... Lo nuevo emerge con mayor patencia y con más fuerza frente a una inteligencia originariamente ávida de la novedad de la verdad encerrada en lo real. En suma, la nobleza, la libertad y la fecundidad del conocimiento humano darán tanto más paso a la *innovación* cuanto más se asuma esta actitud que los clásicos denominaron *contemplación* que es inseparable, a su vez, de la *admiración* o capacidad de dejarse sorprender por la novedad que

4 Para el presente capítulo, los autores han decidido aplicar la licencia de cambio de citación para textos antiguos. Esto quiere decir que la obra de Aristóteles será citada bajo el criterio normalizado del *corpus* griego en filosofía.

destella en la realidad a través de sus manifestaciones más insignificantes, pero llenas de luz para un espíritu dotado de candor y simplicidad, es decir, no condicionado por supuestos y parámetros culturalmente dominantes.

En realidad, existe una especie de circularidad entre la admiración y la contemplación porque para admirarse, maravillarse, sorprenderse, es necesario detenerse, mirar cuidadosa y pausadamente. Es evidente que la atención se vuelve con facilidad hacia lo novedoso, pero la mirada superficial e inquieta con idéntica facilidad pasa de un aspecto a otro, de un objeto a otro, sin detenerse en nada. De ahí que la admiración, para no reducirse a una impresión pasajera, para ser fecunda, no puede separarse de la *contemplación*⁵ que, como ha escrito bellamente Pieper, equivale a “mirada amorosa” (Pieper, 1989, p. 62). Se comprende, entonces, que para tener una mirada *innovadora* no son suficientes el simple conocer, ni mucho menos las herramientas tecnológicas. El punto de partida de la innovación es esencialmente una actitud vital:

No es suficiente ver las cosas, es necesario mirarlas y mirarlas bien para descubrir en ellas ese algo nuevo que siempre llevan consigo (...) La contemplación es un elemento integrante de la admiración. Para llegar a admirarse es preciso antes haber mirado con cariño, que esto es la contemplación, al objeto. No todo el mundo tiene alma contemplativa, aunque todos pueden tenerla. Ser contemplativo es más bien una actitud que una acción puntual. Ser contemplativo es, qué duda cabe, una filosofía de la vida, un modo de enfrentarse con la existencia. La contemplación es una instalación admirativa de la vida, tanto exterior como interior (Martí García, 1997, p. 27).

Dicho brevemente, nadie da lo que no tiene. Así, para descubrir lo nuevo hace falta esta combinación de pensar meditativo y amor, conocida clásicamente como sabiduría o conocimiento sapiencial. Es la reflexión amorosa que, en cierta medida, nos devela al mundo y nos abre e inclina hacia el bien de los demás.

5 De hecho, el *Diccionario de la RAE* trae como segunda acepción de admirar: “2. Tr. Ver, contemplar o considerar con estima o agrado especiales a alguien o algo que llaman la atención por cualidades juzgadas como extraordinarias. U. t. c. prnl”.

4. Conocer y amar

El conocimiento sapiencial –escribe Alejandro Llano– no resbala por la superficie del objeto, sino que pugna por penetrar en la realidad misma como por connaturalidad, es decir, tratando de vibrar con ella en semejante longitud de onda, adoptando su mismo latido (Llano, 2003, p. 161).

Sintonía con las cosas, empatía con las personas que, paradójicamente, sólo se consuma cuando logramos vivir en lo más profundo de nosotros mismos, “en nuestra casa” (Stein, 1998, pp. 505-506). La mirada sabia nos permite situarnos más allá de las ruidosas apariencias, habilitándonos para captar “dimensiones que ya no son interiorización de la opinión pública, sino presencias reales, epifanías de la realidad misma” (Stein, 1998, p. 162).

Según esto, no pueden existir ‘recetas’ para llegar a ser un gran innovador como tampoco existen ‘métodos’ para alcanzar la admiración. Pero, sí es posible hablar de un entrenamiento ético que ayude a abordar la realidad con mirada más humana, es decir, más profunda. Es la mirada de quien está habituado a dejar a un lado lo accidental y transitorio para detenerse en lo esencial y permanente:

Lo que sí es cierto es que esta contemplación no puede darse si el sujeto interiormente no dispone de resortes internos, que enriquezcan la mirada de quien contempla. El alma tiene mucho qué decir cuando se trata de la contemplación, porque ésta consiste en la apertura hacia el ser, la belleza, la verdad y el bien (Martí García, 1997, p. 27).

Esta mirada contemplativa, *nueva* y constantemente *renovada*, plena de gratitud y reconocimiento hacia las personas y las cosas, no puede improvisarse. Exige un cultivo: el de hábitos antropológicos buenos o virtudes.

5. Educar para la innovación

Por lo común, nos sentimos fuertemente inclinados a considerar el trabajo intelectual, o el trabajo profesional en general, como algo desgajado, independiente, de la vida personal. En este sentido, escribe Jean Guitton:

Bajo cada uno de sus aspectos, el trabajo intelectual mantiene relaciones con la vida profunda. La intelectualidad no debería separarse de la espiritualidad. Sé muy bien que hemos perdido el sentido de estas relaciones entre la inteligencia y el alma. Y nuestra época padece de esta separación que ha consentido entre la técnica y la mente (Guitton, 2009, p. 33).

La vida intelectual y profesional, por tanto, se alimentan, para bien o para mal, del modo de ser o estilo de vida del sujeto. Pues bien, las virtudes morales están llamadas a crear el 'clima' psíquico y espiritual que toda persona necesita para que su trabajo intelectual dé frutos, esto es, para que sea fecundo. Hemos dicho 'fecundo', no 'exitoso'. Porque *fecundo* significa que lo que hacemos aprovecha al cuerpo y al alma; implica que mi trabajo redunda en mi enriquecimiento como persona, y viceversa. Y es de esta transformación vital de donde cabe esperar la verdadera *innovación*, pues, no hay una manera más efectiva de suscitar lo nuevo que renovarse por dentro (Llano, 2007, p. 106).

Nos ocuparemos aquí de algunas virtudes que pueden centrar y dotar de significado humano a la *innovación*. La mirada contemplativa, según decíamos, implica una combinación de pureza y gratuidad. Y, aunque todas las virtudes ayudan, por así decirlo, a purificar las intenciones del corazón y, por tanto, la mirada; algunas lo realizan de un modo más directo. Tal es el caso de la magnanimidad y la humildad.

El magnánimo, como su nombre lo indica, es el hombre o la mujer de 'alma grande' porque aspira a obras grandes. Grandes, en general, no por sus dimensiones y su 'brillo', sino por el cuidado, la pulcritud y minuciosidad con que son hechas. Merecedoras, por eso, de reconocimiento. Pero la grandeza del magnánimo radica, sobre todo, en su rectitud de intención. Es decir, por el modo como se relaciona con *lo grande*, esto es, con las grandes empresas, los grandes éxitos y, por ende, con los grandes fracasos. La clarividencia de su mirada, no ofuscada por intereses espurios, le permite discernir y recordarse a sí mismo qué es lo realmente grande. En el caso del *innovador*, la grandeza de su alma radicarán en el genuino interés por servir al desarrollo y crecimiento de las personas y comunidades. Se hará patente en su aportación original al *bien común*; en su empeño esmerado por transformar vidas. Bajo esa luz penetrante, la persona magnánima no se deja engañar por las apariencias, sino que estima

en su justo valor lo que -a pesar de su apariencia contraria- es ‘pequeño’, como el prestigio buscado por sí mismo, o las cosas que se persiguen por causa de él, como las alabanzas, el poder, el dinero y la influencia.

Por otra parte, subyace la humildad. Naturalmente asociada a la sobriedad, a la *medida*, ya que depende de una previa y correcta ponderación de las propias capacidades y límites. *Nosce te ipsum*, la célebre frase socrática ‘conócete a ti mismo’ -en versión de san Agustín-, equivale, en este caso, a tomar conciencia de antemano de las posibilidades humanas y profesionales, de la disponibilidad de tiempo y de medios. Medir las propias fuerzas sin pesimismo, pero con realismo, con verdad.

La humildad es inseparable de la innovación y la anticipación. Para innovar y anticiparse hace falta *lanzarse*; una vez, claro está, calibradas medianamente las propias fortalezas y debilidades, y vencido ya sea el miedo al fracaso o el deseo de sobresalir y brillar. De ahí que, como apunta A. Llano, el arrojo requiera como contrapeso la humildad: “Porque el anticiparse exige muchas veces contener el ansia de prevalecer sobre otros, moderar la precipitación y situarse en posición de aparente inferioridad” (Llano, 2007, p. 33). Además, esa audacia innovadora implica una voluntad inquebrantable de rectificación y superación que arrostra el desaliento convirtiendo las dificultades y fracasos aparentes en oportunidades de crecimiento y renovación; actitud que sólo arraiga en el terreno fértil de un corazón humilde.

La humildad, asimismo, resulta definitivamente indispensable para trabajar en equipo, es decir, para ser capaz de enriquecerse y construir contando con las ideas, perspectivas e iniciativas de los demás. Mientras que el orgullo nos vuelve prepotentes e intransigentes, nos hace caer en la ingenuidad de que poseemos el monopolio de la verdad, del buen gusto y la ‘genialidad’. Convirtiéndose, de ese modo, en foco de división, de intrigas, que hacen muy gravosa e infecunda cualquier labor porque genera envidias, sospechas infundadas, la competencia desenfrenada y malsana. La humildad -al liberarnos de las ansias de protagonismo- une, acerca y refuerza los lazos de credibilidad y confianza mutuos.

6. Innovar en equipo: La experiencia del *gremium*

Tal como ha puesto de relieve Alejandro Llano:

Las innovaciones de fondo (no las modas, ni los tópicos, ni los estilos) surgen de grupos abarcables, capaces de estudiar en equipo los problemas teóricos y prácticos, de discutir implacablemente sobre ellos, y de intentar llevarlos a la práctica con esa virtud tan olvidada como imprescindible que es la valentía, el coraje social (Llano, 2012).

La *innovación* es, en efecto, una actividad perteneciente al dominio público, con vocación hacia el bien común. Siempre que se la entienda como esencialmente gremial. Alejada de su condición gremial, la innovación queda subordinada al deseo arbitrario, a la imaginación y al orgullo exaltados. Después de todo, tal condición comunitaria supone la experiencia del amparo, del gozo y del consuelo. La experiencia del *regazo* (*gremium*). Gremio alude también al centro, al corazón, a lo más hondo, a lo interior de cualquier lugar, al cuidado, a la vigilancia atenta, al estar bajo la dirección del maestro (*ad gremium praeceptoris*). Los gremios no se comprenderían sin la reciprocidad y la benevolencia. Cualidades propias de una auténtica comunidad de amistad. ¿Acaso el maestro no aprende de su discípulo cuando le enseña? Aprende y es modificado por esta interrelación. De donde emerge la imagen del taller. Aquel lugar donde el trabajo intelectual conlleva una dimensión manual ineludible. Se trata del abigarrado taller artesanal, con sus maestros y sus aprendices. Un taller en el que el acento está puesto en las oportunidades y en las capacidades que posee cada persona, buscando potenciarlas al compás de los tiempos y el derrotero de su propio desarrollo.

Según esto, es bastante fácil reconocer que la *innovación* encuentra su vertiente humanista, únicamente en el seno, en el *regazo*, de auténticas comunidades de reciprocidad y benevolencia. Es a través de ellas que se descubre la fuente de toda novedad: las personas con las que se convive y sobre las que se quiere incidir positivamente.

Por lo tanto, la gestión de la innovación debe ajustarse a una suerte de magisterio y discipulazgo en el arte de vivir. A tal punto que llegue a ser un oficio integral ejercido, de manera especial, sobre sí mismo y a través de la conversación y el discernimiento comunitario.

En las siguientes líneas propondremos la imagen del artesano como el prototipo de quien innova desde una dimensión humanista y, por lo mismo, integral. Y es esto así, en cuanto que, en nuestra opinión, logra sobreponerse a la escisión entre

la actividad manual y la actividad ético-intelectual. Entre el hombre reducido a su condición de mero trabajador ('productor') y el hombre capaz de acceder a la experiencia de la fiesta y del culto. Es decir, integra la vida activa con la vida contemplativa. Y es que después de todo, innovar está en el intersticio, es la unión del precepto monástico *ora et labora*. Ya se verá que, efectivamente, la condición de empresario, innovador y emprendedor, implica vivirlos en el rigor de un auténtico deber vocacional.

Ahora bien, ¿en qué hacer descansar la esencia del trabajo innovador? ¿Cómo hacerlo de tal manera que se logre rehabilitar la comunicación entre las dimensiones productiva y contemplativa? Como se ha indicado, los tiempos en los que ha proliferado la innovación, particularmente también son aquellos en los que el hombre se ha visto reducido a la mera *función*: al trabajo desnaturalizado, es decir, deshumanizado. De aquí que sugiramos el paradigma del trabajo minucioso, el cual procura integrar el trabajo ético-intelectual⁶ con la labor manual, tanto como reconocer la dimensión manual de todo trabajo intelectual. Por ambas vías encontramos modos propicios para elevarnos a la consecución de bienes comunes. La labor manual por cuanto en ella está supuesta la experiencia gremial. El trabajo ético-intelectual en la medida en que propicia los hábitos que nos disponen hacia lo común.

Si, entre otras cosas, la nuestra es la época del "decisivo despliegue del moderno carácter de empresa de la ciencia" (Heidegger, 2010, p. 70), que ha entronizado a la figura del investigador por encima de la del sabio. Y si, adicionalmente, de este hecho se hace depender la esencia de la actividad innovadora, es fundamental propiciar una visión sapiencial de la innovación. Aún más si se entiende que, por contraposición a la opinión generalizada, la *innovación* tiene mucho más que ver con lo humano que con lo técnico. Sobre todo si se comprende que la fuente de toda innovación son las personas y que las estructuras y sistemas desempeñan con relación a ellas una función subsidiaria.

Se infiere, así, que los solos desarrollos tecnológicos no son suficientes para hablar de ellos en términos de auténticas apuestas innovadoras. ¿Acaso el fuego o la combustión espontánea son por sí mismos una actividad innovadora?

6 Con la expresión "ético - intelectual" aludimos a la labor intelectual como tarea integral que implica a la totalidad del ser humano exigiendo el cultivo de las virtudes éticas, simbiosis que da lugar a la capacidad sapiencial o contemplativa (Llano, 2007).

Bajo este aspecto, la innovación que aquí se propone puede simbolizarse a través de *la fragua de Hefestos y el taller de Atenea*. En efecto, para esta perspectiva humanista de la innovación, constituye una meta deseable el desarrollo de autonomías comunitarias o comunidades de amistad, ya que es al *abrigo* de ellas que nacen y maduran las disposiciones para la innovación ya apuntadas.

De hecho, la experiencia de lo nuevo e inédito es la de la *casa*, del *hogar*, pues fue a consecuencia de la domesticación del fuego que los homínidos sacaron provecho de su tecnología. La innovación tiene un componente de gratuidad y don sobre el que difícilmente se ha reparado y que nuestra propensión al titanismo no podrá aceptar con facilidad: aquella “magnificación cuantitativa de lo ordinario [...] irrupción de lo maravilloso y de lo terrible [...] símbolo de la ‘rebelión permanente’, de las fuerzas de insatisfacción que crecen en el hombre y determinan todas las mutaciones de su historia y de su destino” (Cirlot, 1992, p. 217).

El poder ígneo es demiúrgico, dado que “el fuego es un demiurgo y procede del sol, es su representación sobre la tierra” (Cirlot, 1992, p. 209). Pero, ¿es el mismo el calor de la hoguera, del que depende el calor en el cuerpo, que el de la fragua, agente de transformación? Estamos ante la disyuntiva entre lo novedoso fecundo y lo novedoso estridente perseguido sólo por la novedad misma (*esnobismo*).

Tal como vimos, nuestra comprensión antropológica -tanto la de innovación como del emprendimiento-, permite conciliar el entrenamiento ético del sujeto con las condiciones estructurales que posibilitan el desarrollo y el fomento de sus capacidades creativas. Lo cual se infiere, en primer lugar, del hecho de que no hay novedad más radical que el nacimiento de un ser humano (Arendt, 2009, p. 23) y, por consiguiente, que la entrada a la vida de cada espíritu humano. En segundo lugar, se deduce a partir de la afirmación, según la cual las innovaciones estructurales e institucionales son deudoras de la actividad humana que las concibe e implementa. Así también lo entiende Franz Rosenzweig: “El nacimiento irrumpe, sin embargo, en su resultado individual, como un pleno milagro, con la avasalladora fuerza de lo imprevisto e imprevisible [...] cada nacimiento es algo absolutamente nuevo” (Rosenzweig, 1997, p. 89). Es la actividad libre del espíritu humano la fuente de toda *innovación*. Como se infiere del más reciente estudio del *Simon Abundance Index 2021*: “Cada bebé nuevo, lejos de empobrecer a la humanidad, la enriquece” (Calderón de Burgos, 2021).

Ahora bien, si la innovación está asociada al emprendimiento, resulta claro que uno de los cometidos principales de la *innovación* debería ser la promoción y estímulo de la capacidad de agenciamiento de cada una de las comunidades, o autonomías, tanto como de sus posibilidades de incidencia en la esfera pública. Lo que supone reconocer y valorar el acervo cultural y sociopolítico que está en las raíces de las organizaciones comunitarias. Es decir, que la innovación y el emprendimiento han de orientarse hacia la construcción de *capital social* que, tal como lo entiende el profesor Alejandro Llano (2007, pp. 85-86): es “la capacidad para trabajar cooperativamente en iniciativas y organizaciones comunes libremente promovidas por sus propios protagonistas”.

7. La dimensión productiva y técnica de la innovación: *La fragua de Hefestos*

Intuimos que la innovación y su gestión, tanto como la imaginación mediada por la reflexión, así como el dominar y el beneficiarse del ‘fuego’, esto es, de lo instrumental, deben conjugar el afán productivo con la demora contemplativa. Pues como se ha indicado, *la fragua de Hefestos* y *las labores de Atenea* se complementan.

Hefestos, el ilustre patizambo, quien “destaca entre todos los descendientes de Urano por la destreza de sus manos”, según refiere Hesíodo, se caracteriza, entre otras notas, por su cojera: “símbolo de la debilidad o deformidad de su alma” (Cirlot, 1992, p. 466). Icono de la insuficiencia de la actividad manual, y de la fuerza que la ejecuta, para dar razón, por sí sola, de la naturaleza ética del trabajo humano y de su dimensión festiva, lúdica, ociosa.

Revisemos, en este sentido, el caso de Robert Oppenheimer⁷ en el marco de la prueba *Trinity* (16 de julio de 1945). Es lapidaria su respuesta cuando le interrogan sobre la misma: “I am Become Death, the Shatterer of Worlds” (cita tergiversada del Bhagavad Guita). Asimismo, está el testimonio de Frank Oppenheimer⁸ en el momento justo en el que ha detonado la bomba: “It worked”.

7 Robert Oppenheimer, uno de los genios más prominentes de la física del siglo XX, pero tristemente conocido como el “padre de la bomba atómica”. En efecto, fue una figura decisiva dentro del “Proyecto Manhattan”, cuyo objetivo fue la investigación y el desarrollo de las primeras armas nucleares del mundo.

8 Frank Oppenheimer, hermano menor de Robert, también físico, formó parte del “Proyecto Manhattan”...

La actitud de Robert Oppenheimer, con ocasión del desarrollo tecnológico y militar de la ciencia del átomo, pone de relieve una vez más la distinción, y su correspondiente omisión o simple menosprecio, entre lo fácticamente posible y lo éticamente permitido. Para Oppenheimer, al igual que Hefesto:

La perfección técnica de sus obras le basta; su valor y utilización moral lo dejan indiferente [...] es el técnico que abusa de su poder creador para imponer sus voluntades en otros dominios diferentes del suyo propio [...] si bien cultiva el saber hacer, descuida el saber ser (Chevalier y Gheerbrant, 1986, p. 555).

Tal reduccionismo antropológico explica las figuras del *apparátchik* y del *muselmann*, del tecnócrata, tanto como de los sujetos de rendimiento. Del hombre absorbido en la función. De alguna manera, en la medida en que no se reconozca una dimensión ética en la labor técnica e instrumental, la ciencia y la técnica quedan al servicio de la tríada *dinero-poder-influencia* (Llano, 2015, p. 120). En este sentido, resulta emblemático el caso de Oppenheimer y su panel de científicos. Son precisamente ellos de quienes se vale el poder burocrático y militar, para conferir racionalidad y legitimidad a los atroces bombardeos de Hiroshima y Nagasaki. Tal como ha advertido, Cirlot (1992), la nota común detectable en esta clase de científicos obnubilados por ensueños demiúrgicos ha sido y lo sigue siendo “la rebelión abierta contra el espíritu” (p. 466), por cuanto pretenden reducir la humanidad a la exclusiva dimensión técnica. Cojear “es la ausencia de reposo, lo inconcluso, el desequilibrio” (Chevalier y Gheerbrant, 1986, p. 315)

Tal fragmentación entre ciencia y técnica, por un lado, y la ética, por el otro “desorienta y paraliza, intelectualmente primero, prácticamente después” (Cardona, 2001, p. 11). Es lo que se conoce como “la desintegración de la humanidad de la persona: sus conocimientos teóricos y prácticos permanecen en compartimentos estancos, incomunicados entre sí e incapaces de dirigir y regular de modo inteligente la totalidad de la conducta” (*Ibid.*, 2001, p. 12).

Se trata de una nueva edición de la figura de Fausto en cuanto devenimos en “aprendices de brujo que ponen en marcha procesos cuyas consecuencias no podemos abarcar ni dominar” (Rau, 2001, pp. 25-26). Como en el caso de aquel relato del mítico recipiente de la caja de Pandora, “símbolo de lo que no se debe abrir” (Chevalier y Gheerbrant, 1986, p. 231) e imagen de “nuestro inconsciente con todas sus posibilidades inesperadas, excesivas, destructivas o positivas, pero irracionales, si son dejadas a ellas mismas” (*Ibid.*, 1986, p. 232).

Y en todo esto, ¿cuál ha sido el papel de la imaginación y la creatividad? No ha sido otro que el de la seducción que procede de lo maravilloso, la excitación y la curiosidad. A tal punto que no advertimos los peligros de la curiosidad que están supuestos en el frenesí tecnológico. De aquí la importancia de que en el marco de la innovación y su gestión se propicie el desarrollo de las disposiciones ya mencionadas tales como la templanza, la humildad, la magnanimidad, de tal modo que logren contrarrestar la exaltación imaginativa y el deseo de poder. De no ser así, el deslumbramiento ante las posibilidades de la inteligencia y de la técnica y la autodestrucción, parecen ir de la mano. Es la lección que se desprende del mito de la caja de Pandora: “la cultura fundada en cosas hechas⁹ por el hombre corre continuamente el riesgo de autolesionarse” (Sennett, 2015, p. 12). Es lo que sucede cuando: “Ya no se pretende mejorar al hombre, sino transformarlo” (Llano, 1985, p. 154).

El reto, entonces, reside en pasar de la figura de Pandora, en tanto diosa de la invención y “símbolo de la imaginación en su aspecto irracional y desencadenante” (Cirlot, 1992, p. 354) a la figura de *Hefestos* y de *Palas Atenea*, símbolos de las profesiones demiúrgicas y dioses del trabajo. Mientras Atenea representa la inteligencia que planea el trabajo, Hefestos es la fuerza que lo ejecuta. Se trata de poner en el centro no la desnuda innovación sino la artesanía, esto es, la capacidad de hacer las cosas bien. Lo que equivale a hacer *cosas buenas*, que nos *hacen bien*, nos *hacen mejores*. De manera que más que imaginar el mundo para transformarlo, tenemos que imaginar el mundo para mejorarlo. Para eso, se requiere ineludiblemente cultivar en nosotros:

Un interés genuino por los demás [...] de concebir el mundo como un lugar en el que uno no está solo, un lugar en el que hay otras personas con sus propias vidas y necesidades, y con el derecho de intentar satisfacerlas (Nussbaum, 2010, p. 133).

A todas luces, la imaginación que conlleva de suyo la *innovación* debe estar conforme con “un interés de carácter ético por el otro” (*Ibid.*, 2010, p. 134). Y en esto se revela el destacado papel de las artes, por cuanto logran a través del juego experimentar “con la idea de la ‘otredad’ de maneras menos amenazantes que un posible encuentro directo con el otro” (*Ibid.*, 2010, pp. 135-136). Es el

9 Expresión que alude a una cultura cerrada al asombro ante *lo dado*, todos los seres, especialmente el ser humano, y la correspondiente actitud de respeto y gratitud.

ludismo propio de las artes el que permite que tengamos la “conciencia del contacto colectivo con el prójimo con una intensidad especial” (Fink, 1966, p. 7). Desde el ludismo de las artes y su “actividad imaginativa de explorar la vida interior ajena” (Nussbaum, 2010, p. 148), es posible estimular una índole de arte de la asociatividad: de vivir en paz y en armonía con la diferencia, tanto como de beneficiarnos de la variedad de estímulos y oportunidades que la misma comporta.

8. Conclusiones. El innovador como artesano del espíritu

Bien podría pensarse que, conforme al paradigma aquí descrito, la innovación es una actividad propia de “artesanos del espíritu” (Le Goff, 1990, p. 70). El gremio de estos artesanos son las universidades (corporaciones universitarias), en las que el compromiso moral y la investigación racional actúan como savia y faro vital. El primero alude al entrenamiento ético. La segunda a la capacidad de depurar la mirada. Una imagen así de la innovación permitiría conciliar la habilidad técnica y la comunidad (la dimensión comunitaria de la *innovación*) armonizando ambas, sin quiebre alguno, con el compromiso moral y la investigación racional.

De modo que la propuesta aquí esbozada puede sintetizarse como el paso de la figura del *divine genius* a la del *craftsman* o artesano, capaz de concentrarse en hacer bien su trabajo, en implicarse profundamente, en cuerpo y alma, en lo que está haciendo. Caracterizado por saber remontarse más allá de la mera y llana supervivencia, libre de propósitos utilitaristas y movido por el deseo de la *fecundidad*¹⁰ antes que del éxito. Figura en la que se conjugan la mirada depurada y el entrenamiento ético. Asimismo, capaz de emplear eficazmente todos los recursos técnicos y profesionales para el desarrollo de fuentes de trabajo y para la dignificación y realización personal. Y es que como se ha venido argumentando, lo *nuevo* siempre nace pequeño, sin estridencias, pero portador de una potencia transformadora irreprimible.

10 Al igual que el sembrador, se preocupa por dejar, en los “aprendices” y en la sociedad, la simiente buena de la *creatividad impregnada de eticidad*. Se trata de una innovación que emana ante todo de la *integridad personal* y que, por lo mismo, nace y madura con miras al desarrollo social.

Este *craftsman*, paradigma propuesto de la figura del innovador en tanto artesano del espíritu, deviene un personaje incómodo en la medida en que trae lo nuevo al mundo más allá de lo crematístico, de lo utilitario y de la llana supervivencia. Porque como actitud vital, la actividad artesana, en la que hemos hecho residir la innovación, está relacionada con la disposición propia de la gratitud. Después de todo habrá que recordar que de la misma raíz latina proceden: *la gracia, lo grato, el agradecimiento, el congratularse, así como lo gratuito*. En cuya base está la alabanza como disposición vital.

Una visión humanista de la innovación quizá pueda encontrar eco en aquella latente “intención de belleza del productor técnico” (Papa Francisco, 2016, p. 80), relacionada, asimismo, con el develar lo nuevo *para el bien*, para favorecer la consecución de los bienes comunes. Entre otras cosas porque los bienes materiales, como el dinero y el prestigio, no son propiamente compartibles o comunicables¹¹, ya que, en estos casos, “la utilidad marginal del bien decrece con el número de consumidores” (Cejudo-Córdoba, 2017, p. 119). En cambio, los bienes espirituales, como los de la cultura y el bien común político, son tanto más multiplicados cuanto más son compartidos: “Los bienes públicos se caracterizan porque en su consumo no hay rivalidad –no queda menos para los demás, aunque se añadan más consumidores– y no hay exclusión –no se puede impedir el consumo o disfrute del bien–” (*Ibid.*, 2017, p. 118).

En suma, conforme a la precedente propuesta, la técnica y la innovación deben orientarse hacia el auténtico desarrollo humano individual y social, antes que, al simple bienestar, a la utilidad o al poder. De aquí surge la iconografía del *taller de Atenea*: “inspiradora de las artes, civiles, agrícolas, domésticas, militares; la inteligencia activa e industriosa; es la diosa del equilibrio interior, de la medida en todas las cosas” (Chevalier y Gheerbrant, 1986, p. 149). Esta divinidad, de hecho: “Tiene una cierta relación simbólica con la creación y la vida, particularmente con los aspectos de la multiplicación, conservación y crecimiento” (Choza y Choza, 1996, pp. 21-22).

11 Del latín, *communicare*, hacer partícipe a una persona de lo que se tiene (RAE, recuperado de <https://dle.rae.es/comunicar>).

La *innovación*, entonces, no es más que emanación de la riqueza y dinamismo espiritual propios; a la manera como hace la araña, que construye la tela sacándola de sí misma. De aquí que sea una conjunción *entre la fragua de Hefestos y las labores de Atenea*, entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, ambos fortalecidos y enriquecidos por el entrenamiento ético y la depuración de la mirada.



Bibliografía

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- (1993). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- Bataille, G. (1981). *Las lágrimas de Eros*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Calderón de Burgos, G. (11 de junio de 2021). El mundo de la superabundancia. *El Universo*. Recuperado de: <https://www.eluniverso.com/opinion/columnistas/el-mundo-de-la-superabundancia-nota/>
- Cardona, C. (2001). *Ética del quehacer educativo* (2ª ed.). Madrid: Rialp.
- Cejudo-Córdoba, R. (2017). Argumentos culturales para la responsabilidad social empresarial. *Recerca: Revista de pensament i anàlisi*, (21), pp. 107-130. <http://dx.doi.org/10.6035/Recerca.2017.21.6>
- Chevalier, J. Gheerbrant, A. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- Choza, J. y Choza, P. (1996). *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona: Ariel.
- Cirlot, J. - E. (1992). *Diccionario de símbolos*. Madrid: Labor, S.A.

Francisco, Papa (2015). *Laudato Si': Carta encíclica del Sumo Pontífice Francisco: a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el cuidado de la Casa Común*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_sp.pdf

Fink, E. (1966). *Oasis de felicidad: Pensamientos para una ontología del juego*. (1st ed.). México: Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional Autónoma de México.

Guitton, J. (2009). *El trabajo intelectual*. Madrid: Rialp.

Havel, V. (2013). *El poder de los sin poder y otros escritos*. Madrid: Encuentro.

Heidegger, M. (2010). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

Le Goff, J. (1990). *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa.

Llano, A. (1985). *El futuro de la libertad*. Navarra: EUNSA.

----- (2003). *La vida lograda*. Barcelona: Ariel.

----- (2005). "Innovación y Universidad". En: Zagal, H. y Rodríguez, E. (Comp.). *Metafísica, acción y voluntad: Ensayos en homenaje a Carlos Llano*. México D. F.: Universidad Panamericana.

----- (2007). *Repensar la universidad: La universidad ante lo nuevo* (2nd ed.). Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.

----- (30 septiembre de 2012). "La cultura de lo nuevo". *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*. Recuperado de: <https://www.nuevarevista.net/la-cultura-de-lo-nuevo/>

----- (2015). *Humanismo cívico* (2nd ed.). Madrid: Cristiandad.

Martí García, M. A., (1997). *La admiración: Saber mirar es sabe vivir*. Barcelona: EUNSA.

- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro: Por qué la democracia necesita de las Humanidades*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Pieper, J. (1989). *Defensa de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Rau, J. (2001). “¿Iría todo bien? Por un progreso a medida humana”. *Revista de Derecho y genoma humano: genética, biotecnología y medicina avanzada*, 14, pp. 25-38.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme.
- Sennett, R. (2015). *El artesano* (5 ed.). Barcelona: Anagrama.
- Stein, E. (1998). *Obras selectas: La ciencia de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo.



CAPÍTULO 4



LA ACTUALIDAD ÉTICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Aquilino Cayuela Cayuela¹

1. Introducción: Los orígenes emotivistas de una ética fragmentada

El momento histórico y filosófico presente nos distancian de las “grandes esperanzas” que nuestros padres depositaban fuese en la *razón moderna*, fuese en la religiosidad cristiana de la tradición occidental. Así parece que el horizonte filosófico de la ética no rebasa el *aquí y ahora fáctico*, el salir adelante pragmático², el débil pensamiento de cada día para andar por casa³: sin trascendencia, sin finalidad, sin condiciones de posibilidad para una racionalidad universal que nos comunique y aúne; sin una dimensión trascendente de la historia y de la vida, que abandona el saber práctico a un solo sentido pragmático e instrumental: lo útil o lo instantáneo parece dar contenido y significado a nuestros actos y sucesivamente a nuestra propia existencia, para que luego todo se pierda en la nada “como lágrimas en la lluvia”⁴, reduciendo el “hacer humano” a una inútil pasión.

1 Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia (España), catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad Abat Oliba-CEU.

2 Cf. Rorty, R., *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991, 23-62

3 Cf. Vattimo, G. y Rovatti, P., *El Pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988, 23.

4 Cayuela, A., *Como lágrimas en la lluvia: Dependencia, contingencia y vulnerabilidad*, en Cayuela, A., (ed.), *Vulnerables. Pensar la fragilidad humana*, Encuentro, Madrid, 2005, 61-83.



Nos situamos, en cuanto a comunidades políticas, en un medio moral inhóspito, donde el pensamiento tardo moderno parece continuamente abocarnos al “conflicto” en debates inacabables y polémicos, especialmente en el campo de la filosofía práctica, centrados en “aquello” que nos divide o enemista: desigualdad, género, empoderamiento, diferencia, deconstrucción. Todas estas dialécticas resaltan las divergencias y se alimentan del conflicto. Un “Babel ético”, un “adiós a la verdad”⁵ que nos ha llevado a la denominada “posverdad”, es decir, a una “banalización de la mentira”, a una “distorsión deliberada de la realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales”⁶. Su sinónimo es la “mentira emotiva”, una manipulación propagandística propia de los lenguajes políticos totalitarios que implica que “los hechos objetivos tienen menos impacto que los argumentos emocionales y las creencias personales”, sobre esta base se construye un tipo de discurso con la finalidad de crear y modelar la opinión de las personas que le escuchan e influir en su conducta.

Todo este proceso se concentra en el desarrollo de aquello que MacIntyre ha denominado “emotivismo”⁷ o “expresivismo”⁸:

«En el siglo XVIII, Hume incorporó elementos *emotivistas* a la grande y compleja fábrica de su teoría moral total; pero no ha sido hasta el siglo actual cuando ha florecido como teoría independiente. Y lo hizo respondiendo a un conjunto de teorías que surgieron entre 1903 y 1939, sobre todo en Inglaterra»⁹.

5 “La conclusión a la que intento llegar es que el adiós a la verdad es el inicio, y la base misma de la democracia. Si existiera una verdad «objetiva» de las leyes sociales y económicas (la economía no es una ciencia natural), la democracia sería una elección por completo irracional: sería mejor confiar el Estado a los expertos, a los reyes-filósofos de Platón”. Cf. Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 23-24.

6 Según el diccionario de la RAE.

7 “La teoría filosófica que específicamente nos exige que afrontemos este desafío es el emotivismo. El emotivismo es la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo”. MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, 26.

8 “El expresivismo en sus formas más tempranas y menos filosóficamente sofisticadas era conocido como emotivismo. Tanto los emotivistas como los expresivistas se ocuparon y se ocupan de la gama existente de afirmaciones evaluativas y normativas”. MacIntyre, A., *Ética en los conflictos de la Modernidad*, Madrid, Rialp, 2017, 46.

9 MacIntyre, A., *Tras la virtud*, 29.

Su inmediato progenitor fue, a principios del siglo XX, G. E. Moore como expresaba el economista John Maynard Keynes:

«Llegué a Cambridge en septiembre de 1902 y los *Principia Ethica* de Moore salieron al final de mi primer año ... fue estimulante, vivificante, el comienzo de un renacimiento, la apertura de un nuevo cielo y una nueva tierra»¹⁰.

La alusión a Keynes y sus amigos del llamado grupo de *Bloomsbury* nos invita a una breve reflexión del contexto: Estos artistas e intelectuales, recién salidos de la época victoriana, dieron un paso importante a lo que ya había postulado G. E. Moore en su peculiar realismo ético donde *lo bueno* se definía como “una cualidad sencilla, indefinible e imposible de analizar respecto a las cosas y situaciones concretas” o “algo que se aprehende no por la experiencia sino por un tipo de intuición moral”. Por ejemplo, razona Moore: La bondad es evidente en aquellas experiencias como la amistad y el placer estético, por ello los conceptos morales, el derecho y el deber son examinados en términos de producir todo aquello que posea bondad en este sentido.¹¹

Esta propuesta de *bien indefinible y esteticista* de Moore será más detallada por los artistas y escritores del grupo de Bloomsbury donde “el goce afectivo y estético se concreta como mayor bien imaginable en la vida”, presentando la vida de las personas y personajes como una *realidad caleidoscópica*, donde en cada giro, en cada vuelta buscamos desesperadamente ese momento de belleza y de placer, algo así como mirar por el agujero de un caleidoscopio. Los pequeños giros, los momentos psicológicos de goce personal, de sensualidad, de sensibilidad, son como las vueltas del caleidoscopio con sus azarosas y agradables imágenes simétricas. Una suma de fragmentos, una sucesión de retratos introspectivos que permiten disfrutar de bellas imágenes. Todo esto, en suma, supone de alguna forma los mayores bienes que podamos imaginar y alcanzar.

De hecho, el “Círculo de Bloomsbury” anticipó la vertiente feminista de la *revolución sexual*, y las éticas ideológicas “generistas” que se han derivado hasta nuestros días. En conjunto, dicha revolución y sus consecuencias ideológicas defienden que las pulsiones sexuales, sean de la naturaleza que sean, son siempre positivas, son expresión de la vitalidad humana (del *Eros* frente al *Thanatos*, en

¹⁰ Ídem.

¹¹ Moore, G. E., *Principia Ethica*, Crítica, Barcelona, 2002.

términos freudianos) y, por tanto, hay que dejarlas aflorar porque son positivas y vitales frente a las formas ascéticas de la tradición moral occidental que resultan negativas, represivas y mortales, en contraposición con lo vital (en términos nietzscheanos).

Desde el punto de vista psicológico la realización de estas pulsiones, siguiendo las coordenadas freudianas de la “ley del deseo” suponen una forma de realización personal bajo el prisma de este *emotivismo moral*¹²; por el contrario, reprimirlas puede suponer la fuente de distintas patologías psíquicas, frustraciones y relatos vitales malogrados. Aquí encontramos a toda la posteridad de Freud y Nietzsche, representada en el siglo XX por autores relevantes a la hora de pensar el sexo como W. Reich, G. Bataille o M. Foucault. Por ejemplo, esta premisa de Georges Bataille, es muy representativa:

«La vida le propone al hombre la voluptuosidad como un bien incomparable –el momento de la voluptuosidad es resolución y deslumbramiento–; es la perfecta imagen de la felicidad»¹³.

Las bases emotivistas son la carcoma que han fragmentado y debilitado, actualmente, la concepción del “Bien” y “lo bueno” imponiendo, más allá de un relativismo y escepticismo práctico, una superposición ideológica en la moralidad, tanto académica como vulgar.

2. Hacia una ética del bien

Recuperar una concepción de Bien sustantivo, una visión adecuada de “lo bueno”, en cuanto “orden significativo” y articularlo en el pensamiento actual, no deja de ser una tarea heroica, pero parece el camino adecuado para atenuar el malestar y la desazón de nuestro tiempo. Un camino moral de este tipo ayuda a superar las concepciones desesperanzadas y escépticas que nos sitúan bajo el régimen del azar o la necesidad. La posibilidad de sobrepasar los frágiles

12 Indicamos esto porque la concepción actual del amor tiene mucho que ver con esta concepción moral que se caracteriza por: Intuicionismo; utilitarismo-consecuencialismo y sensualismo-esteticismo, este último aspecto indica que los goces afectivos y estéticos suponen los mayores bienes imaginables que se pueden lograr en la vida. Cfr. MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987 (2000), en las pp. 13-55.

13 Bataille, G., *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2004, pp. 82-116.

soportes metafísicos de las éticas contemporáneas -sean existencialistas, utilitaristas, pragmáticas y neo empiristas, neo nietzscheanas, posmodernas o neo- ideológicas-.

Basta este estado de la cuestión para responder constructivamente con este artículo, que busca presentar el valor y actualidad del pensamiento de Santo Tomás de Aquino en la filosofía práctica. Nos vamos a centrar en una caracterización general de la racionalidad práctica aristotélica – tomista, así como algunos aspectos concretos de la *Suma Contra los Gentiles*, obra tomista que recoge un poderoso debate intelectual reflejo del ambiente cultural del Occidente en el s. XIII. Un interesante “diálogo filosófico”¹⁴ con tradiciones culturales diversas¹⁵. Algo sumamente pertinente en un contexto pluralistas como el nuestro.

En la *Suma Contra Gentiles* se aprecia toda la riqueza de la ética tomista, en un marco filosófico teológico donde las relaciones humano - divinas se fundan en la comunicación e intersubjetividad, algo que han resaltado algunos como “interpersonalidad en el amor”¹⁶. Es claro el carácter moral y enmarcado en una concepción teleológica que presenta esta Suma.

El hablar de ética del bien no implica en modo alguno separarnos y rechazar una ética de la virtud aristotélica. La *Ética a Nicómaco* (1096A19-23) y el *Comentario a la Ética nicomaquea* de Tomás de Aquino subrayan la multiplicidad y variedad del uso del término “lo bueno”. Pero ellos lo van a entender “en términos de realización humana”. La idea de “Bien” es, como todas las grandes nociones que

14 El uso del término “diálogo filosófico” resulta demasiado arriesgado, quizás, sin aportar algunos matices: 1) Para unos *Contra Gentiles* es un manual misionero que porta armas intelectuales necesarias para enfrentarse al entonces cercano mundo islámico dominante en la cercana España. 2) Otros encuentran que desborda este propósito misionero y apologético y en sí mismo supone ya una primera Suma Teológica. 3) En 1974 el Padre Quintín Turiel la defiende como obra apologética de uso interno destinada a los creyentes cultivados. 4) En 1983 Patfoort propone otra solución que la entiende como una obra destinada a cristianos llamados a entrar en contacto con infieles. 5) En 1993 Gauthier la presenta como una obra intemporal, una aportación apostólica universal, para todo tiempo y lugar, visión esta que suscribe Torrel. Cfr. Torrel, J.P., *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra*, Eunsia, Pamplona, 2002

15 Contiene una intensa discusión con todos los grandes autores, desde los clásicos, tal es el caso de Aristóteles, también de Cicerón; los grandes representantes de la tradición cristiana como Agustín, el Pseudo Dionisio, Gregorio de Nisa, Pedro Lombardo; por último, una fluida crítica dialógica con toda la filosofía teísta influyente en aquel tiempo: la tradición árabe, destacando Averroes o Avicena, y en la tradición hebrea el gran Maimónides entre otros.

16 Cfr. Pérez Soba, J. J., *La irreductibilidad de la relación interpersonal: Su estudio en Santo Tomás*, en ANTHROPOTES XIII, N. 1, 1997, PUL / Mursia, Milán, pp. 175-200.

mueven la inteligencia y la voluntad de los humanos, trascendental. Trasciende y rebasa el horizonte de la inmediatez humana en cuanto que la rebasa como aspiración. Así mismo, se trata de una “aspiración posible”, al menos presumiblemente, como meta del hacer y la realización de los humanos. Hablamos así de Libertad, de Igualdad o de Bien. Así, por ejemplo, en la tradición filosófica “el Bien” ha sido en Platón la Idea o Forma que encumbra el “mundo de las Ideas”, en Aristóteles es “contemplación”, hasta donde es posible, que se aproxima a lo que contempla la divinidad, en Plotino realiza la unidad con el Uno, en Boecio es la visión de Dios o, como dice Santo Tomás, la “visión beatífica”. Estamos hablando sin duda de un *Telos* o meta de realización humana.

3. Tomás de Aquino y las éticas deontológicas

En Kant, fuente del camino deontológico moderno, el conocimiento *de todo lo visible e invisible*, que posibilita la *filosofía del Ser* de Santo Tomás se angosta y reduce a “lo solo visible (fenómeno) e intangible (noúmeno)” y “la moralidad” queda más cerca de lo intangible, reducida a un lenguaje cifrado y formal. Todo se angosta bajo un cielo enladrillado: Sin Teología natural y sin Ontología el horizonte queda ceñido a epistemología: ¿qué puedo conocer? (können) o epistemología; ¿qué debo hacer? (sollen) o ética; ¿qué me está permitido esperar? (dürfen) o meta- epistemología¹⁷ nos hace desaparecer el verbo “Ser” (Sein)¹⁸. El ser lo contempla para una sola pregunta: ¿Qué es la humanidad? (*Was ist der Mensch?*)

17 Indico los verbos modales alemanes, que utiliza Kant en el desarrollo de su pensamiento teórico y práctico.

18 Cf. Duque, F., *Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica*, Barcelona: Akal, 1998, p.45: «toda la filosofía de Kant es como es debido, en lugar de atenerse al mero «ser» de las cosas, como si éstas fueran sin más tal y como se ofrecen en la observación empírica (así cree, supuestamente, el “empírico”) o tal como su esencia se presenta puramente a la mente atenta (así cree, supuestamente, el “racionalista”). Y así, esta filosofía, que se asienta notoriamente en el sujeto, recorta las pretensiones de éste de acuerdo con las tres preguntas en que se condensan “los intereses de mi razón”, es decir:

- 1) ¿Qué puedo saber? (“Was kann ich wissen?”)
- 2) ¿Qué debo hacer? (“Was soll ich tun?”)
- 3) ¿Qué me está permitido esperar? (“Was darf ich hoffen?”)

Adviértase que las tres interrogaciones se encuentran por primera vez en su *Crítica de la Razón Pura*¹⁹ y que el uso y conjugación de estos verbos modales remiten a un «deber» relativo a la capacidad del conocimiento especulativo, el «debo» (tengo que, me es preciso) atenerme a los límites de la experiencia²⁰.

Por eso «la diferencia fundamental entre la filosofía del ser y la filosofía trascendental reside precisamente en esto: que la primera (Tomás de Aquino) respeta en su proceso de fundamentación la entera amplitud de la semántica del ser (la analogía del ser), distinguiendo sus dos significados y la articulación que existe entre ellos (el ser real es el fundamento del ser como verdad), mientras que en la segunda (Immanuel Kant) su filosofía trascendental restringe la semántica del ser a “su sola presencia ante el sujeto cognoscente en cuanto tal”²¹. De este modo los componentes fundamentales del *idealismo trascendental* consisten en concretar ese “yo pienso humano” en una posición abstracta que permita pensar “no por mí mismo” sino “por todos los demás hombres”, es decir, pensar de una manera universal, o categorialmente, de modo que lo que yo piense es algo con lo que todo el mundo, si piensa racionalmente (sin pasiones, ni sentimientos, ni intereses particulares) estaría de acuerdo. Incluso dirá Kant: «hasta un pueblo de demonios con tal que ellos tengan entendimiento»²². Es decir, si yo formulo una idea ha de ser de tal manera que todo el mundo que la comprenda racionalmente esté de acuerdo –esto es *la posición trascendental*-. Por ejemplo: Isaac Newton formula unos juicios en la Teoría de la Gravedad que cualquier ser humano que los comprenda –con tal que piense bien- los acepta como verdaderos.

Kant propone una filosofía así: con estatuto de *ciencia pura* de la misma forma que Newton y ha hecho con la física. Se trata de delimitar las condiciones de posibilidad del entendimiento humano: *¿Qué puedo conocer? ¿Hasta dónde puede llegar a conocer mi entendimiento?*

19 Cf. KrV A 805/B 833.

20 Cf. Duque, F., *Ídem*.

21 Cfr. Polo, L., Hegel y el post-hegelianismo, Universidad de Piura, Piura (Perú) 1985. Reeditado en EUNSA, Pamplona 1999, pp. 294-297.

22 Lo dirá así en *La paz perpetua*, acerca del establecimiento del estado, pero caracteriza muy bien la dirección de su pensamiento en cuanto a su pretensión trascendental y universal.

Propone diversas máximas a las que denomina “imperativos categóricos”, porque en su opinión, las máximas morales anteriores se basaban en “imperativos hipotéticos”, pues no eran de obligado cumplimiento en cualquier situación.

El “imperativo categórico” supone «cualquier proposición que declara a una acción (o inacción) como necesaria» y propone estas formulaciones a lo largo de su “Fundamentación”:

«Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal... Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza». (Ak IV, 421; p. 126).

«Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio». (Ak IV, 429; p. 139)

«El principio de toda voluntad humana como de una voluntad que legisla universalmente a través de todas sus máximas». (Ak IV, 432; p. 144).

«Obra según máximas de un miembro que legisla universalmente para un reino de los fines simplemente posible». (Ak IV, 439; p. 155).

Así presenta todos estos imperativos del “deber”, aun cuando dejemos sin decidir si aquello que se llama “deber” no sea acaso un concepto vacío pues refiere a una obligación absoluta e incondicional, que en todas las circunstancias ejercería su autoridad, ya que sería autosuficiente y no necesitaría justificación externa. Es, al fondo, parecido a lo que la tradición denominaba “absoluto moral” pero reducido a lo meramente “formal”. De alguna manera una cáscara (forma) sin sustancia. ¿Por qué? Porque Kant no presta atención a aquello que la tradición tomista denomina “el objeto del acto”, es decir “el contenido objetivo” que especifica la acción moral concreta, en favor de segundo juicio, en el razonamiento práctico: ¿qué debería hacer cualquier persona?

Por su parte, el pensamiento de Santo Tomás es integrador y comprende la unidad y complejidad de la persona humana como síntesis unitaria de naturaleza y libertad, desde una perspectiva fundamentalmente ontológica.

El anclaje ontológico es lo que aporta una clara distinción entre naturaleza y libertad, pero al mismo tiempo no se encuentra entre ellas esa contraposición dialéctica que sostiene Kant. En el realismo de Santo Tomás la persona humana no es producto de una suma entre naturaleza y razón sino un *individuo de naturaleza racional*.

La persona es naturaleza al igual que cualquier otro ser irracional pero lo propio de la persona es su *racionalidad*, su libertad y su voluntad, (es justamente su *perfección de naturaleza*), que la distingue del resto de los seres y le dota de apertura hacia *lo universal*. Dicha distinción no invalida que la persona es *naturaleza*. No es por tanto lo universal, producto formal o abstractivo de la razón o razones, sino que es la naturaleza específicamente humana y sus inclinaciones quienes posibilitan la racionalidad y moralidad: “La doctrina de las inclinaciones naturales es fundamental para santo Tomás. Es constitutiva de la ley natural y suministra su base primera a la moral. Las inclinaciones se desarrollarán en las virtudes, que reciben de ellas sus gérmenes y que suministran a la moral sus principales categorías”²³.

4. La escisión moderna de la libertad y la integración tomista

Por naturaleza entendemos todo aquello que le viene dado al sujeto humano tanto a nivel físico, como genético, psicológico, etc., mientras que la persona, su libertad y voluntad es considerada como capacidad de autodecisión y el ejercicio resultante de ello, así en la filosofía realista si bien encontramos diferenciación en ningún caso hallamos contraposición ni dualismo. La escisión entre libertad humana y naturaleza, haciendo de la primera, la libertad, fundamento formal de la segunda, naturaleza, lleva consecuentemente a concebir la libertad como capacidad para dar sentido a la persona. Una concepción que tiene su origen en Ockam, para el que “*bonum quia iussum, malum quia prohibitum*” (bueno porque estaba ordenado, malo porque estaba prohibido) y no “*iussum quia bonum, prohibitum quia malum*” (ordenado porque es bueno, prohibido porque

23 “Añadamos que las inclinaciones, como la ley natural, son, a los ojos de santo Tomás, la obra más preciosa de Dios en el hombre, una participación directa y única en su sabiduría, en su bondad y en su libertad, la emanación de la ley eterna. Por consiguiente, suministran al hombre la base necesaria para la recepción de la gracia y de las virtudes sobrenaturales, de los dones del Espíritu Santo y de la ley revelada. Toda la teología moral de santo Tomás descansa así, en gran medida, sobre la doctrina de las inclinaciones naturales y sobre la libertad de calidad que las pone en funcionamiento”. Cf. Pinckaers, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona: EUNSA, pp. 474-478.

es malo). Este nominalismo ejercerá una determinante influencia en la moral posterior como ha sido demostrado S. Pinckaers: Los mandamientos no son las leyes de la vida, que revelan el sabio diseño del creador y los caminos de la verdad y el amor, que Él ha inscrito en el ser del hombre. Se trata más bien solo de mandatos, basados en una voluntad legisladora, que, si Dios cambiase su voluntad legislativa, entonces, acciones como el homicidio y la blasfemia podrían ser actos de virtud. Según esta opinión, la ley llega a ser el enemigo de la libertad y de la conciencia, en cuanto es la expresión de una voluntad exterior que limita la del hombre. Se extiende así un horizonte legalista de entender la moral, que llega hasta nuestros días y desde ella se busca atenuar, todo lo posible, la ley en favor de la conciencia, en defender la libertad del individuo ante las pretensiones externas y exorbitantes de la autoridad. Es una mentalidad muy vigente en la teología moral católica desde el llamado postconcilio²⁴.

La teología de hoy, desde el Concilio Vaticano II en adelante, principalmente, en la vertiente que podemos señalar como *teología práctica*, campos como la moral y la pastoral está, en muchos casos, imbuida de idealismo trascendental, de historicismo, de positivismo sociológico, de palabrería secular, de demasiado lenguaje, grandilocuente y, a la vez insignificante, en el más craso de los sentidos. La teología perdida el rumbo en un debate inconmensurable semejante al de las éticas seculares y, en su deriva, ha hecho perder el rumbo, el objetivo verdadero, al conjunto de la ciencia teológica. La argucia o argumento para justificar este viraje ha sido esta: “El hombre contemporáneo está modelado *antropocéntricamente*, es decir, bajo el paradigma de Descartes (como desencadenante) y de Kant (como cumbre) donde la construcción de la identidad moderna y su consciencia parte del sujeto pensante y sus condiciones de posibilidad, por lo

24 Cf. Delhaye, Ph., *La ciencia del bien y del mal*, EIUNSA, Barcelona, 1990. La tesis fundamental del autor, en conjunto, es que la renovación moral propuesta por el Concilio Vaticano II no supone un mejor desarrollo de la moral tradicional, sino un giro antropológico que, abandonando el legalismo, refunde la moral en la dignidad de la persona en cuanto criatura, imagen de Dios e hijo de Dios. Delhaye sostiene que la crisis de la moral teológica “no es debida al Concilio, sino al *meta-concilio*”, expresión con la que designa una metamorfosis del Concilio, que no sólo relega el Concilio pasado, sino que quiere sobrepasarlo, superarlo y cambiarlo constantemente. Su análisis, muy en sintonía con el personalismo cristiano, desde una moral fundada en la dignidad de la persona creada por Dios a su imagen y semejanza, y elevada por la gracia a la categoría de hijo de Dios, busca superar tanto el legalismo (atribuido al momento anterior al Concilio), como una moral casuística (también anterior al concilio), como las *nuevas morales* basadas en la contraposición de ley y libertad, esa efervescencia que él denomina bien *meta-concilio*. Delhaye, defiende la continuidad del Concilio con todo el magisterio anterior y propone como sus verdaderas líneas de fuerza: la objetividad de la norma moral; los justos límites de la libertad en el ámbito social y las exigencias de la verdad.

cual en la teología se debe asumir este “viraje antropológico” si queremos hacer inteligibles los dogmas al hombre actual, por esto si la *filosofía trascendental*, que ha sido el punto más alto de dicho viraje, se hace imprescindible para la exposición teológica. Desprovista de fundamento y objetivo fundamental, empantanada en el plano horizontal de la reducción a lo moral y práctico, desprendida del axis de la verticalidad sita en la Revelación y la Tradición, queda sin poder salir de la polémica interminable. De esta forma las propuestas teológicas son análogas a las filosóficas, a saber, meras aplicaciones que a modo de Apps facilitan una cierta productividad y eficacia secular, conduciendo a un catolicismo desvitalizado.

En Kant es la conciencia subjetiva, lo que la persona tiene “conciencia de ser” o “decide ser” lo que conforma su *dignidad* radicada en la razón que es criterio de certeza y fuerza común a todos los hombres²⁵.

En Santo Tomás quien da el sentido a la persona y su dignidad es Dios providente, quien dota al ser humano de una *perfección de naturaleza* y le conduce a la *dignidad de su fin*, esta providencia no escinde naturaleza y espíritu humano, los integra.

5. Libertad y Ley

Desde la experiencia ontológica, en la que se encuadra Santo Tomás, la libertad de la persona se encuentra abierta a los requerimientos morales, donde podemos obedecerlos o no pero nunca permanecer impasibles ante ellos, por esto la *libertad* de la que tenemos experiencia es algo condicionado por exigencias incondicionadas de forma que resulta imposible que esos imperativos morales que nos dirigen, (exigencias incondicionadas), estén fundamentadas en nuestra libertad, o condicionada por ellos. Lo condicionado no puede fundamentar lo incondicionado y siendo esto así no puede nuestra libertad fundamentar los imperativos morales.

En cuanto a la conciencia, para Kant se corresponde con la “veracidad del primer juicio” (*Wahrhaftigkeit*), así la mala conciencia se da cuando no se ha sido veraz; en Santo Tomás la conciencia es el juicio inmediato de la razón que te dice lo

25 Representa el *ethos* ilustrado que supone “la urgencia de introducir en los saberes que rigen la conducta la claridad que ya brillaba en los de la naturaleza, para lograr el auténtico progreso, que es la transformación del obrar con vistas a la perfección o a la felicidad”.

que es malo, en su concepción la *razón* es la que *conoce*, pero no la que *quiere*, la que *quiere* es la *voluntad*. Si nos fijamos en Kant la conciencia no dice lo que es malo sino si soy sincero y veraz en mi obrar. Sin embargo, es la conciencia testigo infalible de la veracidad de mí obrar con lo cual aquí la razón no es la que “conoce” sino la que “quiere”. Como vemos, el Aquinate y Kant siguen caminos distintos y he aquí su diferencia fundamental:

En Santo Tomás la *realidad de Dios creador y providente* da al hombre el ser, su perfección de naturaleza con sus propias inclinaciones que le dotan de *moralidad* haciéndole partícipe de su acción.

En Kant el punto de partida es un *yo trascendental*, es decir, una abstracción de la razón donde radica y se fundamenta la moralidad, y es, en su perspectiva la única vía de conocimiento y acceso a Dios, fruto de su necesidad de razón universal u ordenamiento moral universal.

Para el Aquinate la persona humana es dirigida y acompañada por Dios en su actuar no ya como especie, sino en su individualidad y en su realidad ontológica, ello significa que está sometida a Dios tal cual es: “gobernada y atendida por sí misma y no solo como especie”, recibiendo la dirección de sus actos “individualmente”. Ciertamente el individuo humano está bajo el orden de la “naturaleza” pero, además, es especialmente dirigido en orden a la perfección propia de su ser. Este es el punto donde radica un imperativo personal (del tipo Kant): “nadie tiene derecho a servirse de una persona humana, a usar de ella como de un medio, ni siquiera su Dios Creador”, esta afirmación²⁶ es implícita pero clara en Santo Tomás. Dios al dotar a la persona humana “de una naturaleza racional y libre le ha conferido el poder de asignarse ella misma los fines de su acción, excluyendo con ello toda posibilidad de reducirla a un ciego *instrumento* que sirve para los fines de otro”. Incluso respecto a su fin último Dios permite al hombre que conozca su finalidad sobrenatural, pero “deja a su voluntad la decisión de tender hacia Él, de elegir y escogerle”.

De forma que, en Santo Tomás, la acción humana no se limita a la mera “inclinación natural de la especie” sino que contiene en sí (naturaleza humana) la *libertad y voluntad en el obrar*, como “perfección de naturaleza e inclinación

26 Lo resaltó explícitamente Karol Wojtyła en su obra filosófica (San Juan Pablo II). Ver Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, Barcelona: Plaza y Janés, 1996, pp. 36-37. Ver también: Wojtyła, K., *Persona y acto*, Madrid: BAC, 1982, pp. 162-163

natural propiamente humana” y en ello reside además la consecución de su propio fin, dirigiéndose en sus actos y conformando su vida en *vida buena*. Es en este sentido, desde el punto de vista de la *Teología natural* la dirección de la providencia divina sobre la persona concreta es *ethos* o *moralidad* como lo relativo a las acciones y caracteres de las personas desde el punto de vista de la bondad o la malicia en su obrar.

Nos parece que así lo indica Santo Tomás cuando define la Ley: “ese algo por el que dirigen (los hombres) sus actos personales”, esa “razón en el obrar (humano)”. No solo las *inclinaciones naturales* en unidad a su *perfección de naturaleza* sino, además, *la providencia de Dios para la persona en concreto es constitutiva de la moralidad*. Y a la inversa, encontramos que para Santo Tomás *la moralidad de los actos humanos que conforman sus vidas encuentra su fundamento ontológico en la Providencia de Dios*. Aquí se recoge toda la semántica del ser en cuanto ontología, gnoseología y teología natural.

Dios providente da leyes a los hombres para que con sus facultades intelectuales y volitivas rijan y determinen sus actos conformando sus vidas en *vidas buenas*. Sea esto con conocimiento y autonomía pues el intelecto humano es capaz de desentrañar las leyes, discernir el bien del mal, conocer los motivos y los caminos de la providencia, participar de *poder* provisor de Dios, por lo que puede proveerse y gobernarse a sí mismo y a las demás criaturas, de todo ello deduce el Aquinate la conveniencia y necesidad de que Dios de leyes a los hombres²⁷.

La criatura racional “se gobierna a sí misma y gobierna a las demás”, en esto decimos que participa y colabora con la providencia y lo hace mediante su *acción* que el Aquinate denomina “actos personales”²⁸. Entiende Santo Tomás por tales lo que también denominamos “actos humanos” o acciones que son propias del hombre en cuanto hombre, a saber, acciones de las que el hombre es dueño por proceder de su voluntad deliberada, que los distingue de los “actos del hombre” o aquellos sobre los que el hombre no posee un dominio directo bien por ser procesos naturales (de la especie), bien por no tener suficiente conocimiento y voluntad²⁹. El criterio distintivo de los “actos personales” es que ellos son los propios del hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto persona.

27 *Contra Gentiles* III, 114.

28 *S Th* I-II, q. 1, a. 1.

29 *Cf. S Th* I-II, q. 1, a. 1

Más tarde habla en el mismo sentido de “actos voluntarios” que define como aquellas acciones “que proceden de un principio intrínseco con conocimiento formal del fin”, es la acción moral humana que se origina en el interior del sujeto agente el cual conoce “en vista de lo que” (fin) actúa, es una acción consciente, un acto libre³⁰.

De aquí deduce la necesidad de la Ley, que es “ese algo” por el que las personas dirigen sus “actos personales”. Así el hombre está dirigido por la providencia de manera especial y peculiar en cuanto que participa de semejanza con ella, en cuanto que “se gobierna a sí mismo y a las demás cosas” por ello –dice Santo Tomás – el *modo* en que sus actos son gobernados es lo que llamamos *Ley*, que es “una cierta razón o regla en el obrar”. Suárez encontró que esta definición de ley era demasiado amplia³¹ porque no hace mención alguna a la obligación y no distingue entre ley y consejo. Por esto Suárez definirá la ley como “el precepto común, justo y estable que ha sido suficientemente promulgado”³², Suárez pone el punto de vista del legislador donde la ley es “el acto de la voluntad justa y recta que obliga a un inferior a realizar un acto determinado y que ha de ser promulgada para la comunidad y el bien común”. Suárez formula también la ley eterna desde este mismo punto de vista y sería “el libre decreto de Dios, legislador, que establece el orden que ha de observarse para el bien común”. Cuando habla de ley natural sí coincide plenamente con la opinión del Angélico desde la que responde a Roberto de Rímíni y a Ockam: “la ley natural es preceptiva, obra de Dios creador y providente, pero de ello no se deduce que dicha ley sea arbitraria y la volición divina la causa total del bien y del mal”, a saber, que la ley natural no responde a la voluntad arbitraria de Dios, como defendía Ockam, sino que hay actos adecuados y actos incompatibles con la propia naturaleza humana y esto es dado y contemplado por la providencia y el orden divinos.

Esta indicación respecto al pensamiento de Suárez en *De legibus* apoya nuestra tesis de que Tomás de Aquino formula la Ley o ley moral en un sentido amplio, como “moralidad humana” o “ethos” con el que Dios ha provisto al hombre para su libre obrar, haciéndole sujeto y partícipe de su providencia de especial modo.

30 Cf. *S Th I-II*, q. 6, a. 1)

31 *Contra Gentiles III*, 114, cf. *S.Th. I, II*, 90, 1.

32 Suárez, *De legibus I*, 12, 4

Al ser la *Ley* “cierta razón para obrar”, solo compete y solo se da en la criatura racional. La moral es exclusiva de la persona humana dado el carácter racional de ambos (persona y ley). Además “toda razón apunta a un fin”, así la razón del obrar, en el caso del hombre encontramos su finalidad, su fin último en Dios, donde encuentra la “beatitud” o plena felicidad. Sin embargo, hemos indicado antes que la beatitud o felicidad se conforman en un proceso dinámico, en el conjunto de la vida personal, en la acción personal cotidiana que va constituyendo y determinando la vida propia y que se va ordenando en “vida buena”. Esta ordenación, este proceso cotidiano que va constituyendo la vida humana en orden a su verdadero y último fin, Dios mismo, la beatitud, en el día a día apunta a bienes concretos.

Una fundamentación no unilateral del hecho moral debe contar con las categoría que la historia ha ido forjando como condición de su inteligibilidad, así: “acción, bien, elección, fin último, libertad, felicidad, deber, valor absoluto” y para hallar una relación entre ellas que les de coherencia Kant nos aporta el concepto de “persona”.

Ciertamente la perfección del ser humano la podemos justificar desde la biología, la racionalidad, la autodeterminación y autonomía, la capacidad de transformar la naturaleza y producir bienes materiales, la capacidad de amor interpersonal, etc., pero quizás las terribles experiencias de los totalitarismos y las guerras en el s. XX nos producen un cierto desasosiego que nos empuja, a los inconformistas, a dirigirnos un poco más allá y “conectar con el dato que nos ofrece la revelación cristiana como elemento innovador”.

Se ha debatido bastante sobre el beneficio que ha supuesto superar la antigua cosmovisión, concretamente la cristiana, pero en la posmodernidad además del miedo a toda cosmovisión, (totalitarismo y sociedad cerrada), se expresa la inquietud de que el individuo ha perdido algo importante, un horizonte amplio, cósmico y social, una pérdida de la “dimensión heroica y significativa de la vida”, un angostamiento en los horizontes y los fines de la vida de los hombres, un individualismo chato y mezquino preconizado en el pasado por Tocqueville³³, Kierkegaard y Nietzsche cuando habla de la decadencia y “el último hombre”. En

33 Cuando se refiere los “pequeños y vulgares placeres” que la gente busca en épocas democráticas. En: Tocqueville, A., *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1990, (ver p. 385).

el presente autores como Taylor, MacIntyre, Rorty³⁴ o Etzioni³⁵ en sus análisis de la sociedad y la cultura contemporáneas muestran este aspecto de forma convincente. Un modelo moral decaído que reclama una respuesta.

6. Unas notas conclusivas

Dicho angostamiento y pérdida de horizonte significativo y teleológica de la vida, humanamente vivida, viene precedido y acompañado por un dominio en el conocimiento de las ciencias de la naturaleza y una primacía de la razón instrumental, es decir, dado que es el propio individuo quien ha de darse a sí mismo sentido y finalidad, (ha de ser providente para sí mismo), darse valores y fines, prima una racionalidad de cálculo económico, de la aplicación de los medios al fin, como bien muestra el triunfo del cálculo consecuencialista-proporcionalista en la ética.

Se ha sustituido el “orden Sagrado” por el “orden instrumental”, único horizonte posible y razonable si el cosmos es tan solo el “campo de batalla donde lograr la propia satisfacción”. Si la razón universal se reduce a razón instrumental la “norma instrumental” explica que las criaturas “no son significativas” en sí y por sí, son materias primas o instrumentos³⁶. El malestar nuestro radica en contemplar con impotencia cómo la tecnología, el mercado, las nuevas ideologías fragmentadas, dominan y condicionan como un tiránico demiurgo, cada vez más, aspectos de nuestras vidas.

El estado al que Aristóteles se refiere con el término eudaimonia y Tomás de Aquino con el de beatitud, ofrece una mayor amplitud. Hablan con realismo de un estado de logro humano en el cual “uno está y se siente satisfecho con

34 Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos (Escritos filosóficos 2)*, Paidós, Barcelona, 1993.

35 Etzioni, A., *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Paidós, Barcelona, 1999.

36 “Una vez que la sociedad deja de tener una estructura sagrada, una vez que las convenciones sociales y los modos de actuar dejan de estar asentados en el orden de las cosas o en la voluntad de Dios, están en cierto sentido a disposición de cualquiera. Pueden volver a concebirse con todas sus consecuencias, teniendo la felicidad y el bienestar de los individuos como meta. La norma que se aplica en lo sucesivo es la de la razón instrumental. De forma similar, una vez que las criaturas que nos rodean pierden el significado que corresponde a su lugar en la cadena de ser, están abiertas a que se las trate como materias primas o instrumentos de nuestros proyectos”. En Taylor, Ch., op. cit., p. 40.

la condición propia solamente porque uno tiene buenas razones para estar y sentirse satisfecho”; “se trata de un estado en el cual todo agente racional quiere estar”.

Todos en nuestra prosecución de una variedad de bienes a lo largo de su vida tratamos de alcanzar una vida lograda, realizada, plena. En ciertos momentos nos preguntamos “¿por qué vivo de esta manera?, ¿qué pretendo al perseguir estos bienes en concreto?, ¿en qué medida contribuirá cada uno de ellos a mi vida en su conjunto?”, son las mismas preguntas que subyacen en Aristóteles o Tomás de Aquino en sus minuciosos razonamientos sobre la vida moral. Estos planteamientos reales de las personas se corresponden con la indagación y el aprendizaje prácticos en el que con nuestras “disposiciones a sentir, desear, argumentar, juzgar y actuar” vemos transformadas nuestras vidas gradualmente. Un agente moral racional, cada día, “ordenará los bienes entre los que ha de escoger de un modo tal que él se dirija hacia el bien final”, un bien de conjunto en la vida personal.

El camino moral, la prosecución y el propósito de “un bien final para la actividad humana es inexcusablemente teológico”, pues la intrínseca necesidad de responder de nuestros actos nos lleva a menudo a un *ante quién responder* algo que nos abre a un a la premisa de una creencia compartida en Dios, “una creencia que comporta que, si no hay nada más allá del mundo finito, no hay entonces bien final, ningún bien humano que alcanzar que sea último”. No habría ese *ante quién responder* al que el razonamiento práctico habitual humano nos impele. “De forma que podríamos completar el razonamiento descubriendo que lo que está en juego en la decisión en momentos de conflicto es el rumbo de una vida, que si no es hacia Dios sí ha de ser al menos hacia algo que está más allá de la finitud”.³⁷

37 Cf. MacIntyre, A., *Ética en los conflictos de la Modernidad*, Madrid, Rialp, 2017, I, cap. 8.



Bibliografía

- Bataille, G. (2004). *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Adriana Hidalgo Editora.
- Delhay, Ph. (1990). *La ciencia del bien y del mal*. EIUNSA.
- Duque, F. (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica*. Ediciones Akal.
- Etzioni, A. (1999). *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Editorial Paidós.
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Editorial Crítica.
- MacIntyre, A. (2017). *Ética en los conflictos de la Modernidad*. Ediciones Rialp.
- Moore, G. E. (2002). *Principia Ethica*. Editorial Crítica.
- Pérez Soba, J. J. (1997). La irreductibilidad de la relación interpersonal: Su estudio en Santo Tomás. *Anthropotes*, 13(1), 175-200.
- Pinckaers, S. (1988). *Las fuentes de la moral cristiana*. EUNSA.
- Polo, L. (1999). *Hegel y el post-hegelianismo*. EUNSA.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Editorial Paidós.

Rorty, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos (Escritos filosóficos 2)*. Editorial Paidós.

Tocqueville, A. (1990). *La democracia en América*. Editorial Aguilar.

Vattimo, G. y Rovatti, P. (1988). *El Pensamiento débil*. Ediciones Cátedra.

Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Editorial Gedisa

Wojtyla, K. (1982). *Persona y acto*. BAC.

Wojtyla, K. (1996). *Amor y responsabilidad*. Editorial Plaza y Janés.



CAPÍTULO 5



ARENDT Y SANTO TOMÁS EN DIÁLOGO SOBRE EL MAL BANAL

Diego F. Barrios Andrade¹

1. Introducción

El mal es una de esas cuestiones persistentes en la mente de los filósofos. Hannah Arendt acuñó la noción de ‘banalidad del mal’ para dar cuenta de una de las facetas del mal demostrado en la II Guerra Mundial de mediados del siglo pasado. Arendt llegó a esta noción a partir de Eichmann, el oficial nazi que había organizado y ejecutado la evacuación de los judíos a los campos de concentración. Lo que atrajo la atención de Arendt por este hombre fue su manifiesta superficialidad, su carencia de motivos innobles y malsanos para contribuir al genocidio, su asombrosa normalidad y su incapacidad para pensar. Arendt describe con la ‘banalidad del mal’ una nueva especie de mal, el mal que un individuo corriente, sin intenciones malignas y hasta ‘ejemplar’, puede llevar a cabo como consecuencia de que no reflexiona sobre lo que hace ni se percata de la maldad de sus actos. El núcleo del ‘mal banal’, según Arendt, es la incapacidad para pensar.

¹ Licenciado en Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda (Bogotá), Magíster en Ciencia Política de Universidad de Los Andes (Bogotá) y estudiante del Doctorado en Humanidades para el Mundo Contemporáneo de la Universidad Abat Oliba (Barcelona). Docente del Departamento de Humanidades y Formación Integral de la USTA, Seccional Tunja. Correo electrónico: diego.barrios@usantoto.edu.co.



La noción de Arendt ha estado expuesta a constantes relecturas y reinterpretaciones. La que acá se propone parte del supuesto de que el ‘mal banal’ nombra también una conciencia moralmente deformada. Esta nueva conceptualización permite recuperar algunos planteamientos especulativos de santo Tomás para darle un nuevo horizonte teórico al *mal banal*. Las aportaciones del Aquinate pueden leerse en el contexto de un interrogante, el de saber qué es lo que ocasiona que la razón pierda de vista el bien real y confunda el mal con el bien. Tal interrogante subsiste de alguna manera en *Eichmann en Jerusalén*, la obra en la que Arendt situó por primera vez la idea de ‘mal banal’. Los aportes de santo Tomás que pueden tomarse en cuenta son los que se refieren a la conciencia y a aquello que la oscurece en su juicio sobre el acto moral. Pero también importan los que el Aquinate expone sobre las causas internas al hombre que le inducen al acto malo: la ignorancia, la pasión y el vicio. Estas aportaciones de santo Tomás aclaran y amplían las de Arendt sobre el ‘mal banal’. De ningún modo pueden ubicarse como contrapuestas. Los presupuestos de la filosofía moral del Aquinate tienen un alcance perenne. Dos partes engloban este capítulo, las cuales preceden a la conclusión. La primera parte sintetiza la argumentación de Arendt (apartados 2-4), mientras que la segunda hace lo mismo con la de santo Tomás (apartados 5-6).

2. Una aproximación al *mal banal*

El mal banal es una de las nociones más importantes en el pensamiento de Arendt. La idea del *mal banal* está irremediablemente asociada a Eichmann. Arendt pudo conceptualizarla tras participar como reportera en el juicio al que este oficial nazi fue sometido en Jerusalén. El mismo Eichmann le sugirió a Arendt la idea de ‘banalidad del mal’. En opinión suya, el *mal banal* no tiene parangón en la historia de la filosofía, la teología y la literatura (Arendt, 2002, p. 29). Es decir, supera las teorizaciones que hasta antes de conocerse los crímenes perpetrados por Eichmann se habían realizado sobre el mal. Arendt fue consciente de que los móviles bajo los que actuó Eichmann no fueron los tradicionales o típicos: la envidia, el odio, la codicia, la sed de venganza, el afán de poder, entre otros (pp. 29-30). Eichmann tampoco era un enajenado mental ni un monstruo o figura demoniaca. Por el contrario, resultó ser un hombre normal. No tenía ninguna propensión a la violencia o a la crueldad. Era un hombre superficial e incapaz de pensar por sí mismo. Arendt percibe en esta cualidad mental de Eichmann el punto clave que está en el centro mismo de la ‘banalidad del mal’.

A la vista de estas aclaraciones puede ahora afirmarse que el *mal banal* es el mal que procede de la irreflexión o incapacidad para pensar. Arendt (2002) lo define en *La vida del espíritu* de la siguiente manera:

Lo que me impresionó del acusado [Eichmann] era su manifiesta superficialidad... No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos especialmente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*² (p. 30).

Los motivos que impulsaron el actuar de Eichmann fueron en extremo superficiales: agradar a sus superiores, ascender en su carrera, mostrar destreza en el cumplimiento de sus deberes de encargado de la deportación de los judíos a los campos de concentración (Bernstein, 2004, p. 308). Eichmann se dejó arrastrar por la vorágine de los acontecimientos que permitieron a Hitler hacerse con el poder en Alemania y extender la ideología nacionalsocialista entre la sociedad alemana. Todo esto muestra que Eichmann no estaba habituado al diálogo consigo mismo o a pensar.

Aunque Arendt acuñó la expresión de ‘banalidad del mal’ en *Eichmann en Jerusalén*, la mención que aquí hizo de ella por primera vez fue sumamente genérica. En el *Postscriptum*, una parte añadida a la edición de 1965 de *Eichmann en Jerusalén*, ya propone aquella misma conceptualización sobre el ‘mal banal’: “Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo” (Arendt, 2010, p. 418). Arendt no aclara directamente en *Eichmann en Jerusalén* lo que quiso decir cuando describió a este militar nazi como un hombre incapaz de pensar. Sin embargo, allí propone algunas pistas que permiten inferir los rasgos que son propios de una mentalidad irreflexiva. En concreto, cabe describir tres de esos rasgos: la insuficiencia de Eichmann para comprender la posición del hablante, su uso repetitivo de frases cliché y su memoria deficiente.

Acerca de los equívocos de Eichmann para adecuarse a sus interlocutores, Arendt (2010) se expresa con estas palabras: “Un defecto más determinado, y también más decisivo, del carácter de Eichmann era su incapacidad casi total

2 Las cursivas están en el texto original.

para considerar cualquier cosa desde el punto de vista de su interlocutor” (p. 77). Arendt sugiere que Eichmann no fue cuidadoso o prudente al presentar sus declaraciones ante los jueces y el capitán judíos que lo interrogaron antes y durante el juicio. Eichmann debía ser ‘prudente’ en lo que dijera porque, aparte de estar comprobada su participación en el Holocausto, estaba siendo juzgado por un tribunal en Jerusalén. Lo que Eichmann dijera podía servir para aligerar o agravar la sentencia de los jueces, o para continuar abriendo las heridas generadas por el genocidio judío. Pero, como comenta Arendt, él no tuvo cuidado siquiera al expresar sus declaraciones. Eichmann expuso sus labores de la deportación masiva y forzada como si, al cumplirlas, le hubieran hecho un favor a los judíos que querían emigrar de Alemania. Además, Eichmann parecía convencido de estar ayudando a los judíos a encontrar un territorio o suelo propio en los *guetos* donde los hacinaban. Todo esto tiene que ver con la ley nazi que mandaba desalmadamente dejar a Alemania sin ningún judío. Por otro lado, Eichmann contó al capitán Less, un judío-alemán –como lo hace saber Arendt–, las dificultades insuperables que le apartaron de ascender al grado de coronel, “en el tono de alguien que está seguro de encontrar una simpatía ‘normal, humana’, ante una historia desdichada” (Arendt, 2010, p. 80). Less no podía de ningún modo empatizar con la historia de Eichmann, ya que millones de sus coterráneos habían muerto por causa de éste. Eichmann no se daba cuenta de que jamás el capitán Less habría tenido razón alguna para haberse compadecido de lo que calificaba como su ‘mala suerte’ de oficial nazi.

Arendt habla de los problemas que tenía Eichmann para comunicar con claridad sus ideas ante el tribunal de justicia. Para Arendt (2010), el teniente coronel de las SS “era incapaz de expresar una sola frase que no fuera una frase hecha” (p. 78). La mente de Eichmann estaba amoblada de frases *cliché*. Tales frases eran mentiras, puras vacuidades. Hacían parte del repertorio de eslóganes o lugares comunes que el nazismo había difundido entre la gente para persuadirla de la conveniencia de la guerra y lo molesto que resultaban los judíos. Las frases cliché producían en Eichmann una “sensación de satisfacción” o tranquilidad, como si por medio de su uso consiguiera tener una justificación razonable para sus actos y pudiera descargarse del peso moral de sus culpas. Las frases cliché habían cegado a la población impidiéndole entender los acontecimientos que el nazismo estaba desatando en su completa envergadura. El adecuarse a este tipo de eslóganes constituye una muestra de falta de pensamiento o reflexividad y de la alienación que suscitan las ideologías.

Ahora bien, la débil memoria de Eichmann se refleja, por ejemplo, en que “[s]iempre tuvo dificultades para recordar con exactitud la fecha del estallido de la guerra o de la invasión de Rusia” (Arendt, 2010, p. 84). Eichmann había vivido en primera persona los avatares de la guerra, pero no tenía consciencia de cuáles habían sido las fechas de los sucesos más importantes de aquella. Esto le causó mucha extrañeza a Arendt. Posteriormente, dirá en *Algunas cuestiones de filosofía moral*³ que la memoria contiene el mal, impide que crezca hasta proporciones inalcanzables, pero que sólo se desarrolla a menos de que se reflexione sobre los hechos o acciones realizadas por otros o por cuenta propia. “Los mayores malhechores son aquellos que no recuerdan porque no han pensado nunca en el asunto, y sin memoria no hay nada que pueda contenerlos” (Arendt, 2007, p. 110). Efectivamente, la memoria facilita que se retengan y no se olviden los efectos de los actos, y que de ellos se extraigan las lecciones morales que pueden hacer mejor al hombre. “La memoria de Eichmann sólo funcionaba con respecto a cosas que hubieran tenido relación directa con su carrera” (Arendt, 2010, p. 95), cosas que contribuían al único fin de exaltar su personalidad.

3. La conciencia de Eichmann

El ‘mal banal’ designa también una conciencia moralmente deformada. La conciencia es uno de los temas a los que Arendt dedica mucho cuidado en *Eichmann en Jerusalén*. Así lo manifiesta cuando al comienzo del capítulo 7 dice: “Hasta el momento, mi estudio de la conciencia de Eichmann...” (Arendt, 2010, p. 165). Algunos de los intérpretes del pensamiento de Arendt han destacado el papel que cumple la conciencia en su análisis sobre el carácter y actuación de Eichmann durante el juicio y como oficial efectivo del Tercer Reich (Villa, 2000, 2017; Vetlesen, 2001; Formosa, 2010; Petherbridge, 2016; Adair-Toteff, 2022). Incluso, han coincidido al comunicar que la conciencia puede vincularse con la definición del ‘mal banal’ (Villa, 2000, 2017; Kohn, 2007⁴).

Los aportes de Arendt sobre la conciencia pueden aprovecharse para tratar de fundamentar una nueva aproximación al ‘mal banal’, una aproximación que sería distinta, pero que estaría emparentada con la que antes ha sido expuesta. El *mal banal* significaría no sólo una increíble incapacidad para pensar, sino

3 Este es un ensayo que está en *Responsabilidad y juicio*, un libro de Hannah Arendt que recopila diversos textos suyos, y que fue editado por Jerome Kohn con posterioridad a la muerte de aquella.

4 Kohn postula esta idea en la Introducción que escribe a *Responsabilidad y juicio*.

también una conciencia confusa respecto del bien verdadero. Para arribar a esta conclusión es preciso entresacar las argumentaciones de Arendt sobre la conciencia de Eichmann y el estado de la conciencia colectiva de la sociedad alemana. Y a partir de los planteamientos arendtianos podrá deducirse que el *mal banal* fomenta una conciencia deformada. Esto permitirá entender por qué Arendt asimiló la conciencia con el pensar.

Más aún, Arendt (2007) nunca olvidó ni perdonó la tragedia que sufrió el pueblo judío a manos del nazismo:

En su momento, el horror mismo, en su pura monstruosidad, parecía, no sólo para mí, sino para otros muchos, trascender las categorías morales y hacer saltar por los aires toda norma de derecho; era algo que los hombres no podían ni castigar suficientemente ni perdonar en absoluto (p. 54)⁵.

A Arendt le llamó profundamente la atención la facilidad con que los ‘valores’ y la ‘moralidad’ del nacionalsocialismo calaron en todos los sectores de la sociedad alemana. En particular, le sorprendió la llaneza con que los hombres más ‘letrados’ llegaron a adecuarse al sistema moral del Führer. La Alemania nazi pasó –en opinión suya– del precepto *no matarás* al de *matarás*, como nuevo principio del deber moral (Arendt, 2007, p. 69). Arendt describe este brusco viraje en la moralidad mediante una analogía; lo compara con el cambio que puede efectuarse en los modales en la mesa. Así como ninguno se sobresalta ni intranquiliza porque alguien decide utilizar otros hábitos en la mesa, no hubo tampoco en la Alemania de Hitler sobresaltos ni dificultades en vista de la transmutación llevada a cabo en los valores morales. Quienes viven apegados a las normas morales, sin razonar sobre ellas, no son de fianza, explica Arendt (2007, p. 71). Ante la puesta en marcha de la nueva moral acaban por rendirse, sin problemas ni asomos de duda, tal como fue demostrado en el Tercer Reich. Esos tales nunca se preocuparon por si eran o querían ser buenos o malos. Sencillamente, la corriente de las circunstancias los trajo a una nueva vivencia de la moral.

5 Cita de Richard Bernstein: *El mal radical: Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod, 2005 (Carta entre H. Arendt y K. Jaspers).

Eichmann es uno de esos casos paradigmáticos en que queda reflejado ese sinsentido moral. Él introyectó –tal como lo retrata Arendt– los valores del nacionalsocialismo hasta convertirlos en el motor de su conducta. Eichmann fue un hombre irreflexivo que conformó su conciencia según los pilares morales del nazismo. Arendt da cuenta de ello en diversas partes de *Eichmann en Jerusalén*. La conciencia invertida de Eichmann se observa en que nunca se sintió arrepentido por haber organizado la evacuación de miles de judíos a los campos de concentración en donde les esperaba una muerte fija (Arendt, 2010, p. 44). Ni siquiera en el momento en que debía enfrentarse a la pena capital dio señas de querer arrepentirse (Arendt, 2010, pp. 367-368). A Eichmann, por el contrario, le hubiera pesado no haber “cumplido las órdenes recibidas de enviar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad” (Arendt, 2010, p. 46). Además, Eichmann reaccionó en contra de la orden de Himmler de detener la *solución final* por considerarla contraria a la voluntad de Hitler y a los deberes que había asumido en conciencia (Arendt, 2010, pp. 213-214). Eichmann llegó a ver como algo bueno la muerte de los judíos. Su incapacidad extrema para pensar se evidencia en que, como él mismo afirmó, no tuvo consciencia de cómo ni por qué había ingresado en el partido nazi (Arendt, 2010, p. 56). Esa pertenencia suya al partido, involuntaria y no medida, supone de su parte una débil consideración de los valores morales que se ponían en juego con su decisión.

Eichmann trastornó su conciencia y los principios éticos bajo los que había estado actuando hasta antes de tomar parte en el partido nazi. Arendt lo declara en repetidas ocasiones: “Según dijo Eichmann, el factor que más contribuyó a tranquilizar su conciencia fue el simple hecho de no hallar a nadie, absolutamente a nadie, que se mostrara contrario a su conciencia” (Arendt, 2010, p. 172). “La conciencia de Eichmann se rebelaba ante la perspectiva de asesinar a los judíos alemanes, pero no ante la del asesinato en general” (Arendt, 2010, p. 142). “La conciencia de Eichmann quedó tranquilizada cuando vio el celo y el entusiasmo que la ‘buena sociedad’ ponía en reaccionar tal como él reaccionaba” (Arendt, 2010, p. 186). Ella también afirma rotundamente que Eichmann no sabía distinguir entre el bien y el mal:

Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales,

esta normalidad... implicaba que este nuevo tipo de delincuentes... comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad (pp. 402-403).

En su ensayo *Responsabilidad personal bajo una dictadura*, Arendt (2007) replica esta misma idea: “La facilidad con que podían embotarse las conciencias era, en parte, consecuencia del hecho de que en absoluto todo estaba permitido” (p. 69). La conciencia de Eichmann estaba bloqueada, no podía percatarse del mal que cometía a través de sus actuaciones. Arendt (2010) sentencia con gravedad: “Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que hacía” (p. 418)⁶. Por supuesto, Eichmann conocía cuál era el destino último de los judíos deportados a los campos de concentración. Pero no lograba enjuiciar sus acciones como malas, no porque no quisiera, sino porque estaba lejos de pensar que merecían tal calificativo. A esto es a lo que Arendt alude con aquella proposición. *La conciencia de Eichmann estaba deformada*. Una conciencia deformada es una conciencia errónea, que no acusa o advierte al hombre de sus malas obras porque no se valoran en este sentido. La conciencia deformada proporciona una falsa seguridad con respecto al propio comportamiento moral.

Arendt extrapola las conclusiones del caso de Eichmann a la sociedad de la Alemania hitleriana. El fenómeno de Eichmann no fue único ni excepcional. Arendt afirma también que la sociedad alemana había oscurecido su conciencia o caído en una “temprana disgregación moral”, tras el arribo del Führer al poder (2007, p. 55). Arguye, para ilustrar:

Del conjunto de pruebas de que disponemos solamente cabe concluir que la conciencia, en cuanto tal, se había perdido en Alemania, y esto fue así hasta el punto de que los alemanes apenas recordaban lo que era la conciencia, y en que habían dejado de darse cuenta de que ‘el nuevo conjunto de valores alemanes’ carecía de valor en el resto del mundo (Arendt, 2010, p. 153).

6 Esta es la traducción que propone M. Susnik (2018) en una nota a pie de página en su artículo *Arendt y santo Tomás: mal, ignorancia e irreflexión*. La traducción en uso dice: “Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que se hacía”... Sin embargo, no es exacta, pues Eichmann conocía cuál era el paradero de las deportaciones de los judíos. La traducción de Susnik está en sintonía con la premisa de que la conciencia de Eichmann estaba deformada y no podía discernir con claridad entre el bien y el mal...

La nación alemana había alterado su conocimiento del bien y del mal. Sólo así se explica el que hubiera seguido una ideología racista y tolerado el *Holocausto* (*Shoah*). En ello influyó, no cabe duda –como cuenta Arendt (2010, pp. 82-83)–, la propaganda engañosa de los nazis. Pero, igualmente la ausencia del pensar, como también ella misma lo resalta. Arendt no cree que el pensar sea una cualidad común entre la gente, aunque sí la considera al alcance de todos. El hombre puede verse fácilmente alienado por una ideología como consecuencia de su irreflexividad. La alienación y el desconocimiento del verdadero bien pueden extenderse por entre un conjunto amplio de la población de una sociedad. Este estado de cosas ejerció una poderosa presión sobre la conciencia de Eichmann, quien olvidó pronto los dilemas que la moral nazi había supuesto para él en un principio. El *mal banal*, en el caso que ejemplifica Eichmann, está anclado en un ambiente de decadencia moral generalizada.

4. El pensar según Hannah Arendt

Arendt sostiene una tesis sólida y convincente sobre el *mal banal*. La incapacidad para pensar es lo que da cuenta de la adhesión casi unánime de la sociedad alemana al *Nacionalsocialismo* y sus proyectos de violencia. De la misma manera, clarifica la comisión de los delitos de Eichmann y el extravío de su conciencia para no acusarle del mal en que estaba incurriendo. Eichmann pudo afiliarse al partido nazi, colaborar en la *solución final* y alterar desde su misma conciencia las coordenadas del bien y del mal moral por no haber pensado. El no pensar induce al mal, mientras que el pensar conduce al bien. El pensar salva al hombre del mal. Desde esta perspectiva es que puede entenderse la actitud de Eichmann. El pensar ayuda a poder discernir con acierto entre el bien y el mal. Pero Eichmann se negó voluntariamente a ejercitarse en esta actividad. Por eso fue un hombre superficial. Arendt le asigna al pensar una misión importante en la constitución moral del individuo. Para ello recurre a Sócrates, a quien toma como ejemplo para sustentar la validez del pensar.

Asimismo, Arendt (2007) comprende la moral a partir del “trato del hombre consigo mismo” (p. 89). La persona o el sujeto moral es aquel que vive en armonía con su yo. El pensar es la piedra angular de este modo arendtiano de concebir la moral. Según ella, el pensar es un diálogo silencioso, sin palabras, del hombre consigo mismo, mediante el cual puede razonar *desde y hacia* su propia interioridad; puede forjar opiniones y juicios desde la base de su propio pensamiento; puede atreverse a ponderar lo que conoce o los criterios morales

en los cuales está instalado. En este diálogo inaudible, el hombre descubre que habita con otro en la esfera de su intimidad, con su propio yo, que le escinde en una dualidad mientras esté concentrado en ese diálogo *ad intra*. El pensar obliga al hombre a volver sobre su actuación para analizarla con objetividad y con el propósito de determinar su carácter moral. Aunque también el comportamiento de los demás puede ser objeto de esta misma consideración por parte del pensar. El pensar no es indiferente a los actos humanos.

El pensar inquiere, cuestiona, da sentido a lo que se cree y se hace. El pensar interroga y critica las pautas morales subjetivas con las que habitualmente se decide el curso de la acción. Conlleva adentrarse dentro de sí, detener el avance monótono de los quehaceres cotidianos y aislarse del mundo de las apariencias. El pensar interrumpe las actividades ordinarias (p. 165). Sólo es posible en *solitud*, es decir, a través del contacto consigo mismo. El hombre aparece ante sí mismo en *solitud*. El hombre es un *dos-en-uno*, de acuerdo con Arendt (p. 113). El pensar es un medio para cultivar la interioridad personal. Purifica “a la gente de sus ‘opiniones’, es decir, de aquellos prejuicios no analizados que les impiden pensar” (p. 173). De hecho, el pensar exige al hombre permanecer en armonía con su mismo yo. El hombre que piensa o mantiene el diálogo íntimo consigo mismo no puede persistir en el mal. El pensar hace que cuando el hombre vuelva hacia su propio yo tenga que enfrentarse a los reproches y recriminaciones que este puede hacerle por haber obrado el mal. En otras palabras, el hombre que piensa no puede soportar adentrarse en su intimidad porque su propio yo le estará amonestando por sus actos malos. Quien piensa no puede ser un enemigo para sí mismo, pues “si obro mal, estoy condenado a vivir con un malhechor en una intimidad insoportable; no puedo liberarme nunca de él” (p. 107). Estos son los motivos por los que el principio ético de la moral arendtiana consiste en estar en paz o no contradicción con el propio yo.

Sin embargo, el hombre puede rehuir el diálogo consigo mismo; puede no habitar su interioridad. Dos consecuencias surgen de ahí. *Primera*: la pérdida autocausada de la memoria; “la manera más segura para el criminal de no ser nunca descubierto y evitar el castigo es olvidar lo que ha hecho y no volver a pensar en ello nunca más” (Arendt, 2007, p. 110). El pensar vivifica la memoria; hace que esta no pierda de vista el mal y, todavía más, que de él pueda extraerse alguna lección positiva. Quien olvida no quiere recordar el mal que ha hecho y ahoga para sí mismo el remordimiento o la culpa, y queda así dispuesto a continuar obrando el mal. *Segunda*: el autoengaño o percepción errónea de sí

mismo. Quien no devela su propio mal, porque no piensa, acaba teniéndose por bueno. Arendt (2010) comenta esta anécdota de F. Dostoievski: dice que “en Siberia, entre docenas de asesinos, violadores y ladrones, [él] nunca conoció a un solo hombre que admitiera haber obrado mal” (p. 82). El autoengaño se da cuando el mal cometido se justifica o se pretende hacer pasar como algo bueno. Eichmann poco recordaba acerca de la guerra y de sus actos, como tampoco pensaba que hubiera realizado delitos graves y fuera culpable del genocidio.

Al mismo tiempo, estas consecuencias producen otros efectos. El primero asume un carácter político; el segundo tiene que ver con la extensión del mal. El *no pensar*, que atrofia la memoria y causa el autoengaño, comporta resonancias políticas. Los ciudadanos que no están acostumbrados a pensar son presa fácil de los cambios en la moralidad. Arendt (2007) sostiene que aquellos ciudadanos muestran un apego temerario a las normas morales, y que cuando estas son alteradas, fácilmente acogen las nuevas que se les presentan, con su habitual irreflexividad (p. 71). Por el contrario, los ciudadanos pensantes sobresalen ante el declive de la moral de una sociedad (Arendt, 2007, p. 71). Porque no están dispuestos a someterse a un nuevo sistema de valores sin haberlo examinado previamente y optan, como repetía Arendt (2007), por no contradecirse a sí mismos (p. 71). El pensar devela el mal que pueda ocultarse tras los nuevos valores que se transmiten como moralmente correctos. Además, el no pensar ocasiona que el mal pueda extenderse ilimitadamente: “El mayor mal no es radical, no tiene raíces, y al no tenerlas no tiene límites, puede llegar a extremos inconcebibles y arrasar el mundo entero” (Arendt, 2010, p. 111). Sin memoria y un conocimiento veraz de sí mismo, el mal se vuelve incontenible. Y quien desconoce o no juzga que lo que hace está mal, jamás podrá arrepentirse ni enmendarse.

Ahora bien, Arendt compara el pensar con la conciencia. ¿Qué la llevó a eso? Esta comparación que Arendt efectúa la obliga a limitar el *mal banal* a la incapacidad para pensar. Arendt equipara pensamiento y conciencia: “Lo que el pensamiento en su proceso actualiza es la diferencia que se da en la conciencia” (p. 180); ella concibe el pensar como “la actualización de la diferencia dada en la conciencia” (p. 183). La conciencia es un testigo cuya presencia percibe el hombre “sólo si y cuando vuelve a casa”⁷ (p. 182). Al pensar, el hombre toma conciencia de sí, por donde puede saberse como un *dos-en-uno*. Pero no sólo esto.

7 Las cursivas son propias del texto original.

El pensar germina en la conciencia moral; su fruto consiste en una valoración del carácter moral de las acciones humanas. Por tal motivo, la conciencia de sí mismo es también conciencia moral. Arendt entiende a la conciencia en su doble acepción de conciencia de sí y conciencia moral; e insiste en que ambas significaciones de la conciencia están presentes en su mismo origen etimológico. Aquí se unifican ‘conciencia’ (en su connotación moral) y ‘consciencia’ (como capacidad reflexiva propia del ser humano).

Arendt identifica el pensamiento con la conciencia a partir de su desacuerdo con los jueces de Eichmann. Arendt (2010) se muestra tan crítica con los jueces que escribe: “nunca llegaron a comprender a Eichmann” (p. 215). Uno de los argumentos de Eichmann y su defensa era el de que había actuado en cumplimiento de órdenes superiores. Esas órdenes se le imponían como un deber dado desde arriba. Aunque podía apartarse de sus funciones solicitando traslado, Eichmann no lo hizo. ¿Por qué? Esta pregunta se la formularon los jueces. Ellos debían corroborar si Eichmann tenía la intención de favorecer el exterminio de los judíos. Aclarar este hecho les ayudaría a dictar una sentencia justa y a verificar la comisión de los crímenes. Por otro lado, la personalidad de Eichmann no traslucía ninguna característica propia de una mente criminal; él no era un doctrinario, ni un psicópata, ni un “canalla en lo más profundo de su corazón” (Arendt, 2010, pp. 45-46). Esto también cooperaba a llamar la atención de los jueces sobre el actuar de Eichmann. No obstante, los jueces no encontraron en el testimonio de Eichmann una respuesta coherente a la pregunta de por qué había obedecido la orden de transportar a los *campos de muerte* a millones de judíos.

La explicación a la que llegaron fue que Eichmann se había negado a secundar la voz de su conciencia, un sentido moral innato que le indica a todo hombre que matar está mal. En su opinión, la conciencia le dictaba a Eichmann aquello que parece lo más lógico. Tuvo que haberle aconsejado que no pusiera en marcha las órdenes de sus superiores por ser moralmente ilegítimas. Pero Eichmann, según los jueces, había hecho caso omiso a los llamados de su conciencia. Sin embargo, Arendt se opone a esta interpretación de las circunstancias. Arendt no asume que haya una ley moral evidente por sí misma, de la que la conciencia estaría en posesión. Siguiendo a Sócrates, no le asigna algún precepto moral más que la coherencia del individuo consigo mismo. Para Arendt, la crisis de valores que el nacionalsocialismo originó en Alemania demuestra que la moral puede entenderse como un conjunto de costumbres que son susceptibles de canjearse

sin problemas. Arendt tampoco está de acuerdo con la imagen tradicional que se tiene de la conciencia, aquella que los jueces de Eichmann expusieron a lo largo del juicio. Según Arendt, la conciencia de Eichmann funcionaba en sentido contrario al esperado por los jueces. A Eichmann le remordía la conciencia cuando no ejecutaba con destreza sus labores. Él había asimilado la moralidad del nazismo. Por todo esto, Arendt propone que el pensar es lo que libera al hombre del *mal banal*. Pero también por estas razones, Arendt condiciona la ‘banalidad del mal’ a la incapacidad para pensar.

5. Santo Tomás y la conciencia⁸

Las aportaciones de Arendt sobre el pensar, la conciencia y el ‘mal banal’ pueden articularse con algunos de los planteos morales de santo Tomás. Así, aquellas pueden fundamentarse desde un nuevo horizonte, el de la filosofía moral del Aquinate. En efecto, Arendt elaboró, especialmente a partir de su encuentro con Eichmann, unas agudas especulaciones de corte moral que no sistematizó, pero que son profundas y novedosas. Arendt volvió una y otra vez a los tópicos que trató en *Eichmann en Jerusalén* hasta sus últimos días. En contraste, santo Tomás construyó todo un sistema de filosofía moral en el que analiza y sintetiza los temas esenciales de la ética. Yo considero que la amplitud del pensamiento tomista permite una relectura de las especulaciones de Arendt. Quizá el mejor modo de ponerla en marcha sea encuadrando la filosofía de santo Tomás alrededor de una de las preguntas que derivan de *Eichmann en Jerusalén*.

Tal pregunta problemática es: ¿cómo llega el hombre al extremo en que desconoce lo que es el verdadero bien moral y transforma sin temores lo malo en bueno? Esta interpelación la sugiere la actitud de Eichmann, pero a la vez la decadencia moral de la sociedad alemana. Además, pertenece al nivel cognoscitivo, pues inquires por las condiciones subjetivas que conducen al desconocimiento del bien y, por ende, al mal moral. La respuesta de Arendt a aquel interrogante se cifra en la incapacidad para pensar. El hombre que no piensa comete el mal

8 En este y el siguiente apartado se han omitido diversas referencias a las obras de santo Tomás para facilitar la lectura de los mismos. Las referencias apenas se sugieren de forma amplia en los pie de página 9-11. Asimismo, es preciso aclarar que también se omiten las referencias a los comentaristas del pensamiento de santo Tomás, que tratan los temas acá expuestos de la filosofía moral tomista.

sin tener conciencia de la gravedad de sus actos. La respuesta de la filósofa alemana se sitúa en el nivel cognoscitivo porque subraya la manera en que la inteligencia puede desenfocarse del verdadero bien moral.

Por su parte, el Aquinate mantiene también una aproximación de nivel cognoscitivo para aquella pregunta. Este acercamiento puede percibirse en las causas internas que él propone para el pecado: la ignorancia, las pasiones y la malicia. Todo esto obnubila a la razón en el conocimiento del bien. Pero también puede notarse en el tratamiento que hace el Aquinate de la conciencia y la *sindéresis*. Las pasiones y el vicio, aunque igualmente la ignorancia, oscurecen el juicio de la conciencia sobre el acto humano. Por consiguiente, de acuerdo con santo Tomás, la razón y la conciencia pueden hacerse ciegas ante el bien y el mal. Los lugares en que santo Tomás expone estas nociones son la *Suma Teológica*⁹, el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*¹⁰, la *Cuestión disputada sobre el mal*¹¹ y la *Cuestión disputada sobre la verdad*¹². A estos cuatro textos es preciso acudir en pro de encontrar la respuesta de santo Tomás para aquel interrogante. Lo que sigue ahora es una presentación corta de las enseñanzas de santo Tomás acerca de la conciencia y las causas internas del pecado.

La *conciencia* es la facultad por medio de la cual la razón aplica los principios morales de la *sindéresis* al acto humano con la intención de establecer su cualidad moral. La conciencia juzga el acto; lo aprueba si es bueno y lo reprueba si es malo. La conciencia discierne la bondad y maldad presentes en las acciones del hombre. A su vez, santo Tomás asigna tres operaciones a la conciencia: testificar, instigar u obligar, y acusar o defender. Por la primera, el hombre sabe que ha sido el principio de la acción. La conciencia da cuenta al hombre mismo de su acto. Por la segunda, la conciencia manda realizar la acción porque la evalúa como moralmente conveniente. Si prevé que es buena, insta a ponerla en ejecución; si la considera mala, desaconseja hacerla. La conciencia persuade la praxis o no de la obra. Por último, acusa al hombre por el acto malo, mientras que lo excusa si este ha sido bueno. La conciencia causa tristeza por la acción mala y satisfacción por la buena.

9 S. Th. I q. 79 a. 12-13 y I-II q. 75-78 y 85.

10 *Super Sententiis Lib. 2 d. 24 q. 2 a. 3 y 4.*

11 *De malo q. 3 a. 6-13.*

12 *De veritate q. 15-16.*

En *De veritate* (q. 17 a. 2), el Aquinate manifiesta que los actos propios de la conciencia coinciden con la segunda y tercera operación suyas, porque en estas operaciones entran en juego los principios morales mediante los que la conciencia examina la acción. La conciencia actúa preventiva o consecuentemente. En el primer caso, valora la acción que ha sido hecha; en el segundo, la que va a hacerse. La conciencia puede anticipar la cualidad moral del acto de tal manera que promueve u obliga su realización. Es decir, puede actuar con anterioridad a la puesta en marcha del acto. Pero también puede hacerlo con posterioridad. La conciencia puede someter a examen la acción del pasado, sin que importe el tiempo en que haya sido hecha. Basta con traerla a la memoria para analizarla en su aspecto moral. Su veredicto o dictamen se experimenta en el remordimiento y justificación. El acto malo remuerde la conciencia, mientras el bueno excusa. De ahí que la conciencia se constituya en norma del actuar moral. Es el juez de la acción, que actúa como un silogismo cuya premisa mayor son las reglas morales de la *sindéresis*.

Esto significa que la aplicación de la *sindéresis* al acto ocurre al modo de un silogismo. De hecho, la conciencia canaliza al acto concreto las reglas generales de la *sindéresis*. Utiliza estas reglas como medida del acto humano. Santo Tomás afirma que la veracidad del juicio de la conciencia procede de su adecuación al hábito de los principios del actuar moral. Además, subraya que la *sindéresis* nunca yerra; no puede nunca prescribir la comisión de la obra mala. Dicho de otra manera: la *sindéresis* siempre inclina al bien y nunca al mal hasta erigirse en un hábito. Podría sugerirse que es un conocimiento habitual, que el hombre consigue a través del uso espontáneo de su razón, sobre las verdades del orden moral práctico. Y el que la *sindéresis* sea un hábito posibilita que pueda usarse de él en el momento necesario. Santo Tomás escribe que la *sindéresis* es “un preámbulo al acto de la virtud” (*De veritate* q. 16 a. 2 ad 5). Sin embargo, aunque el hombre cuente con estos medios para orientarse hacia el bien, lo cierto es que peca, que obra el mal.

Más aún, la conciencia puede hacerse errónea, fallar en su juicio sobre el acto, representarse un acto malo como bueno. Santo Tomás habló de esta posibilidad. Precisó que la conciencia puede errar en la aplicación de la *sindéresis* al acto. A la manera como la razón especulativa puede construir un silogismo erróneo, o llegar a una conclusión falsa a partir de premisas verdaderas; así, la conciencia puede articular un silogismo equivocado porque deriva de la

sindéresis una inferencia que no tiene relación con ella. En *De veritate* (q. 16 a. 3 ad 1), el Aquinate postula como causas de este error de la conciencia a la pasión y el vicio:

(...) Algunos pecadores están enteramente privados de la luz de la razón en cuanto al acto de elección, en el que el error de la razón tiene lugar porque esta es absorbida por alguna pasión o deprimida por algún hábito, de tal modo que, al elegir, no se sigue la luz de la sindéresis.

Previamente, en la respuesta a esta cuestión, santo Tomás había argumentado que la sindéresis no puede extinguirse en el hombre. Por así decirlo, el hombre posee un vestigio indeleble en sí mismo del bien. Por eso, no puede no conocer lo que es la verdad moral de algunos actos, como el homicidio y la mentira.

Lo dicho hasta ahora sitúa ante la luz algunas diferencias entre Arendt y santo Tomás. Una es la concepción de la conciencia en ambos pensadores. La conciencia, para Arendt, es el pensar; para santo Tomás, un acto por el que la razón determina la moralidad del acto. Otra es que el Aquinate enraíza en la conciencia el hábito de la sindéresis. En Arendt, la conciencia no tiene una norma definida más que la coherencia del individuo consigo mismo. Finalmente, santo Tomás plantea que las causas de la deformación de la conciencia son la pasión y el vicio, aunque también la ignorancia, mientras que Arendt hace lo mismo con la irreflexión o superficialidad. Sin embargo, Arendt y el Aquinate también coinciden en algunos planteamientos. Al que cabe darle énfasis es al de la pérdida o desconocimiento del bien real, debido a que la conciencia se halle deformada.

Ahora bien, cabe plantearse otro interrogante: ¿Cómo influyen la pasión y el vicio en el juicio de la conciencia? Estos dos componentes pueden precipitar el error en la conciencia. Pasiones desmedidas como la concupiscencia o la ira provocan el juicio falso de la conciencia. Efectivamente, impiden que la conciencia valore con objetividad la obra realizada o por realizar. Lo mismo ocasiona el vicio. Empero, el vicio corrompe aún más la conciencia porque trae aparejado el deleitarse permanentemente en la obra mala. El vicio vuelve indiferente la conciencia al mal y al bien. La pasión rodea todo acto; impulsa y apresura la acción. Su desmedida intensidad anula el *juicio antecedente* de la conciencia sobre el acto. Y también el *juicio consecuente*, si es que persiste el ímpetu de aquella. La pasión hace al hombre insensible a la voz de la conciencia.

Al ser un hábito estable, el vicio condiciona casi que inevitablemente el curso y finalidad de la acción. El vicio ejerce un efecto negativo más duradero sobre la conciencia, pues encauza las decisiones de la libertad hacia el mal. Por igual, oscurece los dictámenes de la conciencia. En ambas situaciones, por causa de la pasión y el vicio, la conciencia disminuye su perspicacia. Se desvía de la *sindéresis* y no la tiene en cuenta al momento de elaborar sus juicios morales. El Aquinate entiende también que la conciencia puede deformarse. Pero en este punto hay diferencias entre él y Arendt.

A decir verdad, al leer *Eichmann en Jerusalén* puede concluirse que Eichmann perdió todo sentido del deber moral. Al menos, el que está en relación con el asesinato. Pareciera como si Eichmann no considerara que la muerte en masa de los judíos fuera un mal, ni sus actos injustos y condenables. Pareciera como si en estas cuestiones Eichmann no tenía más que unas explicaciones plausibles a lo sucedido; como si no se hubiera enterado nunca de que lo que hizo estaba mal. Así, Arendt representa a Eichmann. No obstante, las conclusiones que provee la filosofía moral del Aquinate son otras. Para santo Tomás, el hombre posee un sentido moral innato: la *sindéresis*. Y este sentido moral es infalible en su contenido universal. Sin duda, el hombre puede pensar que el asesinato en general está mal, pero que un determinado asesinato no. Sin embargo, la gravedad del *Holocausto* nazi, cuya injusticia clama al cielo, no pudo ser un hecho cuya maldad Eichmann ignorara del todo. Él pudo no manifestar nunca señales de arrepentimiento, ni ante el tribunal ni en el patíbulo mismo; pudo siempre excusarse en el juicio y no culparse de nada. Pero esto son apenas manifestaciones externas que podían beneficiarlo de la pena de los jueces. Eichmann tuvo que ser consciente del valor moral real de sus actos; incluso, tuvo que no dejar de valorarlos como lo que fueron en realidad. El bien y el mal en este caso adquieren cierto rango de evidencia. Otra cosa es que haya ideado justificaciones que asimiló a la categoría de convicciones. Pero esto no hizo en su lugar sino dar motivos al acto, no a su cualidad moral. La corrupción moral puede llevar a cometer actos terriblemente inhumanos, pero no a la negación de la bondad y maldad intrínseca que se patentizan en ciertos actos morales.

6. Ignorancia, pasión y vicio¹³

Santo Tomás trató la ignorancia, la pasión y el vicio como causas internas del pecado en la *Suma Teológica* y en la *Cuestión disputada sobre el mal*. Una lectura de estas cuestiones puede servir a fin de proveer otros elementos que ayuden a comprender qué hace que el bien se le escape a la inteligencia. En efecto, el análisis tomista de aquellas causas del pecado tiene relación en algunas de sus afirmaciones con la razón práctica. La razón práctica dirige la acción. Pero puede encauzarla al pecado o a la obra mala. A la razón práctica puede ocultársele el bien tal como tendría que realizarlo aquí y ahora. O puede representarse como bueno algo que no lo es. Las causas internas del pecado apuntan en esta línea. Por el contrario, la virtud aguza a la razón en el conocimiento del bien.

Así lo declara santo Tomás: “El virtuoso juzga rectamente de cada caso que concierne a las operaciones humanas y en cada caso particular le parece bien lo que es verdaderamente un bien” (*Sententia Ethic.*, lib. 3 l. 10 n. 7). La virtud posibilita una captación instantánea del bien. El hombre virtuoso sabe cuál es el bien que tiene que realizar en un momento particular, porque la virtud ha hecho a su entendimiento perspicaz para que lo encuentre bajo cualquier circunstancia. El hombre de virtud está entrenado en la práctica del bien moral. Posee, por así decirlo, una percepción intelectual cuasi-intuitiva del bien. La virtud potencia a la razón práctica en el discernimiento del bien moral. Pero todo esto contrasta con la ignorancia, la pasión y el vicio. La razón práctica encuentra dificultades en las circunstancias concretas para percatarse del bien. Ciertamente, la ley natural y la conciencia le ayudan en esta búsqueda no siempre amena y llana. Cada una de las causas interiores del pecado ejerce a su manera un eco sobre la razón que la distrae de lo más justo.

Santo Tomás ve ya en el mismo pecado original unos efectos que obstaculizan la aprehensión intelectual del bien. Aunque tal noción procede de la Revelación bíblica, santo Tomás enseña que sus consecuencias sobre la naturaleza humana posibilitan que se lo conozca mediante la razón natural. Este conocimiento del pecado original es, para el Aquinate, probable y no demostrado. Aunque Arendt está lejos de este lenguaje, no lo descarta. En *Algunas cuestiones de filosofía moral*

13 En sentido estricto, el Aquinate designa como causa interna del pecado a la malicia y no al vicio. Sin embargo, en la *Cuestión disputada sobre el mal* (q. 3 a. 12-13) sobresale que santo Tomás equipara muy estrechamente ambos conceptos: malicia y vicio. Esto no se observa tan claramente en la *Suma Teológica* (I-II q. 78 a. 3).

utiliza la idea kantiana de *mal radical* en un sentido similar al del pecado original (Arendt, 2007, p. 85). Pues el mal radical de Kant hace relación a la tendencia humana por el mal. A Arendt le admiró la vorágine del mal que propagó el régimen de Hitler. El mal fue su objeto de atención por muchos años.

Una consecuencia del pecado, según esgrime santo Tomás, es que disminuye la inclinación del hombre a la virtud. En el caso específico de la razón, significa que perdió su disposición por la prudencia. Al efecto del pecado sobre la razón, santo Tomás lo llama ignorancia. El hombre no sólo no conoce ni discierne el bien tal como aparece bajo las circunstancias siempre cambiantes, sino que tampoco sabe de qué manera debe regular su acción en pro de ese bien. La razón está menguada en su capacidad directiva de la acción humana por causa del pecado. Santo Tomás comenta que la razón perdió su agudeza en el orden práctico o moral. Sin duda, el pecado también desorientó a las demás potencias del alma de sus respectivas virtudes morales cardinales (voluntad / justicia; apetito irascible / fortaleza; apetito concupiscible / templanza). Además, las hizo proclives al mal y dejó en ellas una llaga de su existencia (voluntad / malicia; apetito irascible / debilidad; apetito concupiscible / concupiscencia). Todo esto influye en la percepción de la razón acerca del bien moral.

Ahora bien, volviendo a las causas interiores del pecado, conviene señalar algunas ideas respecto de ellas y su influencia en la aprehensión del bien por parte de la razón. Santo Tomás entiende la ignorancia como una carencia del conocimiento que debería tenerse, pero no se tiene, porque no ha habido interés o voluntad por adquirirlo. La ignorancia es culpable si es voluntaria y principio del acto malo. El conocimiento práctico es fundamental en el orden de la acción, pues dirige al bien y aparta del mal. Por eso, su ausencia es un obstáculo para el recto actuar. Sin embargo, hay una clase de conocimientos que todos debieran tener en su haber. Santo Tomás alude a los de la fe y a los preceptos universales de la ley moral. Pero también a los que tienen que ver con los del propio estado y oficio, ya que sirven para el mejor cumplimiento de los deberes personales desde su dimensión moral. A la vez, expresa que la ignorancia atenúa el pecado. El Aquinate expone que la negligencia y presunción están en la raíz de la ignorancia. El hombre no quiere precaverse de lo que tendría que saber; la desidia lo lleva a eso, y a veces también la intención de querer permanecer en la ignorancia para pecar mejor. La ignorancia vencible y voluntaria impide que la inteligencia esté en posesión del conocimiento del bien que debería tenerse. Irrumpe aquí una decisión voluntaria por no conocer el bien.

Antes se ha hablado de la pasión y el vicio en relación con la conciencia. Mas ahora es preciso hacerlo en correspondencia con la inteligencia directiva de la acción. Desde luego, la pasión ofusca la razón. Santo Tomás aclara que la pasión puede entorpecer la rectitud del juicio de la razón. Esto ocurre cuando la intensidad de aquella exacerba o desordena la imaginación y la facultad estimativa de las que depende el juicio de la razón. La razón juzga a partir de lo que concibe la imaginación y valora la estimativa. De ahí que santo Tomás afirme que el hombre al que domina una pasión no aparta de su imaginación “aquellas cosas que tan íntimamente le afectan” (*S. Th. I-II, q. 77 a. 1*). La pasión interfiere en la consideración objetiva del objeto. Además, puede hacer que se actúe contradiciendo la regla moral conocida. Así, arguye el Aquinate, “el que está dominado por la pasión no considera en particular lo que en universal ya conoce, porque la pasión impide el considerarlo” (*S. Th. I-II, q. 77 a. 2*). La pasión incide en la razón para que no tome en cuenta ni ponga en práctica el conocimiento universal que tiene del bien moral mediante la *sindéresis* y la ley natural.

La pasión suspende el juicio de la razón, porque insta a que vaya a parar a la cosa que es deseada por la pasión. Por tanto, aunque alguien conozca qué es lo bueno en un momento específico, la pasión puede distraerlo, hacerle desatender este conocimiento moral, y atraerlo hacia algo que sabe que está mal. Asimismo, la pasión también condiciona el juicio de la razón. Santo Tomás enseña que el inmoderado u hombre no temperante razona conforme a la concupiscencia. La pasión comporta incluso que la razón conciba como bueno algo que no lo es en realidad. O que no sea capaz de aprehender el bien bajo unas circunstancias determinadas. La pasión debe someterse a la razón para que no engañe al hombre ni lo mueva al mal. Luego, la pasión adquiere una importancia mayor en la educación afectiva. Puede ser libremente suscitada para poner más satisfacción y empeño en el acto realizado. Por esto puede agravar la maldad del acto. La pasión, por todo ello, impide que la inteligencia capte lo que es bueno en una situación particular, como que no atienda al conocimiento que posee en sí de los preceptos morales en el instante mismo en que debe darle un cauce a la acción.

De otro lado, el vicio también desubica a la razón en su captación del bien. En tanto hábito malo, predispone a la práctica del mal. Connota que la voluntad quiera o ame el mal. Que ella tenga una inclinación firme y arraigada hacia el acto malo. Esto hace que la decisión por el mal sea estable, a diferencia

de la pasión. Como el vicio es una cualidad permanente o connatural, que predetermina a la voluntad desde dentro, quien peca movido por el vicio lo hace de forma persistente y no le resulta fácil arrepentirse. La pasión, como tiende a ser fugaz o pasajera, no produce un condicionamiento tan decisivo en la voluntad por el pecado. Apenas pase, puede volver el propósito de perseverar en la buena obra y venir también el dolor por el mal cometido. Pero, además, el vicio implica que el acto sea hecho con pleno conocimiento. De hecho, atenaza a la razón, tal como ocurre con la pasión. Pero la estabilidad del vicio hace que el juicio de la razón sea también anulado de una manera constante. El vicio agudiza en la razón la tendencia al mal. La razón queda predispuesta a la búsqueda del mal o el bien aparente, porque la voluntad posee una intención marcada por este. El vicio hace al hombre audaz para el mal.

Arendt no tematiza estas condiciones en su explicación de lo que atrajo a Eichmann hacia el *mal banal*. Pero sin duda que de alguna manera estuvieron en él como causas internas del mal que perpetró como encargado de la deportación de los judíos. Podría también afirmarse que la incapacidad para pensar y la superficialidad emanan de la pasión y del vicio. Para Arendt, aquellas características humanas provienen de la indecisión del hombre por no pensar o no atreverse a entrar dentro de sí, y mantener el diálogo que lo libera de la falsedad. Asimismo, están ancladas en el activismo del hombre que no le deja separarse del mundo de las apariencias para que venga a la *solitud* o distancia crítica donde se hace posible el pensamiento. Por otra parte, la alienación del hombre-masa coarta también el pensar. Este pensar arendtiano es una especie de examen de los acontecimientos que ponemos por obra u otros ponen en movimiento. Las especulaciones de santo Tomás están dirigidas a la razón práctica, y apuntan hacia las dificultades que el individuo encuentra a través de la ignorancia, la pasión y el vicio en sus razonamientos prácticos. La razón halla una suerte de obstáculos que desvirtúan su juicio práctico acerca de la acción que tendría o no que realizarse en las más diversas situaciones. Aunque se sitúan en orillas diferentes, Arendt y santo Tomás concuerdan en la tesis de que al hombre puede ocultársele el bien y acabar confundiendo lo malo con lo bueno.

7. Conclusión

El *mal banal* es una idea original de Arendt, no exenta todavía de polémicas y controversias. Ya en el mismo periodo en que Arendt la hizo pública estuvo envuelta en duros debates. Pero, a pesar de las dificultades, relecturas y refutaciones, se ha mantenido a lo largo del tiempo, y mantiene una vigencia actual. De hecho, el propósito de lo desarrollado hasta acá está en la línea de clarificar dicho concepto y articularlo con algunos planteamientos filosóficos de santo Tomás de Aquino. La *banalidad del mal* puede entenderse también como una conciencia errónea o deformada. En suma, este encuadre semántico del *mal banal* es lo que permite acudir a santo Tomás y sus indagaciones sobre la conciencia y la *sindéresis*. Los motivos que indujeron a Arendt a separarse de la concepción tradicional de la conciencia incidieron en su comprensión del pensar. Si bien es claro que la incapacidad de pensar ocasiona la *banalidad del mal*, también lo es que la conciencia y la razón directiva de la acción se ven afectadas en su adecuado funcionamiento por causa de la pasión y el vicio.

A su vez, el tratamiento que hace santo Tomás de la pasión y el vicio permiten ahondar en las causas primigenias de la incapacidad de pensar. El pensar ocurre como un hecho en el hombre y no puede ser de otra manera. Pero puede desvirtuarse en la medida en que la pasión y el vicio influyen en la conciencia y la razón. El hombre puede persistir en el mal cuando construye justificaciones racionales o argumentos coherentes que pueden afincarse en el ánimo como profundas convicciones falaces.



Referencias

Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.

----- (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.

----- (2010). *Eichmann en Jerusalén*. Madrid: DeBolsillo.

Adair-Totef, C. (2022). "Arendt on conscience". *Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione*, 4, 1-22.

Bernstein, R. (2005). *El mal radical: Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod.

Formosa, P. (2010). "Thinking, Conscience and Acting in Times of Crises". En A. Schaap, D. Celermajer y V. Karalis (Ed.), *Power, Judgement and Political Evil: In Conversation with Hannah Arendt*. New York: Routledge, 89-103.

Petherbridge, D. (2016). "Between Thinking and Action: Arendt on Conscience and Civil Disobedience". *Philosophy and Social Criticism*, 42(10), 971-981.

Tomás de Aquino (2001). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (2ª ed.). Pamplona: EUNSA.

----- (2015a). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (II/2). Pamplona: EUNSA.

----- (2015b). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: EUNSA.

_____ (2016). *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (II). Pamplona: EUNSA.

_____ (2018). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). 5 Tomos.

Susnik, M. (2018). "Arendt y santo Tomás: mal, ignorancia e irreflexión". *Sapientia*, 74(244), 53-111.

Vetlesen, J. A. (2001). "Hannah Arendt on Conscience and Evil". *Philosophy and Social Criticism*, 27(5), 1-33.

Villa, D. (2000). *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press.

_____ (2017). "Eichmann in Jerusalem: Conscience, Normality, and the 'Rule of Narrative'". En R. J. Golsan y S. Misemer (Ed.), *The Trial that Never Ends: Hannah Arendt's 'Eichmann in Jerusalem' in Retrospect*. University of Toronto Press, 43-66.



EPÍLOGO



Este libro ha abordado algunos de los temas más decisivos de la filosofía desde la óptica de Tomás de Aquino. En él se trató de la posibilidad real que tiene la razón de conocer la verdad. En efecto, el Aquinate considera como un dato evidente que el hombre puede aprehender la realidad y la verdad mediante su inteligencia. También acá se explicó lo que entiende santo Tomás por la enseñanza, en comparación y contraste con la pedagogía constructivista, que vuelve irrelevante el papel del maestro en la educación. La causalidad de la ciencia en el discípulo no puede obrarse más que por medio del actuar del maestro.

De la misma manera, en este texto se presentaron algunas reflexiones filosóficas acerca de la *innovación* a partir de la antropología y la ética del Aquinate. La innovación tiene una meta o finalidad clara: el desarrollo integral de las personas. A continuación, se situaron algunos planteos clave de la ética de santo Tomás. Efectivamente, la *ética tomista* constituye un principio sólido y certero para la vida del hombre. Finalmente, este libro se cierra con un intento de articular las especulaciones de Arendt sobre el *mal banal* con diversas aportaciones de santo Tomás sobre la conciencia y las causas internas del acto malo, atrocemente ejemplificado en el Holocausto nazi.

A todas luces, cabe esperar que este libro haya cumplido con su propósito, el de expresar con claridad algunos de los presupuestos de la filosofía del Aquinate, y la valía de esta a la hora de entender e interpretar problemas filosóficos actuales tan monstruosos. Sin embargo, este juicio sobre el libro corresponde sobre todo a los lectores, ojalá convertidos en coautores en virtud



de sus resonancias y aplicaciones. Sin duda, los temas expuestos no quedan aquí agotados. Pueden seguir siendo profundizados y complementados. Pero ya esta tarea puede encomendársele al lector. A través de la bibliografía sugerida por cada autor podrá ensanchar su mirada sobre los temas desarrollados en cada capítulo.

In Memoriam Semper, Thomas Aquinas, Doctor Humanitatis et Angelicus!!!



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
T U N J A



Res. MEN No. 03456 del 29 de enero de 2010
Vigencia por seis años