MIGUEL ACOSTA LÓPEZ

DIMENSIONES DEL CONOCIMIENTO AFECTIVO

UNA APROXIMACIÓN DESDE TOMÁS DE AQUINO

Cuadernos de Anuario Filosófico

ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS 5

INTRODUCCIÓN 7

PRELIMINARES 13

CAPÍTULO I: ASPECTO INTRASUBJETIVO DE CONOCIMIENTO AFECTIVO 17

1. Naturaleza y sujeto de los hábitos 17
2. Característica y distinción de los hábitos 22
3. Hábitos y connaturalidad 28
   a) El hábito de sabiduría 32
   b) La virtud de la prudencia 36

CAPITULO II: ASPECTO INTERSUBJETIVO DEL CONOCIMIENTO AFECTIVO 45

1. La dimensión ecológica 46
2. La dimensión social 55
   a) Características y propiedades de la amistad 56
   b) La connaturalidad y los efectos de la amistad 67
3. La dimensión religiosa 74
   a) El conocimiento natural de Dios 81
   b) La amistad con Dios 85
   c) La cuestión mística 92

TABLA DE ABREVIATURAS[1]

1SN	*In I Sententiarum*
2SN	*In II Sententiarum*
3SN	*In III Sententiarum*
4SN	*In IV Sententiarum*
QDV	*Qu. Disp. De Veritate*
QDP	*Qu. Disp. De Potentia*
QDM	*Qu. Disp. De Malo*
QDA	*Qu. Disp. De Anima*
SCG	*Summa Contra Gentes*
ST1	*Summa Theol. Prima Pars*
ST2	*Summa Theol. Prima Secundae*
ST3	*Summa Theol. Secunda Secundae*
ST4	*Summa Theol. Tertia Pars*
CBT	*In Boethii De Trinitate*
CDN	*In Dionysii De Divinis Nominibus*
CPY	*In Libros Physicorum*
CRO	*Super Ad Romanos*
CTC	*Sententia Libri Ethicorum*
RHE	*Super Ad Hebraeos*
RPL	*Super Ad Philipenses*

[1] Las obras de Tomás de Aquino están citadas según el *Index Thomisticus*.

INTRODUCCIÓN

El conocimiento afectivo es un tipo de conocimiento superior al racional-discursivo[1] porque tiene una especial relación con el hábito de la sabiduría. Es el resultado del modo de conocer humano en toda su integridad, no solamente bajo la consideración de la facultad de la inteligencia, sino de la unidad de todo su ser. Por eso se dice que no es la inteligencia la que conoce, sino el hombre mediante su inteligencia. Además, el conocimiento humano no es algo frío y "desnudo", despojado de todo influjo volitivo o pasional. Todos nuestros actos están impregnados de aprehensiones y tendencias, afectos y conocimiento; por este motivo nuestro encuentro con la realidad es mucho más rico de lo que a veces se piensa. Las potencias volitivas y racionales no son las únicas que tienen importancia en la operación espiritual, también entran en juego las potencias afectivas.

Probablemente una de las conclusiones más importantes de la filosofía del siglo XX, manifestada por algunos filósofos de modo patético –hasta en forma de denuncia–, sea el rechazo de la razón como único y soberano medio de alcanzar el progreso continuo e ilimitado. Este siglo ha superado intelectual y existencialmente la característica más central de la modernidad: la absolutización de la razón. Sin embargo, eso no quita que hayamos dejado de recibir sus influencias, ni mucho menos. En mayor o menor medida tenemos ramalazos de racionalismo, a veces sin darnos cuenta. Es necesario que la filosofía posea las características del saber estricto, riguroso y racional; pero no racionalista. El racionalismo es una deformación filosófica que reduce la verdadera capacidad gnoseológica humana. En realidad, la filosofía cabalga entre dos extremos, el racionalismo y el fideísmo; pero dejar de cabalgar sería caer en el escepticismo, es decir, dejar de hacer filosofía. Por tanto, hay que arriesgarse.

---

[1] También se llama "conocimiento por connaturalidad". He preferido el primer nombre debido a que resalta el aspecto afectivo en el conocimiento, que es la tesis fundamental del trabajo.

Con esta investigación intento fijar la atención en un tema que me parece es una clave interesante para el análisis de nuestra coyuntura filosófica actual. El diagnóstico, muchas veces pesimista, que arrojan los balances de fin de siglo y fin de milenio, predispone negativamente hacia el futuro próximo. La visión disgregada y descompuesta del hombre contemporáneo, cuya actitud denota "estar de vuelta" de todo, reclama nuevamente ser recompuesta e integrada[2]. Al mantener esta "conversación" con Tomás de Aquino y sus comentadores, he advertido perspectivas muy sugerentes para un encuentro original del hombre con el mundo en el que se halla inmerso. El conocimiento afectivo o por connaturalidad propone una visión del hombre como ser compuesto e integrado.

Es preciso señalar de entrada que este Cuaderno forma parte de un trabajo de investigación más amplio que lleva por título *El conocimiento afectivo. Una aproximación integral a la realidad a partir de Tomás de Aquino*, cuyo principal objetivo ha sido ordenar sistemáticamente el numeroso material disperso en artículos de revistas especializadas y compendiarlo junto con los aportes de quienes han escrito libros o ensayos sobre este peculiar enfoque gnoseológico. Por razones de espacio no es posible presentarlo en su totalidad; por este motivo algunas afirmaciones pueden aparecer sin el sustento apropiado que merecerían tener, sobre todo en su aspecto metódico (cognoscitivo) y temático. De todas formas, la bibliografía citada a lo largo del trabajo remite a los principales filósofos que han investigado sobre el conocimiento por connaturalidad.

Una segunda advertencia importante estriba en señalar que Tomás de Aquino no ha dejado elaborada, de manera explícita, una doctrina neta sobre el conocimiento por connaturalidad. Así como muchos otros planteamientos filosóficos de este autor, sus afirmaciones se hallan implícitas y dispersas en su ingente obra. Tampoco los conocedores de Tomás de Aquino ignoran que esta dispersión no afecta a la unidad y coherencia de su pensamiento, características muy llamativas a lo largo de su prolífica labor intelectual. El conocimiento por connaturalidad es

---

[2] El novelista norteamericano Walker Percy, en una conferencia realizada en mayo de 1989 con el título *The Divided Creature*, ha hecho una aguda crítica a las limitaciones del pensamiento moderno basadas en las principales tesis epistemológicas de Descartes, Darwin y Freud. Cfr. Percy, W., "The Divided Creature", en *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 3, 1135-1157, trad. esp. de María José Baños y Eduardo Lostao.

mencionado[3] más bien bajo su aspecto teológico que filosófico. Como hace referencias y suposiciones sobre el mismo, han surgido algunas argumentaciones elaboradas por comentadores como Maritain, Gilson, Roland-Gosselin, Simonin, Noble, entre otros. En este sentido, he intentado diferenciar aquellas conclusiones que no pertenecen a Tomás de Aquino para no afirmar cosas que realmente él no dijo, y he intentado, además, precisar el alcance de sus principios para evitar caer en extrapolaciones inadecuadas. En esto debo especial gratitud a los doctores Juan Fernando Sellés y José Ignacio Murillo, profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, quienes han participado en su revisión.

Este estudio se centra en el alcance del conocimiento afectivo y a la manera como se relaciona con los diversos ámbitos de la realidad. Se resume en el título *Dimensiones del conocimiento afectivo*. Parece oportuno explicar brevemente este tipo de aproximación cognoscitiva antes de entrar propiamente en tema.

Si se tiene en cuenta el conocer de la inteligencia, no se debe olvidar que en este conocimiento influyen además otros actos y hábitos que corresponden a diferentes potencias operativas. El tipo de conocimiento más estudiado por la gnoseología tomista es el denominado "discursivo-especulativo", que se opera según la razón. Pero, además de este tipo de conocimiento, Tomás de Aquino habla explícitamente de otro tipo de conocimiento distinto y que se funda principalmente en el *intelecto*[4].

---

[3] "Esa rectitud puede ser de dos maneras: conforme a uso perfecto de razón o por cierta connaturalidad con aquello de que ya se ha de juzgar; como, respecto de la castidad, rectamente juzga con inquisición de la razón quien ha aprendido la ciencia moral, y por cierta connaturalidad con ella el que posee su hábito. Así, pues, tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón, pertenece a la sabiduría virtud intelectual; mas poseerlo por connaturalidad con ellas, a la sabiduría don del Espíritu Santo. Y así dice Dionisio que Hieroteo es perfecto en lo divino, 'no aprendiéndolo, sino también experimentándolo'. Este compenetrarse, o connaturalidad, con las cosas divinas se realiza por la caridad, que nos une con Dios...". ST3 qu45 ar2 co.

[4] Pensar es un modo no sensible de conocer. Aristóteles utiliza dos términos en relación al modo de conocer, *diánoia* (□□□□□□□□) y *nous* (□□□□□); ambos se derivan del acto como *enérgeia* (□□□□□□□□□□), y a lo que tienden es a alcanzar la percepción de los objetos y sus relaciones, y poder expresarlo mediante un *logos* (□□□□□□). La *diánoia* es un tipo de conocimiento demostrativo y discursivo, depende de los primeros principios que residen en el *nous*. Estos términos griegos pasaron al pensamiento medieval y las funciones de la *diánoia* han sido denominadas como *ratio*, y las del *nous*, *intellectus*. La razón (*ratio*) inicia su función a partir de una primera y simple captación de la verdad que le presenta el intelecto (*intellectus*). A partir de allí, se sigue un proceso discursivo donde

Este tipo de conocimiento se denomina de diversas maneras, sobre todo se lo conoce como conocimiento afectivo o por connaturalidad. Para Tomás de Aquino, la connaturalidad significa la adecuación o correspondencia que hay entre dos naturalezas: la del sujeto y la del objeto que se encuentra con él –que puede ser otro sujeto–. Esta adecuación ontológica es afectiva y se funda en el amor, porque el amor es unitivo, y hace referencia al bien. El amor no solamente es una pasión sensible, sino también un afecto espiritual que tiene una especial relación con la voluntad, cuyo objeto propio es el bien. De esta manera, el término "conocimiento afectivo" hace referencia a una triple dinámica: intelectual, volitiva y afectiva.

El conocimiento afectivo es una forma de aprehensión de la realidad de manera experimental, intuitiva e impregnada de datos afectivos, que precede y acompaña a los actos de la razón y a los actos de la voluntad[5]. Es resultado del ejercicio mismo de la vida espiritual del hombre unificada de manera integral. Por eso se puede decir que el conocimiento afectivo representa una síntesis del conocimiento y del amor, afirmando la realidad de un único dinamismo *simple*, aunque con múltiples *mani-*

---

intervienen los sentidos internos y externos. Sobre el estudio del *nous* y la *diánoia*, como intelecto y razón respectivamente, cfr. Cruz Cruz, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, 1998. Sobre la *enérgeia* aristotélica, cfr. Yepes Stork, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993. También Marín Sola confronta estas dos maneras de conocer; por un lado se encuentran los enunciados discursivos: a) *per usus rationis*; b) *per rationis inquisitionem*; c) *per modum cognitionis*; d) *cognitio speculativa*; e) *per studium et doctrinam*; f) *per modum rationis*; g) *per viam intellectus*; h) *secundum humanum modum*; i) *ex iudicio rationis*; j) *scientia discursiva vel ratiocinativa*. Y por otro lado, con nombres variados se designa a la segunda vía de conocimiento como: a) *per connaturalitatem*; b) *per modum inclinationis*; c) *cognitio affectiva*; d) *notitia experimentalis*; e) *per affinitatem ad divina*; f) *per modum naturae*; g) *per viam voluntatis*; h) *per contactum*; i) *per unionem ad Deum*; j) *per amorem*; k) *ex intimo sui*; l) *per deiformem contemplationem*; ll) *ad modum primorum principiorum*; m) *sine discursu*; n) *ex instinctu divino*; ñ) *cognitio absoluta et simplex*; o) *quasi ex habitu*. Cfr. Marín-Sola, F., *La evolución homogénea del dogma católico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, 403-404.

[5] Algunas características de este tipo de conocimiento se pueden encontrar en: CTC lb7 lc13 n14; ST1 qu81 ar2 co; ST1 qu87 ar4; ST3 qu24 ar11 co; 2SN ds25 qu1 ar2 co; QDV qu24 ar4 ra11; 3SN ds23 qu3 ar3b ra2; 3SN ds34 qu1 ar2 co; 3SN ds34 qu1 ar2 co; 3SN ds35 qu2 ar1c co; CBT ps2 qu3 ar1 ra4; QDV qu26 ar3 ra18; ST1 qu1 ar6 ra3; ST1 qu1 ar6 ra3; RPL cp1 lc2; ST1 qu43 ar5 ra2; ST3 qu18 ar14 co; ST3 qu24 ar1 ra2; ST3 qu97 ar2 ra2; ST3 qu24 ar11 co; CRO cp12 lc1 ln275; RHE cp5 lc2 ln286; ST3 qu9 ar1 ra1; 3SN ds35 qu2 ar1 co; ST4 qu55 ar1 co; 3SN ds35 qu2 ar1. co; CDN cp2 lc4 ln312; ST3 qu45 ar3 ra1.

festaciones. La órbita en la que se mueve es la cúspide del conocimiento humano, allí donde impera la sabiduría. Cuando se dice "conocimiento afectivo", lo que se está indicando es la influencia de los afectos en el conocimiento, no que exista una potencia afectiva que tenga funciones cognoscitivas[6].

Mediante la connaturalidad pueden producirse en el hombre algunos efectos como el de los "hábitos", que por actuar dentro del sujeto han sido situados en una "dimensión intrasubjetiva"; se estudia en el capítulo uno. Por otro lado, también se verifican otros fenómenos que relacionan al hombre con los demás seres de su entorno; ésta sería la "dimensión intersubjetiva". En esta dimensión el hombre se relaciona de tres maneras conforme a su orden ontológico en el cosmos: con los seres inferiores (minerales, vegetales y animales) en el ámbito *ecológico*, con sus iguales, los demás hombres, en el ámbito *social*, y con los seres superiores a él (los ángeles y Dios) en el ámbito *religioso*. En el capítulo dos se presentan las condiciones de posibilidad de cada ámbito y sus posibles alcances.

En este trabajo se traza un mapa global con las regiones a las que se puede acceder mediante el conocimiento afectivo. Se trata de una "exploración", en la que se sigue un hilo central y conductor, pero al mismo tiempo se abren puertas colaterales que invitan a ingresar con mayor detenimiento en temas susceptibles de profundizaciones. En modo alguno se pretende agotar cualquiera de los temas tratados; se los plantea bajo la óptica de esta teoría gnoseológica a modo de introducción para seguir investigando.

Finalmente, deseo expresar mi gratitud a la Universidad Católica de Asunción, a la Universidad Austral de Buenos Aires, y muy especialmente a la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) que me han facilitado la ayuda económica necesaria para realizar estas investigaciones en la Universidad de Navarra, institución a la que estoy verdaderamente reconocido. Asimismo, no puedo dejar de mencionar la inestimable colaboración del Dr. Jaime Nubiola –sin cuyo apoyo no

---

6 Cabe recordar el principio que dice: "Natura non facit per duo quod per unum potest facere". ST2 qu51 ar1 ag2.

habría podido iniciar mis estudios de postgrado– y la del Dr. Ángel Luis González, director de esta investigación.

PRELIMINARES

El hombre es afectivo por naturaleza y su relación con los demás seres es siempre afectiva. Es "tendencial" porque tiene potencias apetitivas, sale al encuentro de lo que le apetece y busca. Tiende hacia un bien de manera consciente y/o inconsciente, se comunica con la realidad y por eso actúa de manera "dialógica", con un mensaje de ida y vuelta. Tal vez decir esto, que los afectos son el resultado de la "comunicación" del hombre con el entorno, con la realidad, con los demás entes, sea la clave más propicia para indicar el flujo dinámico en que se producen los fenómenos afectivos.

Es lugar común admitir que los afectos son "respuestas" del hombre a estímulos recibidos en distintas circunstancias, sin adjudicárselas a ninguna facultad concreta, sino al hombre en su totalidad[1]. Por eso no se dice, por ejemplo, que "mis ojos tengan ira", sino que "yo" tengo ira. En todo caso, lo manifiesto en los ojos o en la mirada. Esta idea de la afectividad como respuesta es válida al ser considerada desde el punto de vista de la pasión (*passio*), tal como nos ha llegado desde la antigüedad[2]. Sin embargo, al contar con este único punto de vista, se corre el riesgo de presentar la afectividad humana bajo un cariz excesivamente

---

[1] Esta afirmación no pretende ser absoluta; también hay otros pensadores que han dado interpretaciones diferentes al respecto. Dice Juan Cruz Cruz: "(...) no pocas veces los actos inmediatos o intuitivos del conocimiento han sido asignados a facultades sentimentales o volitivas, es decir, extraintelectuales. Se ha considerado en estos casos –como lo hicieran Bergson y Scheler– que el ámbito intelectual se agota en el discurso racional o científico, de suerte que los contenidos de ese otro círculo espiritual en el cual se agita el metafísico, el poeta, el músico o el inventor es alcanzado por la corriente espiritual de la emoción o de la voluntad". Cruz Cruz, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, 1998, 137. El mismo autor explica la noción de afecto como respuesta en su obra *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Nº 31, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, 5.

[2] Para un recorrido histórico sobre el tema, cfr. Ubeda Purkiss, M., "Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones", en *La Ciencia Tomista*, (1953) I, 433-487 y (1954) II, 35-68.

pasivo, lo que ocultaría el importante aspecto dinámico que tiene. En efecto, es obvio que muchas veces los afectos estimulan a la voluntad para que el hombre actúe, de ahí el término "emoción" (del latín *e-movere*). Su dinámica tendría una acción "centrífuga" por su aspecto tendencial que va desde el alma a las cosas; en oposición a la actividad cognoscitiva que sería más de índole "centrípeta", por el movimiento de las cosas hacia el alma. Es engañoso, pues, tratar de circunscribirla bajo un mero aspecto pasivo.

Cuando los afectos interactúan con las potencias superiores, se producen una serie de efectos en el sujeto. En concreto, cuando los afectos entran en contacto con el entendimiento, les provee de datos que dan por resultado una peculiar manera de conocer –tal como ya se ha comentado en la *Introducción*– llamada conocimiento afectivo o por connaturalidad. Éste, a su vez, produce en el sujeto unos efectos en el compuesto humano de un modo pleno. Estos efectos son esencialmente dinámicos e intervienen en "toda" la persona, algunos de los cuales se estudiarán en esta investigación.

Como el conocimiento es algo personal, que ocurre en un sujeto, los efectos del conocimiento afectivo tendrán un primer ámbito de repercusión en el mismo sujeto (en este trabajo se llamará aspecto "intrasubjetivo", por su sentido autorreferencial). También produce efectos que repercuten en otros seres, y así aparece un segundo ámbito de estudio, un ámbito que se llamará "intersubjetivo" (por su relación con una pluralidad de sujetos).

En el ámbito intrasubjetivo, el conocimiento afectivo ayuda a la formación de hábitos y virtudes y tiene una especial referencia a la llamada *inteligencia práctica*. En el ámbito intersubjetivo, se establecen ciertas formas de unión y comunicación con otros seres de la realidad, ya sea de orden inferior, igual o superior. Así, en el orden inferior aparece la dimensión que se denominará "ecológica". En el orden medio, que es de carácter conmutativo, surge la dimensión "social". Y en el orden superior que se refiere a las relaciones con Dios, aparece la dimensión "religiosa". Parece apropiado hablar de estas dimensiones ya que son compatibles tanto en su aspecto gnoseológico –puede establecerse esta conexión de tres órdenes sin violentar los principios de la teoría del conocimiento aristotélico-tomista–, como así también por el lado afectivo, ya que se relaciona con el amor, que el Aquinate también lo sitúa en niveles o grados ontológicos: el amor natural –en relación con la naturaleza a modo de apetito natural–, el amor sensitivo –en rela-

ción a los animales– y el amor intelectivo-volitivo –que hace referencia a los seres espirituales[3]–.

De esta manera, se pueden estudiar algunos efectos del conocimiento por connaturalidad en esos tres órdenes: natural, sensitivo y espiritual (racional-volitivo), siguiendo los grados jerárquicos de la naturaleza.

Finalmente, para que no haya confusiones en el sentido de los términos sujeto-objeto, subjetivo u objetivo, quizás sea propicio aclararlos bajo su aspecto "opuesto". Lo explica muy bien Llano al comentar el concepto de virtud en MacIntyre: "Hablar de 'virtud' sólo tiene auténtico sentido en el contexto de una concepción de la razón práctica que supera la dialéctica sujeto-objeto consagrada por la ética racionalista. Para el racionalismo terminal de este siglo, la objetividad está compuesta por hechos exteriores y mostrencos, mientras que la subjetividad es una especie de cápsula vacía y autorreferencial. Se divide así la entera realidad en dos territorios incomunicados. Lo fáctico es el campo de la evidencia científica, accesible a todos los que dominen el método correspondiente; se trata de un reino neutral, avalorativo, dominado por un férreo determinismo. En cambio, lo subjetivo es irracional, irremediablemente individual, en donde no cabe la evidencia sino sólo las preferencias arbitrarias de cada uno"[4]. No se trata, pues, de este tipo de sujeto, ni este tipo de objeto; sino exactamente de lo contrario a lo que ha sido descrito. Aquí se habla en un sentido referencial (hacia adentro y hacia afuera), del hombre como cognoscente (un sujeto) y de las cosas que conoce (los objetos) que, como ya se ha indicado, a veces podrán ser también otros sujetos.

---

[3] Tomás de Aquino recoge estos tres tipos de amores de los cinco que comenta el Pseudo Dionisio Areopagita; se queda con tres a fin de que correspondan con cada uno de los apetitos que hay en el hombre: "distinguit, primo, quinque amores: quorum primus est amor divinus; secundus amor angelicus; tertius amor intellectualis, quo scilicet homines amant secundum intellectivam partem; quartus est amor animalis qui pertinet ad sensitivam partem sive in hominibus sive in animalibus; quintus est naturalis qui pertinet ad appetitum naturalem, sive in animalibus quantum ad nutritivam partem sive in plantis sive etiam in rebus inanimatis". CDN cp4 lc12.

[4] Llano, A., "El valor de la verdad como perfección del hombre", conferencia en la Universidad de Navarra, 24-08-1999, Texto mecanografiado.

I

ASPECTO INTRASUBJETIVO DEL CONOCIMIENTO AFECTIVO

En los textos de Tomás de Aquino se puede observar que el ámbito afectivo de un hombre no se limita al aspecto "pasional-sensible", sino que además hay otro tipo de afectividad a nivel espiritual[1]. La relación afectiva de un sujeto con otros tiene distintos órdenes según la jerarquía ontológica de los mismos. Pero además, esta afectividad que actúa en un sujeto puede adquirir en él la forma de hábito. Cuando lo consigue tiene un gran influjo en el modo de conocer de dicho sujeto. El alcance de estos hábitos afectivos inciden, por ejemplo, en el modo de elaborar ciertos juicios prácticos, ya que proporcionan un verdadero conocimiento que van más allá de ser meros "preconceptos" o juicios afectivos sin base en la realidad[2].

En primer lugar se analizarán los hábitos afectivos que operan en el sujeto humano como principios intrínsecos que intervienen en el acto de conocer.

1. Naturaleza y sujeto de los hábitos

La interpretación que se hará de los hábitos es la que expone Tomás de Aquino de manera extensa en la *Suma Teológica*[3]. Se ha elegido esta

---

[1] Este tema del amor sensible y el amor espiritual, ha sido recientemente abordado por Juan Cruz Cruz en: *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1999.

[2] Cfr. Gaspar, P., "O conhecimento afectivo em S. Tomás (I)", en *Revista Portuguesa de Filosofía*, 16 (1960), 435. Se verá más claramente al hablar de la virtud de la prudencia.

[3] Cfr. ST2 qu49-54 (hábitos en general), ST2 qu55-89 (hábitos en especial). En estos hábitos en especial se incluyen algunos de índole sobrenatural.

fuente por ser un escrito de su madurez, y por situarse en el contexto más apropiado para abordar el tema de la connaturalidad.

Esta exposición comenzará presentando la naturaleza de los hábitos y su sujeto, luego su articulación con las facultades superiores y finalmente algunas distinciones de los hábitos en general. Durante la misma se irá haciendo hincapié en los elementos relacionados con el conocimiento afectivo. Más adelante se estudiará la relación con la connaturalidad.

Una persona no podría vivir sin hábitos. Algunos hábitos se adquieren casi sin darse cuenta, de una manera natural. Otros se consiguen voluntariamente, es decir, adrede. Tomás de Aquino dice que el término hábito (*habitus*) ha sido tomado de *habere* (haber)[4]. Este "haber" puede referirse a tener algo o en cuanto a cómo se encuentra el objeto respecto a sí mismo o a otro[5]. El primer modo hace referencia a la cosa poseída y el segundo al modo de encontrarse el sujeto. Se trata, pues, de una cualidad. A su vez, la cualidad puede ser de varias especies: 1) el modo del sujeto en orden a su naturaleza (hábito y disposición), 2) el modo de la acción (cómo se hace algo), 3) el modo de la pasión (cómo se recibe algo) y 4) el modo según la cantidad (forma y figura). Interesará, sobre todo, el primer modo de cualidad.

Siguiendo a Aristóteles[6] se admite que un hábito es una cualidad estable que inclina al hombre a cierta disposición[7] buena o mala –se puede observar la presencia del juicio moral inherente a todo acto libre– que se adquiere voluntariamente[8]. Ahora bien, el hábito como cualidad es un acto, y por ello puede ser principio de operación aunque esté en potencia de la operación misma. El Aquinate advierte que, esencialmente, el hábito no se refiere a la potencia –la potencia es otro principio intrínseco de operación–, sino a la naturaleza[9]. Al decir "disposición estable" no se pretende dar un acento pasivo al hábito, sino enfatizar la dificultad de que se vuelva repentinamente a un tipo de acción de sentido contrario a la que venía desarrollando, es decir, si una persona está habituada a

---

4 Cfr. ST2 qu49 ar1 co.

5 Cfr. Murillo, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998, 44-46.

6 Cfr. *Categorías* (Bk 9 a3-a10).

7 Cfr. ST2 qu49 ar1 co; ST2 qu49 ar2 co; ST2 qu49 ar4 co.

8 Cfr. ST2 qu49 ar3 sc.

9 Cfr. ST2 qu49 ar3 ra1.

hacer el bien, le será más fácil realizarlo y le costará más obrar el mal –situando de modo gráfico el bien en un extremo y el mal en otro de sentido contrario–. Tampoco se pretende negar la capacidad de crecimiento de los hábitos en el sujeto[10]; todo lo contrario: un hábito puede ser incrementado.

Cabe entender los hábitos como perfecciones de algunos tipos de seres. Solamente hay hábitos en los seres compuestos de potencia y acto; no puede haber hábitos en seres simples como Dios. Las potencias que son susceptibles de los hábitos podrán ser determinadas de distintos modos e incluso por diversos objetos, y esos mismos objetos podrán disponerse de diversos modos, deberán ser pluridireccionales, no unidireccionales. Si no hubiera esta diversidad, si la potencia solamente pudiera determinarse de una forma, no harían falta otras cualidades que actúen sobre aquélla para disponerla de diversos modos. Los ejemplos de hábitos a los que alude el Aquinate en este sentido son la salud y la belleza. Así, puede haber hábitos que en relación a la salud actúen para bien o para mal; pero no puede darse que un mismo hábito se incline hacia dos sentidos opuestos, en este caso se debería hablar de varios hábitos. "Si la forma es tal que permite obrar de distintas maneras, es necesario que se disponga para sus operaciones por medio de los hábitos, como ocurre con el alma"[11]. Concluyendo, toda potencia, indiferente para obrar de diversos modos, precisa de hábitos que la dispongan rectamente hacia su acto.

En los animales no hay hábitos propiamente dichos, pero sí hay disposiciones como la belleza y la salud en orden a la naturaleza. De todos modos, cuando el hombre con su razón las somete a ciertos modos de obrar, las potencias animales pueden perfeccionarse de una cierta manera. Estos hábitos son impropios porque carecen de una condición esencial, la voluntariedad. "Vemos cómo las bestias más feroces por miedo al dolor se abstienen de los placeres más vehementes; y cuando esto se hace costumbre en ellas, se las llama domesticadas y mansas"[12]. Es posible encontrar aquí una disposición en los animales para conducir sus instintos y conformarlos a una nueva regla de conducta modificada por el mismo instinto pero mediante un agente externo y racional. De

---

10 Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtud II*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Nº 66, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 6-7.

11 ST2 qu49 ar4 ra1.

12 San Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 1, 36.

todo esto se puede deducir que en la vida sensitiva hace falta una relativa disposición en el obrar, ya sea voluntaria o involuntaria, pues en caso contrario el viviente debería estar creando continuamente modos de conducta.

¿Cómo se repiten los actos en los que intervienen los hábitos? Para obrar de una determinada manera –de igual forma que en casos similares anteriores–, se requiere la participación de una serie de sentidos internos, sobre todo de la *memoria* que ponga en relación una serie de acontecimientos externos con el mismo sujeto. Este sujeto reacciona a dichos acontecimientos de modo "pre-visto", como por reacción, siguiendo un comportamiento casi automático que al principio ha sido consciente pero que puede volverse casi totalmente inconsciente[13]. Por ejemplo, cuando uno empieza a conducir debe "atender" la simultaneidad de movimientos entre el pedal del embrague y la palanca de cambios, el freno y el acelerador, la velocidad del vehículo, su situación en la carretera, y otras cosas más; esto resulta difícil y complejo, y al principio se obra con torpeza y lentitud. Pero, poco a poco, uno va acostumbrándose y consigue manejar con cierto automatismo y destreza sin necesidad de una concentración exclusiva como al principio.

¿Dónde se sitúan los hábitos? El sujeto del hábito es la potencia; por tanto no dice orden a la naturaleza, sino a la operación. Por un lado es posterior a la potencia porque actúa sobre ella, pero por otro es anterior a ella porque tiene razón de "completitud" ya que la perfecciona. Por este motivo hay autores que enfatizan su carácter de acto, sobre todo cuando se trata de los hábitos intelectuales[14]. No se pueden situar los hábitos en el cuerpo, debido a que sus facultades actúan siguiendo su forma natural, sus propios principios operativos unidireccionales; en cambio, el alma puede actuar sobre el cuerpo y sobre las potencias sensitivas, en especial donde intervenga la razón.

---

[13] En esto se apoyan los conductistas para la educación basada en los procesos estímulo-respuesta. Aquí se debe suponer no solamente la respuesta natural instintiva, sino también la disposición que se genera por la reiteración de los mismos actos. El gran obstáculo que deben salvar los conductistas es que en los animales este proceso es más controlable por ausencia de libre arbitrio, pero aún así sigue siendo una teoría compleja porque hay conductas instintivas que pueden emerger sobre las disposiciones conseguidas con el amaestramiento; por eso en algunos casos quienes consiguen domesticar tigres como "mascotas" luego de varios años, pueden ser atacados por éstos de forma repentina. La prensa recientemente ha dado a conocer casos de ataques de perros de raza "Rottweiler" que han destrozado a criaturas que antes jugaban inofensivamente con ellos.

[14] Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtud II*, 43 y ss.

De esta manera, puede haber hábitos en las potencias sensitivo-apetitivas –Aristóteles recuerda que el conocimiento de las facultades racionales depende en sus percepciones de las potencias sensitivas, por eso es más propio que haya hábitos en ellas[15]–, y también puede haber hábitos en las potencias sensitivo-cognoscitivas –es así como se perfeccionan la memoria, la imaginación y la cogitativa, como también lo sostiene Aristóteles[16]–.

Ahora bien, si la intelección no es común al compuesto, sino que pertenece a la inteligencia, y los hábitos actúan según la operación del hombre que es propia del compuesto, ¿cuál es el sujeto de los hábitos intelectuales? El Aquinate resuelve la dificultad explicando que el hábito es una disposición de la potencia como principio de operación, no del objeto; por tanto, el sujeto se refiere a la potencia y se dice común a cuerpo y alma por la dependencia de la imaginación sensible. Por eso dice que los hábitos intelectuales tienen por sujeto al entendimiento posible[17]. Vuelve a resaltar que la cooperación de las potencias aprehensivas interiores determina una correcta intelección, debido a que están muy ligadas a las disposiciones orgánicas. Con todo esto se resalta la mutua influencia de las potencias, y aunque se esté analizando el soporte de los hábitos de manera tan disgregada, según las facultades, el Aquinate vuelve a remarcar la unidad con los demás elementos del compuesto humano.

Hasta ahora se ha visto que el sujeto de los hábitos puede darse tanto en el apetito sensible como en la inteligencia; falta considerar la voluntad. "La voluntad por su propia naturaleza se inclina al bien racional. Pero sucede con frecuencia que este bien se diversifica de muchas maneras; por ello, es necesario que para que la voluntad pueda determinarse hacia algún bien racional concreto, esté inclinada por algún hábito, con el que pueda operar con prontitud"[18].

En relación al conocimiento, que es lo que interesa destacar ahora, se puede concluir diciendo que, debido a la indeterminación propia de

---

15 Cfr. *De Anima* lb3 cp11 (Bk 434a 12).

16 Cfr. *De la memoria y el recuerdo* cp2 (Bk 452a 28).

17 Cfr. ST2 qu50 ar4 ra1.

18 "Voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio". ST2 qu50 ar5 ra3.

las potencias intelectuales –como la materia prima respecto de las formas sensibles–, para realizar todo acto intelectual se requiere la presencia de los hábitos.

2. Característica y distinción de los hábitos

Tomás de Aquino dice que la repetición de actos llega a generar en la potencia pasiva una cualidad denominada hábito. Así como el hábito en las potencias apetitivas causan las virtudes morales, según sean movidas por la razón, así también los hábitos de la ciencia son causados en el intelecto, conforme son movidos por los primeros principios[19].

Esto lleva a otra conclusión: el acto que precede a un hábito proviene de un principio más perfecto que el hábito engendrado; de esta forma la razón es un principio más perfecto que los hábitos morales que se engendran en las potencias apetitivas, y el entendimiento de los primeros principios es más perfecto que la ciencia de las conclusiones –la razón–. No se debe perder de vista que en el Aquinate siempre está presente un orden jerárquico[20].

Los hábitos son susceptibles de aumento o disminución. Esto ocurre siempre por influjo de un agente. El agente no le imprime ninguna forma nueva, sino que dispone al sujeto para participar de un modo más perfecto con esa forma que tenía, o que la extienda a más partes del sujeto. Como lo que es cálido puede ir calentándose más y calentar todo el cuerpo o enfriarse y enfriar todo el cuerpo. En este sentido, Aristóteles advierte un principio importante en la *Ética a Nicómaco*: los actos semejantes engendran hábitos semejantes. En el fondo está indicando que una misma causa no puede producir dos efectos contrarios. Pero algunos actos que proceden del mismo hábito pueden, en lugar de aumentarlos, disminuirlos. Por ejemplo, los hábitos que tienen un sustento en las potencias orgánicas no pueden crecer irrestrictamente. "Se puede afinar la vista para ver más, captar más detalles. Sin eso la filatelia, la numismática, los relojeros, etc., no podrían desempeñar bien su cometido. Pero no se puede afinar irrestrictamente la vista, porque ésta cuenta con el límite del soporte orgánico, el ojo; porque para poder ver se sirve

---

19 Cfr. ST2 qu51 ar2 co.

20 Cfr. ST1 qu77 ar7 co, ra1, ra3.

de él. Si se intenta forzarlo cada vez más, seguramente se consiga lo contrario de lo que se persigue: una miopía"[21].

Los hábitos que tienen por sujeto las potencias incorruptibles, como la voluntad o el entendimiento, no pueden destruirse sino de manera indirecta, por su relación con las potencias sensitivas. Los hábitos causados inmediatamente por el intelecto agente son incorruptibles directa e indirectamente, como son los primeros principios del orden especulativo y del orden práctico. El Aquinate dice que ningún olvido ni error puede aniquilarlos[22]. Sin embargo, en el entendimiento posible, el hábito de la ciencia que es causado por la razón discursiva, sí puede corromperse por el error. El juicio contrario de la razón puede incluso destruir hábitos de las facultades apetitivas racionales, ya que desvía los movimientos afectivos por ignorancia, pasión o elección. Los hábitos disminuyen o desaparecen por una acción de forma contraria o por la cesación de un acto. Si uno no hace uso de un hábito bueno para moderar las pasiones y operaciones, entonces la inclinación del apetito sensitivo y el influjo de otras causas exteriores son agentes que pueden contrariar los hábitos buenos y disminuirlos o hacerlos desaparecer[23]. Algo similar ocurre con los hábitos intelectuales que disponen al hombre a juzgar rectamente de las cosas sensibles; si se suspende su uso, "surgen imaginaciones extrañas que conducen a sus contrarios"[24] y si no se las reprime, esas desviaciones llevan a juzgar con menor rectitud e incluso a establecer juicios contrarios.

Por otro lado, hay que añadir que así como para el aumento y la disminución de los hábitos, de ordinario, se precisa la repetición de varios actos –como el fuego que va quemando poco a poco el combustible, no lo consume de una sola vez–, puede haber situaciones en las que un solo acto de mucha intensidad genere un hábito. Esto ocurre con los hábitos intelectuales impresos por el intelecto agente. "Es tesis clási-

---

21 Sellés, J. F., *Hábitos y virtud II*, 23.

22 Cfr. ST2 qu53 ar1 co.

23 Todo esto lo estudia Tomás de Aquino con mayor profundidad en el tratado de las virtudes y los vicios (ST2 qu55-89).

24 "Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneae, et quandoque ad contrarium ducentes, ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus, quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus". ST2 qu53 ar3 co.

ca, propia de Tomás de Aquino, que los hábitos intelectuales (que son de diversos tipos: unos *teóricos* y otros *prácticos*) se fraguan, al menos algunos de ellos (*los teóricos*), con *un solo acto*. Se forman cuando se conoce una cosa que no tiene vuelta de hoja, cuando se topa con la *evidencia*"[25]. Todo esto sigue al concepto de hábito como "perfección intrínseca, de índole inmaterial, ínsita en las potencias humanas susceptibles de un crecimiento irrestricto"[26].

Los hábitos son perfecciones que disponen al sujeto principalmente de tres formas: para recibir y conservar la naturaleza, para la operación y para que cumpla el fin de la naturaleza. Es patente, por tanto, que un mismo sujeto puede tener varios hábitos porque para realizar estas cosas entran en juego numerosas potencias pasivas. Pero no se debe considerar que a una potencia solamente le afecta un hábito, porque una potencia pasiva puede ser sujeto de numerosos actos, ya que a ella la pueden mover numerosos objetos; por eso, puede haber varios hábitos que actúen en una misma potencia pasiva. Así se puede decir, por ejemplo, que el entendimiento no puede conocer actual y simultáneamente muchos objetos, pero sí de una manera habitual.

Ante esta multiplicidad de hábitos, ¿cómo se los distingue? Aristóteles indica que "el fin es en el orden práctico lo mismo que los principios en el orden especulativo"[27], y por tanto lo que diversifica los hábitos es la diversidad de fines y la diversidad de principios activos en orden a la especulación. A distintos actos, distintos hábitos. Los hábitos contrarios nunca pueden pertenecer a la misma especie porque tienen contrariedad de formas, y por eso se diferencian, por ejemplo, entre buenos y malos. Tampoco pueden considerarse como compuestos; cada hábito es una cualidad simple.

Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica*, establece una primera distinción entre los hábitos: los que se distinguen por el bien y por el mal; a los primeros denomina virtudes y a los segundos, vicios. Después, el tratamiento separado de cada uno de ellos se realizará en relación con el entendimiento y con la voluntad, es decir, habrá virtudes intelectuales y virtudes morales. Las virtudes intelectuales son las de índole teórica, que son los llamados propiamente hábitos intelectuales e incluyen a los

---

[25] Sellés, J. F., *Hábitos y virtud II*, 27.

[26] Sellés, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1997, 125.

[27] Cfr. *Física* lb2 cp9 (Bk200a 15); *Ética a Nicómaco* lb8 cp8 (Bk1151a 16).

hábitos de la razón práctica. Las virtudes morales serán divididas en las que son relativas a las operaciones y a las pasiones.

En la *Ética a Nicómaco* se mencionan cinco virtudes intelectuales: arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intelecto[28]. En ellas, vuelve a hacerse una división entre las verdades teóricas y las prácticas –que se refieren al obrar humano–. Tomás de Aquino, que sigue de cerca a Aristóteles, establece un orden un poco diferente para poder congeniarlas con los dones y virtudes sobrenaturales de la teología.

Los actos intelectuales conocen el objeto, pero no conocen que conocen; esto lo saben los hábitos. Ningún acto se conoce a sí mismo, por eso se necesita de los hábitos. Se llaman hábitos naturales a los que no surgen poco a poco, como los hábitos morales, sino de una sola vez gracias al intelecto agente[29]. Los demás hábitos se ordenan a éstos. Como los hábitos virtuosos siempre están determinados al bien, nunca al mal, los hábitos mediante los cuales se expresa siempre la verdad, pueden llamarse "virtudes intelectuales". "El bien de cada cosa es su fin; por tanto, siendo la verdad fin de la inteligencia, conocer la verdad es el acto bueno del intelecto. Por eso se llama virtud al hábito que perfecciona la inteligencia en orden al conocimiento de la verdad, en materias tanto especulativas como prácticas"[30].

Un principio establecido por el Aquinate, que se refiere al orden de los hábitos, dice: "cuando varias potencias están ordenadas entre sí, la principal de ellas es siempre la destinada al acto más importante"[31]. Los hábitos intelectuales especulativos son superiores al resto, siendo el más alto de ellos el hábito de la sabiduría. "La ciencia depende del entendimiento como de algo más elevado, y ambas dependen de la sabiduría como de algo totalmente superior, puesto que la sabiduría contiene el entendimiento y la ciencia, ya que juzga de las conclusiones de las ciencias y de los principios en que se basan"[32].

A continuación se presenta un elenco de hábitos y su respectiva conceptualización, siguiendo a Tomás de Aquino. Está ordenado de lo más elevado a lo menos:

---

28 Cfr. *Ética a Nicómaco* lb6 cp3 (Bk 1139b 17).

29 Cfr. Sellés, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 133-164.

30 ST2 qu56 ar3 ra2.

31 ST2 qu57 ar6 co.

32 ST2 qu57 ar2 ra2.

1. Hábitos naturales: son los hábitos que nacen en virtud del intelecto agente cuando es constituido el ser humano.

a. Hábito de sabiduría[33]: es el hábito natural por el cual se juzga acerca de todo lo real y se ordenan las cosas. No sólo conoce, sino que sobre todo juzga, por eso es el más alto de los hábitos[34]. Se extiende incluso a las acciones humanas. Mediante él, un hombre puede conocerse a sí mismo.

b. Hábito del entendimiento de los principios[35]: es la luz que permite la activación, la apertura de la razón, es innata e ilumina lo real principal, conoce su fundamento y es el fundamento cognoscitivo de la razón.

c. Hábito de la sindéresis[36]: es el conocimiento de los primeros principios del obrar moral.

2. Hábitos adquiridos de la razón[37]: son los hábitos que se fundamentan en los anteriores y permiten conocer lo referente a las operaciones externas y el obrar humano.

a. Ciencia[38]: Es el conocimiento de las cosas creadas que implica la certeza de juicio, apropiado al juicio obtenido mediante las causas segundas.

b. Prudencia: Es el hábito que se encarga de la recta razón en el obrar, aconseja bien en materias que tocan a toda la vida del hombre y

---

33 Cfr. ST2 qu57 ar2 co; ra1.

34 Cfr. ST3 qu45 ar1 co; ar2 ra3.

35 Cfr. ST2 qu57 ar2 co.

36 Cfr. ST1 qu79 ar12 co.

37 Sellés incluye una división en los hábitos de la razón y los denomina de la razón teórica y de la razón práctica. Los hábitos de la razón teórica serían: el abstractivo, generalizante, conceptual y de ciencia. Los de la razón práctica: concepto práctico, *eubulia*, *synesis/gnome*, prudencia y arte. Algunos de estos hábitos de la razón teórica no son explícitos en Tomás de Aquino, como, en cambio, sí lo son los de la razón práctica; sin embargo, las últimas investigaciones de Sellés sobre este tema son muy sugerentes respecto a la condición de posibilidad de los mismos. Cfr. *Hábitos y virtud* (*I*, *II y III*), *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, *La persona humana* (*Parte II*, *Naturaleza y Esencia Humanas*).

38 ST3 qu9 ar2 co.

al fin último de la vida humana[39]. Tiene anejas tres virtudes subordinadas:

– *Eubulia*[40]: Es el inquirir (*consilium*) rectamente en búsqueda del fin bueno de manera simple, de manera congruente y en tiempo conveniente[41].

– *Synesis*[42]: Es un juicio penetrante acerca de las acciones conforme a la ley común y a lo inquirido por la *eubulia*[43].

– *Gnome*[44]: Juzga conforme a la razón natural en los casos que la ley común no prevé. Es el juicio obrado con sensatez. Completa el juicio de la *synesis*[45].

c. Hábito del arte[46]: Es un hábito que perfecciona la razón práctica y se refiere a lo fabricado, se dice en orden a la producción de las cosas.

Aristóteles también se refiere a los hábitos que eligen manteniéndose en el justo medio de la razón, son las virtudes morales. Se denominan de esta manera porque, según el Aquinate, son las virtudes que perfec-

---

39 Cfr. ST2 qu57 ar5 co; ra3.

40 Cfr. ST2 qu57 ar6 co; ST3 qu48 co.

41 Cfr. CTC lb6 lc8 n18.

42 Cfr. ST2 qu57 ar6 ra3; ST3 qu48 co.

43 Cfr. CTC lb6 lc9 n5.

44 Cfr. ST2 qu57 ar6 ra3; ST3 qu48 co.

45 Cfr. CTC lb6 lc9 n9. Hay una sutil diferencia entre *synesis* y *gnome*. Entiendo que el primero busca ajustarse a la ley para juzgar, y el segundo juzga acerca del sentido más correcto de la ley en un caso determinado. La diferencia con la *epikéia* es que el *gnome* versa sobre la sentencia, y aquella sobre el juicio; en este sentido, el *gnome* es más concreto todavía. Transcribo los textos en los que sustento estas afirmaciones. En ST2 qu57 ar6 ra3, Tomás de Aquino dice "(...) Distinguuntur autem synesis et gnome secundum diversas regulas quibus iudicatur: nam synesis est iudicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem, in his in quibus deficit lex communis (...)" y en CTC lb6 lc9 n9 dice: "(...) sicut ergo synesis importat iudicium rectum circa ea quae ut in pluribus contingunt, ita gnomyn importat rectum iudicium circa directionem iusti legalis. Et ideo dicit, quod illa virtus quae vocatur gnomyn, secundum quam aliquos dicimus eugnomonas, 'idest bene sententiantes', et habere gnomen, idest attingere ad rectam sententiam, nihil est aliud quam rectum iudicium eius, quod est obiectum epiichiae". Tanto el hábito del *gnome* como la *synesis* fundamentan la virtud de la equidad o *epikéia* (Cfr. *Ética a Nicómaco* lb5 cp10 (Bk1137b 12-26) y ST2 qu96 ar6 co).

46 Cfr. ST2 qu57 ar3 co.

cionan la facultad apetitiva. En cuanto a la relación con los hábitos intelectuales, la virtud moral puede existir sin algunos de ellos, por ejemplo, sin sabiduría, ciencia o arte; pero no puede darse sin entendimiento o sin prudencia[47]. A la inversa, los hábitos intelectuales pueden existir sin las virtudes morales, menos la prudencia, que por atender las acciones humanas en general, se encarga además de juzgar y dirigir sobre lo concreto. Para juzgar con rectitud no solamente intervienen los principios universales (sindéresis) o la ciencia práctica, sino también se dispone de ciertos hábitos que le hacen connatural el juzgar rectamente sobre el fin, y eso se alcanza con la virtud moral[48].

Las virtudes morales se pueden dividir según las operaciones o según las pasiones. Conforme a esto, surge, por un lado, la virtud de la justicia, que hace referencia fundamentalmente a las acciones del apetito racional; y por otro, las virtudes de la fortaleza y templanza, que ordenan los apetitos irracionales o las pasiones. La fortaleza ordena el apetito irascible y la templanza el apetito concupiscible[49]. Estas virtudes, por ser las principales, son llamadas "cardinales"; pero no son las únicas. Tomás de Aquino menciona un elenco de virtudes morales siguiendo a Aristóteles: la fortaleza, la templanza, la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la *filotimia* (amor al honor), la mansedumbre, la amistad, la veracidad y la *eutrapelia* (rectitud en las diversiones); todas estas referidas al apetito sensible; y la aplicada al apetito racional, la justicia[50].

3. Hábitos y connaturalidad

Se puede afirmar que los hábitos actúan *como* una segunda naturaleza, en cuanto que perfeccionan a las potencias y las disponen de una manera determinada. El Aquinate se refiere claramente a esto cuando afirma: "En las facultades internas del apetito sensitivo hay hábitos. Esto es patente cuando el Filósofo dice en el libro *De Memoria*, que 'para acordarse de una cosa y después de otra, se opera por costumbre, que es casi como una segunda naturaleza', pero el estado de costumbre

---

47 Cfr. ST2 qu58 ar4 co.

48 Cfr. ST2 qu58 ar5 co.

49 Cfr. ST2 qu60 ar2 co; ar4, co.

50 Cfr. ST2 qu60 ar5 co.

no es otra cosa que el hábito adquirido por costumbre, que es como una naturaleza. Como dice Cicerón de la virtud en su *Rhetorica*, que el hábito es a modo de naturaleza, conforme con la razón"[51].

La naturaleza, al ser definida como principio de operación, hace referencia a un fin, pero dicho fin no le es totalmente extrínseco, como ocurre con las cosas artificiales[52]. De alguna manera la naturaleza es fin de su misma actividad. El fin de la naturaleza tiene grados, por eso se observa una jerarquía en los seres. Esto significa que la naturaleza imprime una determinada regla de actuación a partir de la existencia misma del ser, de donde surge la razón de bueno o malo según la adecuación favorable o desfavorable a dicha regla[53]. Por este motivo, una de las diferencias entre lo natural y lo artificial está en que esto último solamente puede ser perfeccionado "extrínsecamente", a modo de agregado. Lo artificial es lo producido en un segundo momento de algo que ya tenía una naturaleza anterior con su propio modo de ser. Lo artificial es una yuxtaposición; por eso se dice que no tiene "interioridad", su fin le viene dado por la mente del que lo ha ideado y que puede volver a cambiarlo en cualquier momento, puede "reprogramarlo"[54]. En cambio, lo natural reclama un perfeccionamiento surgido desde el interior del sujeto, de modo ínsito y *principial*, que ya no se podrá alterar de manera esencial y si se lo intenta, probablemente se destruya. Por eso, el sujeto viviente, por ejemplo, está dispuesto por su forma a reaccionar contra todo lo que le impida llegar a su fin. Esto se nota cuando aparece una enfermedad que pretende eliminarle la vida, todo el organismo reacciona en contra. Lo "connatural" está relacionado con la naturaleza, no con algo "artificial". La connaturalidad es algo que sintoniza y se corresponde con lo natural, no es algo extrañamente impuesto, sino que se adecua porque es del mismo "tipo", ya que la naturaleza puede incorporarla sin ser "violentada".

---

51 ST2 qu56 ar5 co.

52 Cfr. Murillo, J. I., *Operación*, *hábito y reflexión*, 48. "In nullo enim alio natura ab arte videtur differre nisi cuia natura est principium intrinsecum, et ars est principium extrinsecum". CPY lb2 lc14 n. 8.

53 Cfr. ST2 qu49 ar2 co.

54 Aquí no me refiero a la relación entre la Causa primera y las causas creadas, sino a la relación entre las causas segundas. En lo natural interviene propiamente la Causa primera, que imprime el *telos* en cada ser creado; en lo artificial intervienen las causas segundas de manera analógica a la Causa primera.

Como se expuso anteriormente, los hábitos son necesarios para el sujeto porque indican la articulación de las potencias que se encuentran referidas a acciones múltiples; por eso, los hábitos tampoco son algo "artificial", "extraño" o "superpuesto", sino una cualidad natural del ser humano. Las disposiciones que vaya adoptando le serán connaturales. Por eso, estos hábitos son como una "segunda naturaleza".

La connaturalidad se dice de la relación que surge entre el sujeto y el objeto, no sobre sí misma, de lo contrario se entendería que la connaturalidad es una segunda naturaleza superpuesta. Se trata, pues, de una relación de "con-formidad"[55]. La connaturalidad producida por los hábitos operativos no es el único tipo de connaturalidad –además está la que surge por el amor, que es algo afectivo–, pero es quizá el más frecuente. Los hábitos operativos van creando una relación por repetición de actos, poco a poco, hasta llegar a producir una "costumbre". Cuando se llega a este momento, los hábitos permiten operar casi automáticamente y uno va prescindiendo tanto de la conciencia racional, como de la carga afectiva que solía acompañarlos. Esto significa que uno va actuando cada vez con menos intervención de la inteligencia –tal como lo dice Aristóteles[56]–. Llega un momento en que los hábitos inducen al hombre a obrar casi sin el concurso de las pasiones o por lo menos con una presencia apenas perceptible.

Los hábitos confieren uniformidad de operación porque estabilizan el modo de obrar; dan perfección y rapidez a la operación ya que la libera de dudas en las deliberaciones; y permiten que la operación sea agradable, pues al actuar de manera natural no se sigue un curso contrario, sino que resulta deleitable y su conveniencia causa placer[57]. Si cada mañana una persona debe decidir la forma de sentarse, o deliberar acerca de cómo vestirse o limpiarse los dientes, o tantas miles de acciones que realiza de manera mecánica, la vida podría resultar extraordinariamente compleja.

Se ha dicho que, al principio, los afectos acompañan y refuerzan la determinación respecto a los actos que impele la voluntad con el impe-

---

55 Cfr. Pero-Sanz, J. M., *El conocimiento por connaturalidad*, Rialp, Madrid, 1964, 92-93, nt164.

56 *Ética a Nicómaco* lb3, cp5 (Bk 1114 b 30-1115 a 1).

57 Cfr. Gaspar, P., "O conhecimento afectivo em S. Tomás (I)",430.

rio; y luego, al ir formándose el hábito, esos afectos van menguando[58]. En algunos casos, cuando los hábitos pierden su aspecto consciente –en el sentido de que uno puede dejar de centrar la atención en la acción por ser ya mecánica–, como fruto de la adaptación de la potencia, puede ocurrir que aparezca un fenómeno interesante: el "acostumbramiento"[59].

De esta manera, donde hay hábito aparece una disposición connatural. Los hábitos intelectuales generan una connaturalidad a nivel intelectual, los hábitos volitivos la connaturalidad volitiva y los hábitos afectivos una connaturalidad afectiva. Estos tres modos de connaturalidad se interrelacionan en el obrar humano e indudablemente ejercen un influjo mutuo. Ahora bien, ¿dónde se sitúa el conocimiento por connaturalidad?

Donde hay hábito hay connaturalidad. Y donde confluyen los actos de la voluntad, las pasiones y la inteligencia, puede haber conocimiento por connaturalidad, porque es el resultado de un conocimiento a modo de síntesis de todo el hombre. Vale recordar que en todo acto de conocimiento hay una indagación y luego un juicio; por tanto, la connaturalidad también se hará presente durante la indagación y durante el juicio. Para emitir un juicio, sobre todo un juicio recto, hace falta haber pasado por la etapa de indagación, es decir, se supone que se puede juzgar porque se ha averiguado previamente. Al justificar la presencia de un conocimiento afectivo en el juicio, se está reconociendo una previa etapa de indagación.

Los dos lugares donde más propiamente pueden asentarse los actos del conocimiento afectivo son los hábitos de sabiduría y de prudencia; a través de ellos se verán afectados los demás hábitos humanos. "(...) La sabiduría dirige el entendimiento y el afecto del hombre"[60]. Corresponde ahora justificar esta afirmación, y se hará por separado.

---

58 Comentando la virtud del arte, Tomás de Aquino señala una relativa importancia de las disposiciones afectivas, cuando el artesano está realizando su obra, debido al hábito adquirido. Cfr. ST2 qu57 ar3 co.

59 Sobre el tema del acostumbramiento se hablará con mayor detalle en "II. 2. a. Características y propiedades de la amistad".

60 ST2 qu68 ar4 ra5.

a) *El hábito de sabiduría*

A continuación, se transcribe de manera completa el texto del Aquinate por ser el más importante sobre el tema que se abordará seguidamente:

"La sabiduría indica la rectitud de juicio según las razones divinas. Esta rectitud puede ser de dos maneras: la primera, según el perfecto uso de la razón; la otra, por cierta connaturalidad hacia las cosas que se ha de juzgar. Así como en lo referente a la castidad, por una inquisición recta juzga quien conoce la ciencia moral, y por connaturalidad juzga rectamente sobre lo mismo quien posee el hábito de la castidad. Así, pues, tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón, pertenece a la sabiduría virtud intelectual; mas poseerlo por connaturalidad con ellas, a la sabiduría don del Espíritu Santo. Y así dice Dionisio de Hieroteo (*De div. nom.*, cp2) que es perfecto en lo divino, no sólo aprendiéndolo, sino también experimentándolo. Este compenetrarse, o connaturalidad, con las cosas divinas se realiza por la caridad, que nos une con Dios: 'Quien se une a Dios es un espíritu' (*1 Co* 6,17)"[61].

Según estas palabras del Aquinate, existe una connaturalidad de índole sobrenatural atribuida al don de sabiduría, como don del Espíritu Santo. Los comentadores se han basado principalmente en este texto para exponer las relaciones del conocimiento afectivo con el don de sabiduría. Un principio teológico dice que la gracia no destruye lo natural sino que lo eleva y mejora[62]. Nada impide suponer una relación de connaturalidad en el plano natural que incida en el juicio de la virtud natural de la sabiduría. Así lo han interpretado tomistas como Maritain[63],

---

61 ST3 qu45 ar2 co.

62 "Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat". ST1 qu1 ar8 ra2.

63 Cfr. Caspani, A. M., "Per un'epistemologia integrale: La conoscenza per connaturalità' in Jacques Maritain", en *Doctor Communis*, 35, I-IV, (1982), 48-50.

Noble[64], Roland-Gosselin[65], Biffi[66], D'Avenia[67] o Sellés[68]; de hecho, debido a la plenitud de saber al que se llega con el hábito de sabiduría, por juzgar acerca de todo lo que le ocurre al hombre –sea en relación con las cosas, con los demás, con él mismo o Dios–, por encontrarse actuando todo él, no parece que sea improcedente pensar que de este hábito dependan todos los demás actos relativos a este tipo especial de conocimiento. El conocimiento por connaturalidad, por tener cierta referencia con el *intellectus*, posee algunas características especiales que suponen una estrecha relación con el hábito de la sabiduría; como pueden ser la "captación directa" y su carácter "intuitivo"; o su peculiar penetración y relación con el amor, ya que "a ese nivel no cabe conocer sin amor y tampoco amar sin contemplar"[69].

Mediante el hábito de sabiduría se ve "el todo"; es el punto culminante de la filosofía como saber humano hecho vida. Porque también hay un saber filosófico puramente teórico. Si no se llega a tener suficientemente desarrollado este hábito, no se puede alcanzar la verdadera filosofía, aquella que busca el orden total, la unidad del ser. Este hábito incorpora los datos del entendimiento y la ciencia, así como los de la *sindéresis* y la prudencia. Por un lado, el hábito del entendimiento es una primera etapa del saber filosófico, porque indaga acerca de los primeros principios y del fundamento de todo conocimiento; en él se establece el conocer metafísico, es la filosofía como ciencia absoluta que penetra y descompone, ilumina y halla causas[70]. Ve las partes últimas y

---

64 Cfr. Noble, H. D., "La connaissance affective", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 7(1913), 657.

65 Cfr. Roland-Gosselin, M. D., "De la connaissance affective", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 28(1938), 26.

66 Cfr. Biffi, I., "Il giudizio 'per quandam connaturalitatem' o 'per modum inclinationis' secondo San Tommaso. Analisi e prospettive", en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 46 (1974), 2-4, 282-283, nt149.

67 Cfr. D'Avenia, M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Bologna, 1992, 145-150.

68 Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtud III*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Nº 67, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, 66-68.

69 Sellés, J. F., *Hábitos y virtud III*, 67.

70 Es distinto de las ciencias a las que se llega mediante la abstracción, aquí se está hablando de la *separatio*. Sobre este tema Cfr. CBT ps2 qu1 ar3; CBT ps3 qu5 ar3 co3; ST1 qu40 ar3 co; Murillo, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, 107-120; García Marqués, A., *Introducción a Santo Tomás de Aquino. Exposición del 'De Trinitate' de Boecio*, Eunsa, Pamplona, 1986, 29-30. Dos tesis doctorales recientes sobre este tema son: Ge-

su correlación en el todo. El hábito del entendimiento, además de versar sobre lo necesario, también se refiere a las cosas prácticas[71]. Pero ahí no termina todo, luego viene la segunda etapa del saber filosófico. Aquella primera etapa no hay que confundirla con el hábito de la sabiduría, el hábito del entendimiento todavía es incompleto, algunos filósofos se han quedado en él porque no han llegado a tener la visión ordenada que permite juzgar con rectitud; esto recién se alcanza en una segunda etapa mediante el hábito de la sabiduría. "El don de entendimiento pertenece al conocimiento especulativo y práctico, no en cuanto al juicio, sino en cuanto a la manera de conocer, para que se comprenda lo que se dice"[72]; en cambio, "(...) que el hombre forme sobre ellas (las cosas) un juicio recto, que ordene la adhesión a las mismas y la repulsa de errores opuestos"[73] corresponde al hábito de la sabiduría con participación de los demás hábitos subordinados.

Otra conclusión que se puede considerar acerca del hábito de sabiduría es que hay personas que gracias al conocimiento por connaturalidad poseen una sabiduría que no ha sido adquirida por el conocimiento científico, sino por el saber "experiencial". La experiencia imprime sabiduría por la relación connatural que establece el hombre con su entorno. Puede haber personas que tengan apenas alguna formación académica, pero aún así, comprendan las claves vitales con agudeza de penetración y juicios llenos de sabiduría y de sentido común[74]. Asimismo puede haber –ya se ha mencionado–, hombres formados e instruidos en las ciencias particulares o universales que, sin embargo, no son capaces de dar el salto final por no dar cauce al conocimiento por connaturalidad, por despreciar la aproximación cognitivo-afectiva a la realidad. Por eso, algunos hombres pueden ser "intelectuales" al cultivar el hábito

---

lonch, S., *Separatio y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium De Trinitate, Q V a 3, de Santo Tomás de Aquino*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 1996 (*pro manuscripto*); Monteiro, J. M., *Abstracçâo, separaçâo e método da metafísica segundo S. Tomás de Aquino*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 1999 (*pro manuscripto*).

71 Cfr. ST3 qu8 ar3.

72 ST3 qu8 ar6 ra3.

73 ST3 qu8 ar6 co.

74 La expresión *arandú ka'aty*, del idioma guaraní, hace alusión directa al saber adquirido de modo natural, con el tiempo, a través del contacto con la naturaleza. Traducido de forma libre vendría a significar "el saber de las entrañas del monte", es decir, natural o experiencial.

del entendimiento (de las ciencias positivas) o por tener mucha erudición, pero no ser "sabios", o por lo menos tener poca sabiduría. "El amor penetra más en las cosas que el conocimiento"[75]. El sabio es aquel que no solamente conoce las últimas causas de los seres, sino además sabe amar. En este sentido se afirma que el amor "dilata las pupilas" para comprender y tener mayores elementos de juicio. La frase de Aristóteles "cada uno juzga bien lo que conoce"[76] se aplica con toda ley en este hábito; además, uno conoce más cuando ama más, porque entonces entabla relaciones con los demás seres de la realidad. En definitiva, un filósofo puede construir un sistema de pensamiento lógicamente correcto y teóricamente estructurado, pero no por ello alcanzar las verdades supremas ni poseer sabiduría[77].

De lo dicho anteriormente se deduce que para emitir juicios sabios un hombre debe estar habituado a obrar conforme a la realidad, a la verdad de las cosas. Esto a su vez significa que el sabio no solamente es una persona que conoce y juzga, sino que vive de acuerdo con lo que conoce y con lo que juzga, porque actúa siguiendo aquello que descubre que es verdadero. Es decir, la vida intelectual, la vida del sabio no es una vida separada de su vida personal, no se trata de eso sino de un estilo de "vida", y por tanto su obrar estará siempre acompañado de un tipo de moralidad. "Todos los tomistas están de acuerdo en que –según su maestro común– no es el intelecto el que conoce, sino el hombre a través de su intelecto; y como el hombre es muchas cosas además de su intelecto, cada vez que conoce, muchas otras facultades cooperan en la producción de su conocimiento. Entre ellas la más importante es la voluntad. Olvidar este hecho es también olvidar el hecho de que hay condiciones prácticas para la adquisición incluso del conocimiento es-

---

[75] Manzanedo, M., "La amistad según Santo Tomás", en *Angelicum*, 71(1994), 375. Y completa la frase "Pues éste se refiere a los objetos en cuanto recibidos en el sujeto cognoscente; pero aquél se refiere a las cosas en las que 'se transforma' el sujeto amante. Quien ama se une psíquicamente a lo amado, identificándose así con ello".

[76] "□□□

peculativo, y que la vida intelectual envuelve problemas de moralidad"[78].

El oficio de sabio reviste un carácter de compromiso, que muchos autores denuncian como aspecto olvidado en los tiempos modernos[79]. "Quien se dedica a la filosofía necesita un estilo de vida que facilite el crecimiento personal, tanto el de uno mismo como el de las personas que estén a su alrededor. Un estilo de vida así resulta además a la postre mucho más humano que los comportamientos que se agotan en la posesión o en el consumo de cosas, en la colección de emociones o en la mera acumulación de erudición"[80].

No se debe interpretar mal la idea referida en torno a la formación intelectual; cabe recordar que cuanto más conocimiento cierto se tenga sobre algo, tanto mejor se puede juzgar, por eso el cultivo y la adecuada formación científica ayudan a confrontar de manera crítica los acontecimientos superando de esta manera la tentación de caer en mitos o en arrebatos sentimentales que mueven más a la manera de pasión que a la manera de razón. La sabiduría sabe escuchar los legítimos datos que aportan otras áreas del conocimiento.

b) *La virtud de la prudencia*

El hábito que versa acerca del recto obrar humano es la prudencia (Aristóteles la llamó *phronesis*). Esta virtud intelectual tiene una gran incidencia en el aspecto práctico y se relaciona estrechamente con los actos de la voluntad. Se podría decir que es una virtud media por relacionarse con ambas facultades superiores. Todas las potencias humanas intervienen en el juicio práctico, ya que el hombre actúa en él como *uno*. Los afectos no se ven excluidos del obrar, también tienen un papel importante: "La verdad del intelecto práctico consiste en estar de acuerdo con el apetito recto"[81]. Como en el parágrafo anterior, igualmente se

---

78 Gilson, E., *El amor a la sabiduría*, Asesoramiento y servicios educativos (AYSE), 1974, 49.

79 Cfr. Gilson, E., *El amor a la sabiduría*, 51 y ss; Caldera, R. T., *El oficio del sabio*, 22 y ss.

80 Nubiola, J., *El taller de la filosofía. Una introducción a la escritura filosófica*, Eunsa, Pamplona, 1999, 47.

81 *Ética a Nicómaco* lb6 cp2 (Bk 1139a 33); cfr. CTC lb6 lc2 n8.

expondrá de manera extensa el lugar donde Tomás de Aquino aborda este tema, para luego proceder a un breve comentario.

"Las demás virtudes intelectuales pueden existir sin la virtud moral, pero la prudencia no. La razón es porque la prudencia es la recta norma de las acciones humanas, no sólo en general, sino también en los casos particulares, en los que tiene lugar la acción concreta. Ahora bien, la recta razón exige previamente los principios de donde procede la razón. Mas para descender hasta los casos particulares es necesario que la razón parta no sólo de los principios universales de su obrar, pues el hombre está rectamente dispuesto por el entendimiento natural de los principios (mediante los cuales sabe que debe evitar el mal), o también por alguna ciencia práctica. Pero todo esto no es suficiente para juzgar con rectitud los casos particulares, porque ocurre a veces que tal principio universal conocido por entendimiento o por ciencia, es deformado en el caso particular por una pasión; por ejemplo, al voluptuoso, cuando le vence la concupiscencia, le parece bueno el objeto de su deseo, aunque sea contrario al juicio universal de la razón. Por consiguiente, así como por el entendimiento natural o por el hábito de la ciencia el hombre se dispone rectamente en orden a los principios universales, así, para estar rectamente dispuesto en orden a los principios particulares del obrar humano, que son fines, necesita perfeccionarse mediante ciertos hábitos que le hagan connatural en cierto modo el juzgar rectamente sobre el fin. Y esto se alcanza mediante la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, según aquello que dice el Filósofo, como es cada uno, tal le parece el fin"[82].

De manera meridiana expone Tomás de Aquino la importancia y la relación del conocimiento por connaturalidad con la virtud de la prudencia. Vuelve a presentarse otro principio aristotélico similar al comentado en el hábito de sabiduría, esta vez referido al fin: "*cual es cada uno*, *tal le parece el fin*"[83], lo similar es el acento subjetivo de ambos. Los autores que han estudiado este tema coinciden en afirmar que esta inclinación afectiva permite captar pequeños matices en la actividad propia y ajena, aportando datos a la inteligencia y capacitándolo para una penetración más aguda[84]. Un dicho popular dice: "cree el ladrón

---

82 ST2 qu58 ar5 co.

83 "□□□

que todos son de su condición", como es uno, así verá las cosas. Podría tratarse de un tipo de sugestión psicológica, pero lo que Aristóteles desea señalar es que si una persona tiene distorsionada una potencia, el acto que saldrá de ella será igualmente distorsionado. De ahí otra sentencia conocida: "cada recipiente recibe su contenido según la forma de dicho recipiente"[85].

Este principio también explica la tendencia a fijar la mirada –el interés– en aquello que a uno le resulta connatural, como en el caso del llamado "ojo profesional". Quienes se especializan en una profesión viven en contacto con ella y según las reglas de la misma. Se establece entonces una connaturalidad con el trabajo que realizan y se puede descubrir matices que otras personas pasarían por alto, o incluso ni se darían cuenta. Por ejemplo, ocurre con el artista: "El artista, hábil por el largo ejercicio, sabrá captar mucho más pronto que otros el lado bello y característico de un paisaje, de una situación dramática o de un objeto cualquiera. Un excelente director de orquesta sabrá advertir en una vasta sinfonía incluso la más pequeña estridencia, que otros, menos ejercitados, ni siquiera advertirían"[86]. Así, sucede igualmente con un médico, con un profesor, con un zapatero, con una ama de casa o con un deportista.

El hábito de la prudencia también produce una connaturalidad que inclina al conocimiento *experiencial* que posibilita el juicio y ayuda a la acción. Nuevamente es el tipo de sabiduría que se adquiere no con el estudio o el discurso académico, sino con la vida misma, aunque también es importante el conocimiento al modo de ciencia. Este es el momento de resaltar un recurso que se ha estado utilizando a lo largo de esta investigación porque hace una especial referencia al conocimiento por connaturalidad, se trata de la exposición de ejemplos mediante refranes o adagios populares. Son típicos ejemplos de la sabiduría popular basada fundamentalmente en la experiencia de cientos y miles de años. La actitud natural del hombre es la de buscar explicaciones y relaciones a las cosas y sucesos de manera racional, que es tarea más propia de la filosofía. Los proverbios y refranes contienen mucha filosofía natural.

Como se venía diciendo, la experiencia forja un tipo de conocimiento natural no académico ni científico, que no por ello deja de aproximar-

---

85 "Quidquid recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis". QDV qu12 ar6 ag4.

86 Bortolaso, G., "La connaturalità affettiva nel processo conoscitivo", en *La civiltá cattolica*, 103(1952), 374.

se a la verdad. Este conocimiento trasluce un artesano con su obra, o un anciano con sus consejos impregnados de "sentido común". En todo ello abunda el conocimiento por connaturalidad. La cultura y la tradición de los pueblos han acumulado a lo largo de la historia mucho conocimiento; algunos se expresan a través de los relatos míticos, de las leyendas, la mayoría a través del lenguaje artístico propio del folclore de una nación. Es por eso que la literatura, la música, las costumbres también encierran mucha sabiduría que no siempre es comprendida, sobre todo cuando no hay una aproximación "amable" o "afectuosa" a su contenido. Una señal clara de apertura humanística es poder acercarse a otros tipos de culturas. Constituye una muestra de respeto y de valoración hacia los hombres que pertenecen a culturas diferentes, y dispone a escuchar explicaciones desde otro punto de vista. Esto resulta sumamente enriquecedor[87].

Atendiendo a otro aspecto, la virtud de la prudencia tiene especial relación con la ley natural debido a que el hombre, cuando conoce algo, debe juzgarlo, más aún si se refiere al conocimiento práctico, como en el caso de esta virtud. Tomás de Aquino, al hablar de la ley natural[88], explica que se encuentra en el hombre una inclinación que le es común a todas las sustancias[89]; el hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón, pero a veces pueden ocurrir excepciones, no solamente cuando fallan algunas causas naturales que impiden esa inclinación a obrar bien, sino también cuando hay algún oscurecimiento de la razón a causa de la pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural[90]. De todos modos, la prudencia se halla en relación con el hábito de la *synderesis* que orienta respecto a los primeros principios del obrar moral. Es fundamental, en la prudencia, la inter-

---

87 Hay "atrofias" de esta apertura humanista producidas por vivir en zonas geográficas aisladas o distantes. Pero no solamente la geografía representa una dificultad –atenuada hoy en gran medida por los medios de comunicación social–, Kant no había salido de su ciudad natal Königsberg y fue un hombre de espíritu universal; también atrofian algunos tipos de cultura, o formas políticas que han gobernado por décadas a un pueblo, o la ignorancia y tantas otras formas de coartación de la libertad. Todo esto en un ámbito exterior, también hay óbices de índole interna que tienen que ver con el carácter o con otros condicionamientos psicológicos.

88 Tomás de Aquino trata de manera minuciosa acerca de este tema en ST3 qu94; las relaciones y consecuencias entre ley natural y conocimiento por connaturalidad son susceptibles de mayor profundización, aquí no las podemos desarrollar.

89 Cfr. ST3 qu94 ar3 co.

90 Cfr. ST3 qu94 ar4 co.

vención del conocimiento afectivo, de lo contrario, en la administración de la justicia, sobre todo regiría la "letra" y no el "espíritu". La virtud de la prudencia, regida por el hábito de la sabiduría, es lo que permite dar flexibilidad a la aplicación de la ley y al mismo tiempo conservar toda la sabiduría. Por eso, el derecho no busca una aplicación "ciega" de lo legal, sino que busca lo justo, y lo que puede determinar con mayor exactitud "lo que es de cada uno", "lo suyo", son estas virtudes intelectuales.

No es de extrañar que ya Aristóteles entreviera la existencia y características peculiares de lo que se entiende como conocimiento afectivo o por connaturalidad. En el caso de la justicia y el derecho, menciona una virtud que es medular; se trata de la equidad (*epikéia*)[91]. "La existencia de lo justo natural, como algo causalmente distinto de lo justo legal, en ocasiones se pone de manifiesto en la misma *polis*, lo cual implica que, en situaciones extraordinarias, haya lugar para la *epikéia*, una virtud por la que se reconoce lo justo en aquellos casos, que, debido a su particularidad, no han sido observados en la formulación universal con la que se expresa la ley positiva. En esos casos, lo característico de la *epikéia* es descubrir qué habría sido lo indicado por el legislador si hubiera considerado esa situación particular"[92].

De todo esto se deduce la conveniencia de que el juez sea virtuoso, ya que sus disposiciones le posibilitarán un juicio recto y acertado. Al decir juez virtuoso no solamente se trata del juez "docto", sino del juez "sabio", aquél que se comporta de manera íntegra sabiendo interpretar los actos humanos bajo la compleja trama de circunstancias que la acompañan.

Por otro lado, también es oportuno mencionar las características de tres funciones o aspectos del *nous* (como opuesto a la discursiva o *diánoia*) que revisten especial interés para esta investigación[93] y tienen relación con la prudencia.

---

[91] Aristóteles dedica todo el capítulo diez del libro quinto a la □□□□□□□□□□□. Es una virtud que pertenece a la justicia y hace referencia a la prudencia. Cfr. *Ética a Nicómaco* lb5 cp10 (Bk 1137 a 31).

[92] González, A. M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, 1998, Pamplona, 303-304.

[93] La fuente que he seguido para comentar estas tres funciones pertenece a: Zagal, H., "*Sýnesis*, *euphyía* y *anchínoia* en Aristóteles. Algunas habilidades para el conocimiento del singular", en *Anuario Filosófico*, 32 (1999), 129-145. Utilizo el excelente artículo del

"Sin lugar a dudas, Aristóteles otorga a la sensibilidad un nivel de conocimiento capaz de 'dialogar' con lo universal (doctrina esbozada también en *Analíticos Posteriores II 19*, con ocasión de la *epagogé* y las *prôtai archaí*). El punto medular radica, en mi opinión, en que la sensibilidad humana nunca está despojada de una dimensión intelectual (y viceversa). Existe una 'permeación' entre las capacidades intelectuales y sensibles de suerte que, en el caso del ser humano, yo me resistiría a hablar de una sensibilidad pura (Esta 'permeación' no se da sólo de entre lo intelectual y lo sensible, sino también entre lo voluntario (los hábitos adquiridos) y lo natural innato. Cf. *EN* III 7, 1114 a 31ss.)"[94]. Se puede observar la homogeneidad de la línea de exposición de Zagal con la que presenta esta investigación. Zagal se ha detenido en el estudio de la *sýnesis*, la *euphyía* y la *anchínoia* para demostrar su afirmación anterior en referencia al conocimiento de los singulares[95].

El hábito de la *synesis*, que Tomás de Aquino subordina al hábito de la prudencia, en Aristóteles tiene la característica de una captación inmediata de la "eticidad" de una acción, es un hábito más propio del *nous* que de la *diánoia*. El sinético aprehende rápidamente si una acción concuerda con la ley universal, tal como se ha descrito anteriormente[96]. La *synesis* es una parte de la virtud de la prudencia, es el paso intuitivo que permite la intelección del juicio que obrará la prudencia (junto con el *gnome*). Para ilustrar esto, Zagal pone como ejemplo de intelección inmediata la "captación" de una solución matemática o una relación a la ley: "(...) de la misma manera que un matemático 've' que una expresión matemática determinada $[(xy)^2 + 2xyz + z^2]$ es un caso del binomio cuadrado de Newton $(a^2+2ab+b^2)$. El salto no-discursivo –contra el cual la filosofía analítica tiene prevención– es ineludible. El reconocimiento del singular como instancia de un universal no es un acto discursivo"[97].

---

autor en beneficio de este tema, ya que me ha dado nuevas claves de interpretación del conocimiento afectivo.

94 Zagal, H., "'*Sýnesis'*, *'euphyía'* y *'anchínoia'* en Aristóteles", 132.

95 Sin embargo, no comparto la afirmación de Zagal que expresa "d) En mi opinión, la doctrina escolástica sobre la *sýnesis* como parte integrante de la prudencia no arroja ninguna luz sobre su origen" (Zagal, H., *Idem*, 138), por todo lo que trato de explicar en este capítulo.

96 Cfr. Zagal, H., *Idem*, 135.

97 Zagal, H., *Idem*, 136.

La segunda habilidad, basada en *Analíticos Posteriores I 38*, es la *anchínoia* o "viveza mental". Consiste en la captación del término medio sin recurrir a la demostración, sino de manera inmediata, en un "tiempo imperceptible". El ejemplo al que alude Aristóteles es el de la luna. "Si uno, al ver que la luna tiene siempre brillo en la dirección del sol, enseguida intuye por qué es eso, a saber, porque recibe el brillo del sol (...) En lugar de A (póngase) 'ser brillante en la dirección del sol', en lugar de B 'recibir el brillo del sol', en lugar de C 'la luna'. Entonces en 'la luna', en C, se da B, 'recibir el brillo del sol'; ahora bien, en B se da A, a saber, 'brillar en la dirección de aquello de lo que se recibe el brillo': de modo que también en C se da A por mediación de B"[98].

Es decir:

'Recibir el brillo del sol' implica 'ser brillante en dirección al sol' (Bx→Ax)

'La luna' que 'reciba el brillo del sol' (Cx→Bx)

Conclusión: 'La luna' 'brilla en dirección al sol' (Cx→Ax)

El individuo de mente vivaz entiende –penetra– el nexo, el término medio que liga C y A sin necesidad de discurso, no necesita recurrir al término medio porque ya lo ha captado intuitivamente[99]. Es el mismo recurso que utiliza Camporeale para explicar uno de los efectos del conocimiento afectivo, y sugiere que se debe a la relación especial producida por el amor[100].

Finalmente, la *euphyía*, mencionada por Aristóteles en el estudio de la estructura de la metáfora (en la *Poética*). La metáfora posee un momento discursivo que incluye relaciones entre conceptos, pero "el verdadero *quid* de la metáfora es encontrar –ver, captar– la unidad entre los términos de la comparación (la copa de Dionisio y el escudo de Ares).

---

98 En Zagal, H., *Idem*, 138. Texto de *Analíticos Posteriores* I 34, 89b10 ss. Traducción de Candel Sanmartín.

99 Cfr. Zagal, H., *Idem*, 139.

100 "Si chiama propriamente 'medium' ('medium subjectivum' che ha il suo correlativo nel 'medium objectivum', il termine in cui si fonda e si scopre la sintesi di soggetto e predicato nel sillogismo) la 'species' che attua la potenza conoscitiva. La 'species', e propriamente la 'species expressa' o concetto, è il 'medium in quo' la realtà fuori di me viene percepita come immanente a me stesso, in quanto mi rappresenta quella realtà. Ora, perchè l'amore possa essere un 'medium' di conoscenza, si richiede che in qualche modo contenga l'oggeto in cui termina". Camporeale, I., "La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso", en *Sapienza*, 12, 3-4; (1959), 262.

¿Cómo caigo en la cuenta de que la copa de Dionisio es semejante al escudo de Ares?"[101]. Se puede analizar cada relación, los términos, pero no terminar de darse uno cuenta del nexo. Aristóteles señala que así como para saber qué significa ser en acto hay que conocer la relación acto-potencia en casos específicos, su captación solamente se da *epagógicamente* (intuitivamente); así ocurre con la captación de la identidad entre dos cosas aparentemente "disímbolas". "Aristóteles es implacable: es menester estar dotado de *euphyía*, de ingenio. Nuevamente se presenta un hiato en la razón discursiva"[102]. La metáfora tiene especial relevancia para poder expresar los conocimientos adquiridos por connaturalidad; esto se debe a que muchas veces no se encuentran los términos apropiados, o tal vez no se los conoce, y entonces se apela al recurso metafórico y comparativo[103].

Tomás de Aquino relaciona claramente como hábitos subordinados a la virtud de la prudencia, la *eubulia*, la *synesis* y el *gnome*. Como ya se ha mencionado al conceptualizarlas anteriormente, la *eubulia* tiene una labor de inquisición[104] o indagación para determinar claramente las características y consultar los datos de las concepciones prácticas; luego, a partir de esos datos, la *synesis* la relaciona con el aspecto legal de una manera "intuitiva" para elaborar un primer juicio, que será completado con el *gnome* que aporta a la sentencia de la *synesis* el modo de adecuación conforme a las circunstancias siguiendo también el marco legal[105].

---

101 Zagal, H., "'*Sýnesis'*, *'euphyía'* y *'anchínoia'* en Aristóteles", 141.

102 Zagal, H., *Idem*, 142.

103 La dificultad para conceptualizar la idea interior del hombre no permite un lenguaje directo: sería insuficiente y perdería mucho su real sentido, sería como no presentar sus matices y reducirla hasta deformarla o tergiversarla. Por eso se acude a tropos que despierten la imaginación, reclamen la memoria, establezcan comparaciones y susciten ideas similares en la mente del lector. La principal función de las metáforas no solamente es de tipo retórico, de embellecimiento lingüístico, como *producto* de la actividad artística sino sobre todo es la de ser un *proceso* de "construcción de significados", de iluminadora de las ideas que se agitan confusas, complejas deseando objetivarse para presentarse a los otros de manera clara. Sobre este tema Cfr. Nubiola, J., "El valor cognitivo de la metáfora", Seminario de Profesores, Universidad de Navarra, 27-03-1998, Texto mecanografiado, 5; Lakoff, G. y Johnson, M., *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 1986.

104 En inglés lo expresa muy bien el término "inquiry".

105 Esta articulación de *eubulia*, *synesis y gnome* es una interpretación personal; he intentado armonizar esos tres hábitos siguiendo las definiciones del Aquinate y la caracterización aristotélica. De todos modos, como se ha dicho antes, esto podría ayudar a comprender que los juicios humanos no pueden ser una aplicación "dura" de la ley, sino adaptada a las circunstancias. Por eso se dice sabio del juez que administra correctamente

De esta manera, puede notarse la mutua relación entre el hábito de la sabiduría y el hábito de la prudencia, entre el *intellectus* y la *ratio*, y entre la inteligencia y la voluntad, en definitiva, la unidad del obrar humano.

La disposición orgánica y las cualidades que ordinariamente se denominan "talentos" con los que uno nace, también deben ser considerados en este análisis. El Aquinate es explícito acerca de esto cuando menciona la causa de las virtudes, y atribuye una parte de ella a las disposiciones corporales. Por este motivo, hay personas que tienen mayores aptitudes o inclinación hacia la ciencia o hacia el arte, para la templanza o para la fortaleza[106]. La biología molecular puede hacer aportaciones muy valiosas en este sentido, ya que muchas de estas aptitudes naturales son heredadas. La teología también puede aportar lo suyo, al arrojar luz acerca de los dones y virtudes sobrenaturales en el hombre.

Para finalizar el capítulo es conveniente advertir una omisión en este trabajo que se refiere a la educación de los hábitos. Es quizá una de las cuestiones centrales de la antropología; aquí no será abordada, pero a partir de lo expuesto se podrían extraer las conclusiones apropiadas en el campo de la pedagogía. Por ejemplo, a la hora de presentar una exposición acerca de las virtudes en la tradición aristotélico-tomista, parecería razonable comenzar por sus fundamentos, es decir, los hábitos.

---

la justicia por dar a cada uno lo suyo conforme a las circunstancias. Esto es muy importante para comprender la justicia, Tomás de Aquino es claro al decir que la igualdad es lo último en la justicia (Cfr. CTC lb8 lc7 n8) diferenciando justicia de igualitarismo. Aunque hoy día no suene bien, solamente será buen juez aquel que sea virtuoso y juzgue no a la manera de autómata, aplicando la ley a "raja tabla" ("la ley es igual para todos") sino con amor, es decir en atención al bien, que significa en este caso comprensión de las circunstancias individuales. Lógicamente, el buen juez también condena y sanciona cuando es preciso. También aquí se pone de manifiesto la diferencia entre el amor sensible y el racional, que a veces puede prescindir de afectos sensibles y no por ello estar ausente.

[106] Cfr. ST2 qu63 ar1 co.

II

ASPECTO INTERSUBJETIVO DEL CONOCIMIENTO AFECTIVO

Después de haber analizado el conocimiento afectivo en el ámbito de la interioridad del sujeto, corresponde ahora presentar las relaciones intersubjetivas. El aspecto intersubjetivo del conocimiento afectivo se refiere a la relación que establece el sujeto humano con los demás seres de la realidad. El principio metafísico que fundamenta la relación del hombre con los demás seres de la naturaleza señala que "los entes no se distinguen entre sí por la existencia, sino por el ser que poseen contraído a sus respectivas naturalezas. Mientras que no hay grados de existencia, hay grados de ser y perfección"[1].

Respetando el orden jerárquico de la creación, tal como lo explica Tomás de Aquino, la relación con los demás seres se distingue según grados: el inferior es el de los seres inertes, luego están los vivientes con alma vegetativa, con alma sensitiva y, finalmente, los seres espirituales. Esta gradación manifiesta una distinción genérica en los seres; para este estudio serán reducidos a tres: el género de los seres materiales pero no espirituales, el género de los seres materiales y espirituales, y el género de los seres espirituales pero no materiales.

Según este orden, el hombre, por estar en el género de los seres materiales y espirituales, tiene una triple relación. La primera es la que se refiere al hombre con el género de los seres materiales pero no espirituales, es decir, la tierra, los vegetales y los animales; se denominará la dimensión ecológica del conocimiento afectivo. Una segunda relación es la del hombre con sus iguales en especie, dentro del mismo género, es decir, la dimensión social. Y la tercera relación es la del hombre con los seres espirituales pero no materiales, la dimensión religiosa. En esta

---

1 González, A. L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995, 117.

última dimensión solamente se abordará la relación con Dios, no con los ángeles.

Este capítulo planteará algunos efectos del conocimiento afectivo. Se puede decir que estos efectos provienen de los hábitos y del amor en la conducta del hombre; entendiendo el término amor como fundamento del orden afectivo y los hábitos como la articulación de las potencias humanas. Estos efectos no serán estudiados desde una óptica moral, aunque la moral vaya íntimamente unida a todo el obrar humano, ya que su alcance merece un análisis mucho más detenido del que pretende esta investigación.

1. La dimensión ecológica

El hombre, por su configuración esencial, tiene una estrecha relación con los elementos materiales. Las ciencias químicas han demostrado que la composición de su cuerpo se reduce a los mismos elementos químicos que poseen otros seres materiales. Desde su concepción originaria, el hombre posee un vínculo con el resto de la naturaleza y, aunque tal vez no de manera consciente, en algún momento se le hace presente la antigua sentencia "polvo eres y en polvo te convertirás". En este sentido dice Polo: "El hombre y el universo no son dos totalidades separadas; el hombre guarda una estricta relación con el universo. Porque su naturaleza, en gran parte *está constituida* por elementos del mismo; porque el universo es el gran teatro donde se desarrollan las actividades del hombre, y, por tanto, es *integrante de nuestros proyectos*, en cuanto que se realizan en él, y porque además el mundo *acogerá* nuestro cuerpo al final de nuestro existir"[2]. Parece adecuado hacer alusión a unas breves consideraciones históricas que fundamenten esta relación hombre-naturaleza.

No resulta extraño que la filosofía haya iniciado sus primeros pasos y vagidos de mano de la *physis* (naturaleza), y que los primeros pensadores hayan sido calificados como *physikoi* o también "cosmólogos". Por ser un elemento característico de los seres visibles, la *physis* se presenta para los presocráticos como el *arché* de todas las cosas y adquiere una dimensión divina; por eso Tales suele proclamar que todo está lleno

---

2 Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 129-130.

de dioses. Tiempo después, Platón vincula la *physis* con el Demiurgo; ella es la que promueve la *theoria* de sus principios absolutos de existencia e inteligibilidad[3].

Más tarde, Aristóteles, en la *Metafísica*, retoma el estudio de la *physis* –que no tendrá el mismo significado que en Platón–. Para él será el principio material originario del cual se deriva cualquier objeto *physico* –porque está hecho a partir de esta naturaleza–, además posee como característica el coprincipio de materia (*hyle*) y forma (*morphé*). "La *physis* en el sentido originario y fundamental es la sustancia de las cosas que poseen el principio de movimiento en sí mismas y por su propia esencia: la materia se dice *physis* sólo porque es capaz de recibir este principio; y la generación y el crecimiento porque son movimientos que derivan de él (*Met*, □, 4, 1014b 16 ss)"[4].

San Agustín toma a su cargo la labor de síntesis entre el pensamiento natural filosófico y los datos revelados de la religión. Este filósofo marca el rumbo que siguen después muchos pensadores de la Edad Media. Padrón destaca que el pensamiento agustiniano sobre la naturaleza tiene un marcado carácter icónico de la existencia del hombre –creado a imagen y semejanza de Dios– y una doctrina "semántica" de la realidad de todas las cosas. Bajo esta óptica, se distinguen la cosa (*res*) y el signo (*signum*), que aplicados a la naturaleza permiten una lectura simbólica de la misma y manifiestan los vestigios del Creador[5]. "El signo es toda cosa que, además de la fisonomía que tiene en sí y que presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta. Así, cuando vemos una huella pensamos que pasó un animal que la imprimió; al ver el humo conocemos que debajo hay fuego; al oír la voz de un animal nos damos cuenta de la afección de su ánimo"[6]. De esta manera, la naturaleza es inteligible, habla al hombre, es como un "libro" que nos remite a lo "meta-físico". San Agustín habla del libro de la naturaleza (*liber naturae*) y del libro de la *Sagrada Escritura* (*liber scripturae*), indicando además la "indispensable distinción epistemológica que pide a cada *liber* solamente lo que éste puede dar,

---

3 Cfr. Padrón, H. J., "Naturaleza, naturalismo y ecología", en *Ecología y Filosofía*, Actas del primer simposio internacional sobre ecología y filosofía, Massini, C. (Compilador), Universidad de Mendoza, Argentina, 1993, 135. Sigo el análisis histórico del autor porque me ha parecido riguroso y muy sugerente.

4 Padrón, H. J., *Idem*, 136.

5 Cfr. Padrón, H. J., *Idem*, 137-138.

6 San Agustín, *De doctrina christiana* II,1,1.

de modo que se abandone la pretensión de pedir al libro de la *Escritura* lo que debe dar el libro de la *Natura*"[7].

También el Pseudo-Dionisio entiende la realidad de la naturaleza como participación y manifestación de Dios. La impronta del mundo como símbolo hace que sea entendido como la envoltura diáfana de un contenido sagrado presente. Lo sintetiza más adelante San Buenaventura: en San Agustín se "ve" a Dios "por" el espejo en sus signos y con el Pseudo Dionisio "en" el espejo de los signos (*in speculo*; *per speculum*)[8].

Hasta aquí el breve repaso histórico. Se han destacado, sobre todo, algunos de los autores más citados por el Aquinate en sus obras. El estudio que Tomás de Aquino hace de la naturaleza está enmarcado, como siempre, en el contexto del tratado que elabora. Así, cuando hace la demostración racional de la existencia de Dios, la naturaleza es algo creado, pasivo, es el efecto que remitirá a la Causa última y absoluta (*natura naturans*); en cambio, en el análisis de algunos comentarios a las obras de Aristóteles –por ejemplo al estudiar el libro III de la *Física*–, la naturaleza sobre todo tiene un aspecto más activo, es causa segunda e instrumental, o también, principio de operación. Se debe distinguir, por tanto, la naturaleza entendida como el conjunto de los seres creados, y la naturaleza como principio metafísico. En este apartado, el sentido del término naturaleza es el primero, como el conjunto de seres creados.

Se ha dicho que el hombre tiene las características corporales propias de todo ente material físico: tiene peso, ocupa un lugar en el espacio, está sometido a los efectos físicos del tiempo, entre otros. En definitiva, vive en un mundo material y debe acondicionar su vida para que pueda conservarse en él. Por otro lado, esta relación del hombre con el medio físico natural y con los demás seres de la naturaleza se establece por su misma constitución humana, bajo un aspecto apetitivo y un aspecto cognitivo. No solamente tiende a un encuentro con la naturaleza por vía del apetito (que hace referencia al querer), sino también por vía del intelecto (que hace referencia al conocer). Se establece una relación afectivo-cognitiva, y esto ocurre desde los primeros instantes de la vida humana. Hay una referencia instintiva hacia la conservación de su vida

---

7 Padrón, H. J., "Naturaleza, naturalismo y ecología", 137; comentando *De Gen. ad Litt.* I,19,39 de San Agustín.

8 Cfr. Padrón, H. J., *Idem*, 140-141.

y para ello se "despliega" todo el ser que entra en contacto con su entorno para "adaptarse" y "con-vivir". La relación con la naturaleza surge en función de esta mutua adaptación, porque todos los seres naturales coinciden en un lugar físico y por tanto están en "inter-relación".

Entre el hombre y la naturaleza se establece una primera situación denominada "hábitat". La tierra es el lugar donde se habita, donde se vive. El mundo natural es la casa del hombre, de aquí surge la relación con la *oikía* (casa). Por eso, la ciencia positiva que estudia este modo de relación se denomina "ecología". "La ecología ha continuado su desarrollo a partir de sus raíces en la biología para convertirse en una disciplina cada vez más autónoma que integra el estudio de los organismos, el ambiente físico y la sociedad humana, de conformidad con la raíz griega de la palabra *ecología*: *Oikos*, "estudio del hogar", el ambiente total en que vivimos"[9]. Tal vez sea más apropiado el nombre de "hogar" que el de "casa", porque el término hogar tiene una connotación mayor que la de "casa". El hogar hace referencia a un componente afectivo, es más "entrañable" porque es el lugar de vida del hombre. La casa, en cambio, hace referencia a algo material, puesto a modo de artefacto –puede ser una cueva, una choza, un castillo–. Pero al decir "hogar" se indica el sitio donde mora habitualmente un hombre[10].

Los minerales son seres que aparentemente tienen una intervención mínima en la naturaleza; sin embargo, su influencia es decisiva como factor energético y su fuerza, bajo ciertas circunstancias, puede causar estragos. Los fenómenos atmosféricos y las llamadas catástrofes naturales dan prueba de ello. De todas maneras, estos elementos "abióticos"[11] cobran un sentido mucho más vigoroso justamente por permitir la presencia de la vida. La principal diferencia que existe entre el planeta Tierra respecto de los demás planetas, estrellas y sistemas del resto del universo –al menos, conocidos por el hombre hasta ahora–, es la pre-

---

[9] Odum, E. P. y Sarmiento, F. O., *Ecología. El puente entre ciencia y sociedad*, McGraw-Hill, México, 1998, XI.

[10] En este sentido, Alvira señala que los términos *ecológico* y *ecosistema*, se usan cada vez menos y dejan su sitio a palabras tales como *medio ambiente*, *entorno* (*environment*, *Umwelt*), entre otros. Cfr. Alvira, R., "Habitar y cultivar", *Ecología y Filosofía*, Actas del primer simposio internacional sobre ecología y filosofía, Massini, C. (Compilador), Universidad de Mendoza, Argentina, 1993, 21.

[11] Biótico es lo que tiene vida, su opuesto es lo abiótico.

sencia de una "biosfera"[12] que permite la existencia de lo que denominamos seres vivos. En la ecología, los seres inertes son considerados como fuente de energía, sean o no "bióticos". Los vegetales, que son los inferiores en la escala de la vida, se denominan "autótrofos" porque se autoalimentan, solamente necesitan de los factores energéticos minerales; y a su vez sirven como factor energético de los seres "heterótrofos", es decir, los animales y los hombres. Éstos dos últimos son denominados "consumidores", por estar en un segundo nivel biológico y depender tanto de los minerales como de los vegetales, e incluso de los mismos animales, ya que son incapaces de producir su propio alimento de manera autónoma. Así se integran los componentes del llamado "ecosistema"[13].

La ecología es la ciencia que, de manera específica, estudia las interrelaciones de los diversos elementos del ecosistema, para poder dilucidar y orientar la mejor manera de utilizar los recursos en la Tierra. De todas maneras, en las últimas décadas del siglo XX, ha aparecido un concepto más amplio de ecología. "La ecología no es otra cosa que una nueva comprensión de que 'habitar' para el hombre no significa sólo consumir, usar, explotar y, al fin, destruir la realidad natural para el propio provecho, sino abrirse un mundo donde sea posible vivir y convivir. Ese mundo u *oikos* para el ciudadano es, en efecto, la ciudad, pero la ciudad ha tenido su origen en el *oikos* natural que es la tierra, el terruño. Hay en la ecología más que una ciencia del planeamiento, con definidas incidencias en el campo de la economía, de la salud, etc.; se trata de una actitud, de una filosofía o estilo de vida, de una moral"[14].

El punto central que interesa tratar en esta investigación, más allá de las investigaciones, adelantos o controversias ecológicas, se refiere al modo de aproximación del hombre al resto de la naturaleza. Ya se ha mostrado la relación tanto física como metafísica que existe entre ambos. Sin embargo, la actitud de aproximación puede enfocarse de distin-

---

[12] La biosfera es la parte de la tierra y de su atmósfera en que viven los organismos. Cfr. Allaby, M., *Diccionario del Medio Ambiente*, Pirámide, Madrid, 1984, 54.

[13] Ecosistema es el sistema funcional que incluye a los organismos de una comunidad natural, junto con su entorno (por ejemplo, un lago, un bosque, entre otros). Cfr. Allaby, M., *Idem*, 141.

[14] Espinosa, N. A., "Conciencia, libertad, responsabilidad: los supuestos antropológicos de la ecología", en *Ecología y Filosofía*, Actas del primer simposio internacional sobre ecología y filosofía, Massini, C. (Compilador), Universidad de Mendoza, Argentina, 1993, 28.

tas maneras. Una es la que plantea Alvira cuando dice: "Si la naturaleza es extraña al hombre y le domina –como pasaba en tiempos remotos, y aún hoy entre las gentes de pueblos escasamente civilizados–, entonces esa naturaleza no es verdaderamente *acogedora* para mí, no me puedo sentir en ella en casa. (...) Pero si se piensa lo contrario, es decir, que el hombre domina plenamente a una naturaleza que le es extraña y, en cualquier caso, completamente inferior y subordinada, el resultado final es muy parecido, no tiene sentido arraigarse allí, no es mi casa. Yo *invento* y *viajo* –pues soy libre e inteligente-creativo–, pero no tengo un verdadero lugar de habitación"[15].

El conocimiento afectivo es un modo de aproximación "holístico" y al mismo tiempo penetrante, por la sintonía producida entre el sujeto y el objeto que se le manifiesta. Un hombre que establezca una relación positiva con la naturaleza puede alcanzar a descubrir su belleza y bondad, y comprender la necesidad del "respeto" que merece. Este "respeto" llevado al plano racional significa situar este elemento de una manera ordenada en el todo del sistema vital, sabiendo que lo material es limitado y no se lo puede malgastar o usar indebidamente, abusar de ello. Por eso, el respeto a la naturaleza exige su cuidado. A veces la admiración que suscita puede sublimarse, como ocurre con algunos artistas o como ocurría en las antiguas religiones de culto naturalista, que alteraban la jerarquía de los seres, situando a lo natural –incluso lo inerte– por encima del valor de los hombres. Este abuso también suele aparecer en la actualidad en las corrientes más extremas de los movimientos "verdes"[16].

Las posturas extremas suelen tener su origen en extrapolaciones antropomórficas que trasladan características humanas a otros géneros de

---

[15] Alvira, R., "Habitar y cultivar", 22.

[16] Algunos de estos "movimientos verdes" se definen como "organizaciones, públicas o privadas, que buscan la cooperación para difundir, adoptar ideas y practicar el amor y el respeto por la vida dentro de un programa de desarrollo ambientalmente sustentable". Cfr. Estatutos de la Federación de Partidos Verdes de las Américas, fundada el 29. 03. 98, en Ilhabela, Sao Paulo, Brasil; los Miembros Fundadores son: Partido Verde Ecologista de México; Green Party of Canadá; The Greens/Green Party USA; Association State Green Parties (USA); Movimiento de Integridad Nacional (Venezuela); Partido Verde (Brasil); Partido del Sol (Uruguay). La mayoría de estos movimientos se formaron luego de la conferencia mundial que fue convocada por las Naciones Unidas en Río de Janeiro, Brasil, en junio de 1992, denominada "La Cumbre de la Tierra". Para acceder a mayores datos se puede consultar a la United Nations Environment Programme (Economic and Social Development, UN).

seres. Así por ejemplo, un perro, un gato o cualquier otro tipo de animal doméstico, se convierte en mascota y a veces ocupa el lugar de un hijo, un amigo o el cónyuge. Esto puede ocurrir debido a que el hombre encuentra un aspecto de bien y belleza en el animal y entabla una *coaptatio*[17] afectiva aunque de diverso orden ontológico. No es raro encontrar que, muchas veces, estos animales llenan un "vacío" afectivo que debería haber sido llenado por otra *coaptatio* afectiva del mismo género. Este tipo de relación no es duradera por muchos motivos; en primer lugar por la corta vida del animal, en segundo lugar porque, al ser de orden inferior, el animal no puede proporcionar la satisfacción que busca un ser espiritual con una apertura hacia el infinito, como ocurre en el caso humano[18].

Esto no significa que entre hombre y animal deje de existir una relación afectiva; la hay, y muchas veces es fuerte, pero no es una relación del mismo nivel que el de la amistad humana. El animal desarrolla hábitos instintivos que buscan una adecuación al "amo", y si estas disposiciones arraigan de una manera muy fuerte, incluso puede persistir en ausencia del "amo"[19]. Se han dado casos en que al morir el dueño de una mascota, también moría ésta de "tristeza". Por otro lado, el hombre puede descubrir en los animales un tipo de compañía y de ayuda en sus actividades. Así, aunque resulte obvio decirlo, el perro puede ser compañía en algunos momentos de soledad, o en algún viaje, o puede cuidar la casa de visitas extrañas, o ayudar en la caza. Las mascotas, en gene-

---

[17] La "coaptación" es el modo en que una forma surge de la potencia apetitiva al establecerse una relación de conveniencia entre el sujeto y el objeto, de tal manera que ambos se proporcionan según su naturaleza y se adaptan acomodándose mutuamente y se aquietan en la mutua presencia. Esta coaptación hace que surja una unión mediante una transformación y adecuación de dos sujetos. En una palabra, se habla de un efecto del amor. La coaptación es una característica propia del conocimiento afectivo. Cfr. Pero-Sanz, J. M., *El conocimiento por connaturalidad*, 123-126. Y Tomás de Aquino, cfr. ST2 qu26 ar2 co.

[18] Sobre el tema de la *redamatio* o correspondencia en el amor se verá más adelante cuando se hable de la amistad (cp II. 2. a).

[19] Homero cuenta en la Odisea que cuando Ulises volvió a Ítaca al cabo de veinte años, disfrazado de viejo y miserable mendigo, su perro Argos se hallaba moribundo sobre un montón de estiércol lleno de garrapatas –desde la partida del héroe a Troya se había descuidado y vivía apenado por la ausencia de su amo– pero fue capaz de reconocer antes que nadie a su dueño y entonces movió la cola y las orejas, quiso salir a su encuentro, pero ya sin fuerzas se desplomó y murió. Ulises al verlo tuvo que enjugarse una lágrima (Odisea, XVII, 291 a 327). Cfr. Homero, Obras completas, Versión de Luis Segalá y Estalella, Montaner y Simón Editores, Barcelona, 1927.

ral, pueden ayudar al descanso, la recreación o a crear un clima de convivencia agradable en el hogar. No hace falta mencionar la ayuda que, desde tiempos remotos, han ofrecido muchos animales en el trabajo.

No hace falta llegar a los extremos o caer en la mencionada extrapolación para descubrir el orden que impera en el mismo *logos* natural. "La crisis ecológica no requiere una reforma de nuestro entendimiento sino, más bien, una regeneración de nuestra razón, la cual ha experimentado un severo proceso de desnaturalización a favor de la conocida hipertrofia de su dimensión *poiética* por sobre sus dimensiones práctica y teorética o contemplativa. Así, a esta desnaturalización de la vida de la razón le ha seguido una desnaturalización de la naturaleza"[20]. Esta regeneración viene por el lado de la recuperación del conocimiento por connaturalidad que despliega por entero la sabiduría del hombre.

La historia ilustra claramente la relación entre el hombre y la naturaleza en las civilizaciones primitivas. En muchas de ellas había una relación de subordinación y temor ante su poder. La naturaleza era no solamente como una "madre", por su capacidad de engendrar seres y de mantenerlos "en ella", sino una "diosa", por su poder ejercido sobre la materia. Los primitivos hombres percibían claramente el *logos* de la naturaleza y buscaban una aproximación que muchas veces era retribuida en forma de desvelamiento de los poderes inmersos en ella. Por ejemplo, los poderes curativos de las plantas, o la "sabiduría" atribuida a algunos animales que mediante su comportamiento advertían de peligros o descubrían alimentos durante las épocas de escasez, o fuentes de agua en tiempos de sequía. Toda la sabiduría desarrollada por estos hombres hace referencia a cierto conocimiento por connaturalidad surgido del contacto *experiencial* con la naturaleza. Pero tampoco se puede dejar de mencionar que el acceso al verdadero orden de los elementos requiere de un discurso racional arduo, ya que también en los mismos ejemplos mencionados acerca de los hombres primitivos, pueden apreciarse interpretaciones que rayan la ignorancia por sustentarse en mitos o invenciones fantásticas. Por eso en estas civilizaciones incluso ha habido casos de sacrificios humanos y otros tipos de sometimiento a las fuerzas del hado, que muchas veces eran realmente sometimientos impuestos por el brujo de turno de la tribu. Al conocimiento por connaturalidad, al parecer, se contrapone una ignorancia también por "connaturalidad".

---

[20] Padrón, H. J., "Naturaleza, naturalismo y ecología", 149.

Un caso especial es el del artista, ya que tiene una especial capacidad para entablar el "diálogo" con la naturaleza, y encuentra en ella una inagotable fuente de inspiración. La historia del arte, en cualquiera de sus formas, rebosa de temas que hacen alusión a la naturaleza. A mi modo de ver, entre los artistas, los arquitectos son los que consiguen congeniar de forma más real, bajo un aspecto material, el arte con la naturaleza, porque diseñan los lugares de habitación del hombre. Sus obras –al menos ocurre con los buenos arquitectos– adquieren un carácter integrador porque el mismo hombre y la naturaleza forman parte de los elementos que componen la obra de arte. Pocos artistas –no se hace referencia a los artesanos– pueden conseguir integrar al hombre físicamente en su obra, como lo puede hacer un buen arquitecto.

Muchos sectores denuncian un estado de crisis con respecto a la ecología, con tintes a veces trágicos: "La tragedia ecológica atañe, por ende, el todo y su sentido (□□□□□□). Por eso, conlleva una penetración mucho más profunda y un horizonte mucho más abarcante que el desequilibrio del medio ambiente. Este es sólo el aspecto tangible del problema, que hoy se evidencia y se hace sentir. De allí que, procurar sólo la solución de ese aspecto no es más que divagar en torno de la cuestión, abriendo aún más la grieta desnaturalizante. Agrega Lorenz: 'sólo unos pocos consideran la desintegración de lo humano como una *enfermedad*; sólo unos pocos buscan las causas de tal dolencia y los posibles remedios'"[21]. Sin juzgar la gravedad de la situación ecológica actual, este trabajo pretende demostrar el modo de relación cognoscitiva que se despierta con respecto a los demás seres de la naturaleza. Una correcta aproximación permite el orden adecuado de los elementos y trae como consecuencia una plenitud de vida. Un hombre que advierta una relación con su entorno, un sentido a lo que le rodea, puede vivir de una manera más plena. "Sin el uso *amoroso* de la voluntad, es decir, sin su uso absoluto, no hay seguridad posible para la ciencia, ni construcción de ninguna casa para el hombre, ni cultivo alguno de la naturaleza. No habrá cultivo, sino explotación de ella"[22].

Los técnicos hablan de "coevolución" para referirse a la situación de equilibrio que se va dando por ajustes en la "comunidad biótica". En el

---

[21] Verstraete, M., "Tragedia ecológica: desnaturalización y encubrimiento", en *Ecología y Filosofía*, Actas del primer simposio internacional sobre ecología y filosofía, Massini, C. (Compilador), Universidad de Mendoza, Argentina, 1993, 174.

[22] Alvira, R., "Habitar y cultivar", 26.

corto plazo, un "parásito" y un "huésped" parecen enfrascados en una lucha incesante, donde cada uno busca obtener el mayor beneficio del otro; pero en el largo plazo, ambos tienden a ajustarse uno al otro y a alcanzar cierto tipo de equilibrio para la coexistencia, que perdura hasta que es roto por disturbios a gran escala, sobre todo con los "disturbios antropogénicos" devastadores[23]. Una aproximación filosófica a este fenómeno permite descubrir los mismos elementos que intervienen en la formación de los hábitos. También ayuda a comprender el fundamento de la coexistencia "homeostática". Y una aproximación psicológica a la teoría de los afectos humanos puede arrojar alguna luz para entender por qué se desencadenan los "disturbios antropogénicos".

2. La dimensión social[24]

Aunque el método filosófico de Aristóteles y de Tomás de Aquino conceda mucha importancia a lo intelectual, para ambos la felicidad se conquista sobre todo por el lado del amor[25]. Estos filósofos coinciden en que la felicidad consiste sobre todo en el amor, y en concreto en el amor llamado de "amistad". Aristóteles se refiere a la amistad (□□□□□□) principalmente en dos obras, la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco*, que fue posterior. Tomás de Aquino señala la caridad como la virtud más importante[26], porque es la "amistad con Dios", o dicho de otro modo, es "la relación amorosa con Dios". Basa su estudio sobre la

---

23 Cfr. Odum, E. P. y Sarmiento, F. O., *Ecología*, 32.

24 Deseo expresar mi agradecimiento a la Prof. Montserrat Herrero por sus comentarios acerca de este apartado.

25 Por un lado, Aristóteles dedica gran parte de la Ética a Nicómaco a indagar qué cosa sea la felicidad ("□□□□□□

amistad en el tratado aristotélico, perfeccionando varios aspectos con la moral cristiana[27]. Se refiere a la amistad principalmente en los comentarios a la *Ética a Nicómaco* y en la *Suma Teológica* –en el tratado de las pasiones y al hablar acerca de la caridad–.

En este apartado se intentará mostrar la importancia de la amistad en el conocimiento afectivo, y la confluencia de sus dos causas más importantes: el amor y los hábitos. Primeramente se procederá a una caracterización general donde se definirán algunos elementos propios de la amistad y en segundo lugar se analizarán sus efectos y relaciones con el amor.

a) *Características y propiedades de la amistad*

"La amistad es una forma de *amor*, y éste es un afecto: el primero y más radical de todos"[28]. La amistad es un hábito o una disposición habitual que lleva a amar a otra persona y a sentirse amada por ella. Aristóteles, por ser un hábito, la enumera entre las virtudes (o lo que acompaña a la virtud).

El amor para los griegos tenía distintos términos. Manzanedo menciona entre los principales: *éros*, *philía*, y *ágape*. El término que Aristóteles utiliza para referirse a la amistad es el de *philía*, para distinguirlo del amor concupiscible o pasional (*éros*)[29]. Proviene del verbo *phileô*, que significa amar en sentido amplio (hombres, animales, cosas, seres abstractos) y en sus manifestaciones principales (abrazar, besar, acariciar). Al principio, *philía* significaba el amor a las personas o cosas familiares (*oikeîa*); podía referirse además en términos genéricos, de ahí otras palabras similares como *xenophilía* (amabilidad con los extranjeros) o *philanthropía* (amabilidad hacia los demás hombres).

---

[27] La caridad es una virtud sobrenatural infundida por Dios mediante la gracia. Cfr. ST3 qu24 ar2 co.

[28] Manzanedo, M., "La amistad según Santo Tomás", 371.

[29] Cfr. Manzanedo, M., *Idem*, 373; quien comenta los estudios filológicos de Bailly, M. A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1910; Lidell, A. C. y Scott, R., *Greek-English Lexikon*, Oxford, 1953; Nygren, A., *Eros et Agape*, Paris, 1952; Spicq, C., *Agapé. Prolégomènes a la théologie neotestamentaire*, Louvain, 1955; y Lotz, J. B., *Die drei Stufen der Liebe*: *Eros-Philia-Agape*, Frankfurt a. Main, 1971.

El término amistad proviene del latín *amicitia*, que a su vez se deriva de *amatio* (ímpetu o impulso vehemente del ánimo a la unión con algún objeto), un amor que puede crecer con la costumbre, que puede transformarse en un hábito o en una disposición natural. En latín hay cuatro términos relacionados: amor, dilección, caridad y amistad. Los dos primeros son sobre todo actos; el primero es el que más abarca, y la dilección es más específica porque elige. La amistad se refiere a un amor más duradero, en forma de hábito o disposición estable. A su vez, la caridad puede ser acto o hábito, pero el Aquinate lo relaciona sobre todo con Dios. Se trata de la perfección máxima en el amor.

Se aludió ya a que el hombre entra en contacto con el universo mediante su capacidad aprehensiva (conocer) y por la apetitiva (querer). El querer se refiere al amor, que tiene una causalidad universal y su tendencia al bien mueve el obrar. Uno puede amar las cosas inanimadas (como el vino o el oro[30] –pero se los ama con amor concupiscible, como un apetito sensible–). El afecto, dice Aristóteles, es una pasión (*páthos*) y se da también respecto de las cosas inanimadas[31]. Igualmente se puede "amar" a los seres animados como las plantas o los animales (los animales "aman" a otros por el instinto, de manera no libre; los hombres pueden amar a otros tanto por instinto como por libre elección). Los animales responden a su juicio natural, movidos en el plano sensitivo-instintivo, y "aman" y corresponden a quienes los tratan bien; en este sentido se dice, por ejemplo, que "el perro es el mejor amigo del hombre". De todas maneras, con los seres inferiores al hombre –tal como se ha dicho al hablar de la ecología–, no se puede hablar propiamente de amor de amistad o benevolencia, porque para eso hace falta una correspondencia en el amor (*redamatio*) del mismo nivel ontológico. Dice el refrán: "cada oveja con su pareja"[32].

Lo que ocurre cuando hay este desnivel, es una proyección del amor "al modo humano" como por analogía, y esta extrapolación se llama antropomorfismo. Toda amistad supone una igualdad, en este caso, se da una igualdad muy remota. Esto no resta la posibilidad de tenerles afecto, sino que el tipo de afecto para con ellos no es el mismo que si se tratara de otro hombre. Con los animales puede haber un conocimiento

---

30 Cfr. CTC lb8 lc5 n8. Ya se entiende que el término "amor" en este caso no tiene el mismo sentido que el amor humano, sino en su acepción más genérica.

31 Cfr. *Ética a Nicómaco* lb8 cp5 (Bk 1157b 28-29).

32 Cfr. *Idem* lb8 cp1 (Bk 1155 a 35).

afectivo generado por la costumbre del trato y el afecto, como ocurre con muchos jinetes con sus caballos, o pastores con sus ovejas, o con otros animales domésticos[33].

De igual manera, para acceder a la dimensión divina es necesario hacer un salto ontológico, porque se encuentra en un género superior y distinto al nuestro. Por eso, el hombre no puede ser, *propiamente*, amigo de Dios de manera natural; para eso necesitaría elevarse a un orden jerárquicamente superior. Eso es lo que ocurre mediante la gracia y la vida sobrenatural[34] con la caridad.

El hombre tiene una tendencia natural a asociarse amistosamente con otros hombres para desarrollarse corporal y espiritualmente. Aristóteles por este motivo lo define como "animal político", "el hombre es un ser social y nacido para la convivencia"[35]; el hombre solitario no puede ser feliz, aunque tenga muchos bienes, ya que el mayor de todos los bienes es el poseer amigos. Esta relación con los demás, surge como consecuencia de ver al hombre como "otro yo", porque se descubre en el otro alguna semejanza o complementariedad.

Puede haber dos formas de aproximación al amor del otro: por semejanza y por complementariedad. Al modo de semejanza, ocurre cuando, por ejemplo, un artista se encuentra con otro; hay algo común que los atrae, como dice Platón "lo semejante atrae a lo semejante"[36]. El ejemplo que pone Tomás de Aquino es el de la blancura, dos cosas blancas se dicen semejantes porque poseen la misma cualidad. Poseen, en cierto modo, una sola forma. Así, dos cosas blancas son una en la especie, en este caso la blancura; en el caso de los hombres, dos pueden ser uno en la humanidad. La afección de uno se dirige al otro como a sí mismo, y desea el bien para el otro como para sí mismo. Esto explica la sintonía que encuentran las personas que tienen la misma profesión, como los artistas; o los que comparten la misma afición en el deporte, en la música, o en alguna otra forma de actividad. Sin embargo, en al-

---

33 Una forma de demostrar la especial relación que se tiene con estos animales es ponerles un nombre, es decir, diferenciarlos individualmente.

34 Sobre esto me detendré más detenidamente en el apartado siguiente.

35 "□□□

gunos casos, "los alfareros riñen entre sí"[37], y esto ocurre porque la amistad no es perfecta, no es por sí misma.

Para explicar el caso de los alfareros es preciso distinguir algunas clases de amistad: 1) la amistad perfecta que quiere al amigo en cuanto tal y es desinteresada (es el amor de lo bueno u honesto); 2) la amistad por algo útil que busca alguna ventaja o interés (es el amor de lo útil); y 3) la amistad por placer que busca la propia satisfacción que puede alcanzar complementariamente con el otro (es el amor de lo agradable). En el caso de los alfareros se da una amistad de lo útil, ya que cuando riñen lo hacen porque se obstaculizan en el lucro[38]. También puede ocurrir una "riña" con los que basan su amistad solamente en lo placentero, cuando no consiguen lo que esperaban obtener. Tanto la amistad por utilidad o por placer son accidentales y heterogéneas, y por tanto transitorias si realmente no prima la amistad virtuosa que se busca por sí misma y es permanente.

Es más fácil encontrar la complementariedad en las amistades por utilidad y por placer, porque se pone de manifiesto que uno busca en el otro algo que no puede poseer por su cuenta. Uno tiene la semejanza en potencia y el otro la posee en acto; entonces surge el amor por complementariedad. Esto ocurre porque cada ser existente en potencia, en cuanto tal, tiene naturalmente el apetito de su acto y disfruta en su consecución. El amante apetece lo que le falta y que encuentra en el amado, de tal manera que descansa y se goza en él. En el amor de concupiscencia[39], el que ama se ama a sí mismo al querer el bien que corresponde a su deseo. Cuando surge un impedimento para alcanzar ese bien, se intenta superar el óbice, pero si éste persiste, puede llevar a la tristeza o al odio. Por eso hay conflictos más frecuentes en este tipo de amistades[40].

La bondad y la belleza que poseen los hombres es lo que nos inclina a amarlos. El afecto se produce con el trato mutuo que surge entre dos personas por la benevolencia, es decir, porque se descubre en el otro alguna bondad y se le "quiere bien". La benevolencia es el principio de

---

37 *Ética a Nicómaco* lb8 cp1 (Bk 1155 a 35-1155b1).

38 Cfr. ST2 qu27 ar3 co.

39 Respetamos la terminología clásica de amor de amistad y amor de concupiscencia, aunque Juan Cruz Cruz sugiere una terminología más moderna –a mi modo de ver apropiada–: amor perfecto y amor imperfecto, respectivamente. Cfr. Cruz Cruz, J., *El éxtasis de la intimidad*, cp II, 2.

40 Cfr. Gilson, E., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, Eunsa, 1989, 487.

la amistad, así como el placer de lo visto es el principio del amor. Cuando aparece una atracción mutua, es necesaria la comunicación, donde el amante y el amado profundizan en el conocimiento mutuo, lo que les lleva con el tiempo a una concordancia afectiva, a la concordia. Esta concordia es el acuerdo de ambos en algunas cosas justas y convenientes que se aspiran en común. Por eso la amistad reclama la convivencia, los amigos desean estar juntos porque disfrutan estando en compañía. Además, el convivir amigablemente ayuda al obrar virtuoso, porque las acciones propiamente humanas se pueden realizar más perfectamente en colaboración de unos con otros.

Tomás de Aquino distingue algunas clases de amistad basadas en estas comunicaciones sociales:

1) La amistad "natural" entre los que tienen un origen común. Se refiere a la amistad entre padres e hijos, así como con los demás consanguíneos. Esta es la primera y más noble comunicación, porque es de orden sustancial, en tanto que las demás son accidentales. Por este motivo, la amistad de los consanguíneos es más estable que otras que pueden ser superiores o más perfectas. En la unión natural de dos cónyuges hay una comunicación que de manera máxima aspira a dos fines: la propagación de la especie (procreación) y la asociación matrimonial del varón y la mujer (para procrear, ayudarse mutuamente y cooperar)[41]. De aquí surge la familia que constituye la célula primaria de la sociedad.

2) La amistad "económica" (de *oikía* y *nomós*) o familiar es propia de quienes trabajan juntos en las tareas domésticas.

3) La amistad "política", de los que conviven en una ciudad (*polis*) y tienen intereses accidentales pero comunes. Tomás de Aquino al comentar a Aristóteles dice que por medio de la amistad parecen conservarse las ciudades; por eso los legisladores procuran conservar la amistad entre los ciudadanos aun más que la justicia, que a veces incluso la "interrumpen", para no levantar disensiones. Los legisladores desean sobre todo la concordia entre ciudadanos, y ahuyentan las contiendas

---

[41] "Amicitia quaedam naturalis in communicatione naturali fundatur, (...) conjunctio viri et uxoris dicitur naturalis principaliter propter prolis productionem, et secundario propter operum communicationem; quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulae; sed secundum inquantum est quaedam societas in commune vitam". 4SN ds41 qu1 ar1a co, ar1c co.

como enemigas de la salud de la ciudad[42]. El conocimiento afectivo permite apreciar las relaciones políticas en sus diversos aspectos, y al considerarlos desde esta óptica –y en analogía con las amistades más personales– se puede comprender mejor la importancia de la solidaridad, de la cooperación y del respeto cívico.

4) La amistad de la "caridad", se basa en la comunicación divina, y se extiende a todos los hombres, incluso a los enemigos.

Como la amistad es un hábito, es susceptible de aumento o disminución; veamos cuáles son algunas causas que permiten lo uno o lo otro. Se ha dicho que la amistad comienza de modo afectivo a causa del amor y se va incrementando con el mutuo conocimiento que produce la comunicación y la convivencia. La presencia continua o frecuente del amigo ayuda a conservar la amistad[43]. Además, tener cosas en común fortalece la relación; por ejemplo, los hijos son un lazo de unión entre los esposos, de ahí que se separen más fácilmente los que no tienen hijos[44]. La relación de amistad es más fuerte por parte de los padres que por parte de los hijos, porque aquellos los conocen mejor y por más tiempo. A su vez, los hijos se inclinan hacia los padres como a lo bueno y excelente porque les deben los máximos beneficios: la existencia, la crianza y la educación. La amistad entre semejantes surge por la mayor coincidencia en el origen, en la crianza, en la educación, en el trabajo, en las diversiones, y también según el mayor o menor tiempo de comunicación.

Como para que haya amistad es preciso siempre una cierta igualdad, esa igualdad puede ser del mismo nivel o de inferioridad-superioridad; en este último caso se trata de una igualdad proporcional (como la de

---

42 Cfr. CTC lb8 lc1 n5. Caldera al analizar este aspecto del pensamiento griego dice: "Si el bien propio nos refiere de alguna manera a los demás, como ocurre en el ámbito de la *polis*, ello sería una consecuencia inmediata (del reconocimiento) de la pertenencia del sujeto a tal conjunto. Buscando el bien de la ciudad estaría pues buscando el bien suyo, de tal manera que es eso lo que tendría lugar en el plano psicológico: un reconocimiento del bien común como (bien) propio. El hombre aparece como parte de la ciudad, *zoon politikon* cuya plenitud está indisolublemente ligada al bien estar de la sociedad". Caldera, R. T., *Sobre la naturaleza del amor*, 21.

43 "Omne illud cuius causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur (...) unde Philosophus dicit, in VII 'Ethic. ', quod 'si diurna fiat amici absentia, videtur amicitiae oblivionem facere'. Sed in praesentia amici, semper per tempus multiplicatur causa amicitiae: et ideo amicitia crescit". ST2 qu48 ar2 ra2.

44 Cfr. *Ética a Nicómaco* lb8 cp12 (Bk 1162 a 27).

los padres e hijos, profesores y alumnos). Si hay desigualdad y gran diferencia en cuanto a la cantidad –ya sea de virtud, vicio, prosperidad– la amistad cesa. En el caso de que uno de los dos amigos siga igual, y el otro, en cambio, se haga mejor y le supere mucho en la virtud, se producirá entre ambos una gran distancia o separación, como suele ocurrir en las "amistades infantiles". Entonces no tendrán ya los mismos gustos y no disfrutarán de las mismas cosas, cesando así la convivencia y consiguientemente la misma amistad. Sin embargo, podrán acordarse del trato que hubo entre ellos, y siempre favorecer algo al que fue amigo (por la 'amistad pasada'), cuando no se produjo la ruptura (*diálysis*) por un "exceso de maldad"[45].

También se pierde o disminuye la amistad con la indiferencia, con la detracción y la murmuración, y sobre todo con la traición. La traición es dolorosa porque obrar así no resulta justo debido al amor y gratitud que se le debe al amigo, y sobre todo por la confianza depositada en aquella persona, que ya se le conoce mucho y se le ha confiado cosas íntimas. Por eso también irritan más los desprecios, insultos y otros daños similares que provienen de los amigos –y por otro lado las críticas o correcciones que hacen son muy apreciadas porque quieren el bien del amigo–. Con todo, puede haber reconciliación, por el principio muchas veces citado de la naturaleza de los hábitos[46]. La reanudación de la amistad supone disolver, apartar o retirar las causas de la disolución y ofrecer alguna satisfacción al ofendido según las posibilidades de cada sujeto. Cuando ha sido grande el amor, y a causa de una traición se rompe la amistad, puede engendrarse la pasión contraria al amor, el odio, acompañada de otros males, sobre todo si uno no sabe sobreponerse al daño sufrido. Solamente se puede odiar lo que se ha amado[47].

---

[45] Cfr. Manzanedo, M., "La amistad en la 'Ética Nicomaquea' de Aristóteles", en *Studium*, 17 (1977), 87.

[46] La reconciliación es un efecto del amor espiritual –no pasional– donde la inteligencia se ve estimulada a recuperar con la memoria los aspectos buenos de la persona amada y a olvidar los obstáculos que impiden la concordia. La reconciliación tiene un aspecto de recomienzo –"volver a empezar"–, desandar el camino equivocado para volver al punto común y continuar juntos. Este acto que perfecciona al amante es como una quiebra psicológica al proceso estímulo-respuesta que supera el estadio sensible para elevarse a otro estadio superior. En ese estadio interviene una importante cualidad afectivo-cognoscitiva: la comprensión.

[47] Cfr. ST2 qu29 ar2 co.

Aunque no lo he encontrado explícitamente en los textos de Tomás de Aquino, pueden darse casos en los que haya convivencia y cercanía de trato pero no la confianza y afabilidad propias de la amistad. Esto sucede cuando ha habido una amistad inicial, incluso íntima, pero luego con el tiempo y por diversos factores, ha ido disminuyendo. Entonces es posible apreciar falta de amistad entre padres e hijos, o entre colegas, o cónyuges; personas que pueden llegar a convivir pero haber ido perdiendo paulatinamente el antiguo trato cordial.

Un fenómeno interesante que también es motivo de disminución de la amistad y que tiene una relación estrecha con los hábitos es el acostumbramiento, en su aspecto negativo. A veces se suele llamar peyorativamente como lo "rutinario" aquello que se hace "sin amor", es decir, sin pasión. Algo que al principio causaba ilusión y placer deja de tener interés y atractivo y comienza a pasar desapercibido. Esta atenuación de los afectos ante el objeto que había despertado nuestros deseos, se debe sobre todo a la *coaptación* que asimila de una manera natural el objeto. Con el tiempo, una vez que pasa la fuerza de la pasión –que por ser un arrebato intenso tiene corta duración–, se puede dejar de encontrar motivos que despierten la atención en el objeto que antes era deseado. Principalmente porque sus facetas ignotas u ocultas ya han sido descubiertas y gozadas. Han ejercido su influjo sobre nuestros afectos y éstos ya se han aplacado y satisfecho.

Entonces, para que ese mismo objeto vuelva a encender los afectos, debe volver a presentarse como "objeto de deseo", "objeto amable" y esto sucede: a) por una necesidad orgánica, por ejemplo, cuando se vuelve a tener sed o sueño, porque hay un reclamo para conservar la salud o la vida; b) a causa de una reacción psicológica, por ejemplo, cuando uno desea distraerse de alguna pena o mal, se despierta en él una ansiedad que trata de satisfacerla comiendo o bebiendo, o con alguna otra actividad que no responde a necesidad orgánica; c) a causa de una "razón afectiva" diferente con respecto al objeto, y ocurre entonces que se comienzan a descubrir nuevos aspectos de bien que antes no se habían descubierto, o por lo menos se los había olvidado. Esta última, es una aproximación amorosa que puede realizarse de múltiples modos. Para que suceda, basta con alterar una de las numerosas variables circunstanciales. Por ejemplo, la lectura de un libro de contenido profundo puede leerse varias veces y seguir disfrutando de él; una música determinada puede recordar acontecimientos vividos y recrearlos. En este sentido, la imaginación juega un papel muy importante en el vencimiento de lo

rutinario. Los niños, por citar un caso, no se cansan de escuchar siempre el mismo cuento; cada vez que lo oyen vuelven a recrearlo con una fuerza imaginativa que les hace formar parte del relato, y hasta pueden disgustarse si uno lo altera.

Se puede contraponer a esa "mirada afectiva" positiva hacia las cosas, otro tipo de mirada más cansina, perezosa o superficial que se detiene en lo fenoménico y no trasciende más allá de las primeras apariencias. Esta actitud –porque es ya una actitud ante el objeto–, que surge como consecuencia del "acostumbramiento negativo", puede dar lugar a un peculiar estado emocional denominado "aburrimiento". El aburrimiento presenta síntomas de tedio y de opacidad respecto a los objetos y circunstancias por la pérdida de interés respecto a los mismos[48]. Puede haber acostumbramiento con las cosas y operaciones mecánicas, pero, donde más conviene evitarlo es en la relación con las demás personas. El aburrimiento resta fuerzas al hombre porque no encuentra en lo que le rodea aspectos de bien que lo estimulen. Si el aburrimiento se prolonga en el tiempo, la vida se tiñe de un color grisáceo y se inunda de melancolía, e incluso puede ser el origen de enfermedades psíquicas. El aburrimiento se supera con un cambio de planteamiento, con una nueva "mirada" y actitud hacia las cosas. Se consigue con la novedad redescubierta por las luces embellecedoras del arte o las reflexiones profundas de la filosofía. Entonces el gozo vuelve a surgir, incluso más vigorosamente que antes, porque se entabla de nuevo el diálogo con los demás seres y se sale del solipsismo. Es como descubrir brillos nuevos en una gema preciosa, o volver a deleitarse con la contemplación variada del mar o de una puesta de sol.

Un factor psicológico que ayuda a no caer en el acostumbramiento es el olvido. Como el hábito implica cierta "memoria" para la reiteración de las operaciones, –se había dicho que puede disminuir con actos contrarios o con una cesación de esas operaciones por un tiempo determinado– entonces, si se deja de actuar de una forma determinada, la disposición va disminuyendo y a esto contribuye el olvido. De este modo, por ejemplo, cuando a uno deja de atraerle una música determinada por haberla escuchado muchas veces y haberse acostumbrado; si deja pasar un tiempo sin oírla, cuando vuelve a escucharla, puede volver a encontrarle el gusto. Así, estar continuamente sobre lo mismo aburre

---

[48] Sobre algunas reflexiones acerca del aburrimiento, Cfr. Alvira, R., "Qué es el aburrimiento. O la muerte social por insuficiencia filosófica", en *Humanitas*, 5 (1997), 11-17.

porque en un momento dado se produce un acostumbramiento, no se descubren aspectos novedosos que atraigan nuestras tendencias; pero al abandonar el objeto por un tiempo y luego volver sobre él, es distinto, no cansa porque nuevamente se excitan las pasiones y el interés[49]. Este es el motivo por el que las diversiones deben espaciarse y las fiestas no deben ser frecuentes, ya que en ese caso se las disfruta más.

Para no aburrirse sobre lo mismo lo que hace falta es profundizar en el ser del objeto. Eso supone un esfuerzo de la voluntad y de la inteligencia, que tarda más en ver su recompensa, pero al mismo tiempo el gozo que entraña es más duradero.

Se puede seguir profundizando todavía más en las consideraciones sobre este tema, pero sería desviarse demasiado del objeto central de la investigación.

El amor se manifiesta externamente; así también ocurre con la amistad, y por eso es natural que los amigos tengan diversas manifestaciones de afectos, ya sea con beneficios prestados o recibidos, con las alabanzas –una alabanza sincera no es adulación, la adulación es la hipocresía en la amistad que sólo busca algún placer o beneficio–, con regalos, besos, abrazos; y en la amistad conyugal, también con las relaciones sexuales. Estos beneficios se puede decir que son de diversos órdenes, algunos psicológicos (intercambio de ideas y afectos), otros corporales (intercambio de bienes materiales) o también morales (porque llevan a ejercitar en la virtud). Los amigos están pendientes de sus amigos y sobre todo cuando pasan por un mal momento, ya que nada alivia más en los momentos de dolor que estar en presencia de amigos. El Aquinate, glosando a Aristóteles dice que la condolencia del amigo es naturalmente consoladora porque "siendo propio de la tristeza el apesadumbrar, viene a ser como una carga, de la cual procura ser aliviado el que la sufre, y, por eso, cuando ve que sus amigos se contristan de su tristeza, se hace idea de que aquella carga la llevan con él, como si desearan aligerársela (...), además, porque en el hecho mismo de que los amigos se contristen con él conoce que es amado por ellos, lo cual produce deleite"[50]. Pero al mismo tiempo el que sufre no quiere contristar al amigo.

---

[49] Esto tiene una aplicación muy práctica en pedagogía, en lo que se refiere al tema de las motivaciones. Una de las cosas que causa más interés y llama la atención es la sorpresa, algo que se sale de lo rutinario de manera inesperada o imprevista.

[50] ST2 qu38 ar3 co.

Se puede hablar de distintos grados de amistad, que están determinados por los grados del amor. En algunos casos es bastante genérico y se refiere al bien amplio, como ocurre en la amistad "política" donde sobre todo hay cortesía y trato afable, pero no "cariño". En la amistad política se puede tener muchos amigos por motivos de placer o de utilidad. En los casos en que hay mayor comunicación y convivencia, hay más trato y puede haber mayor grado de amistad, como ocurre con el "compañerismo"; en este sentido uno puede tener muchos amigos mediante el amor benevolente. Sin embargo, el amor "íntimo" no se da con muchas personas, sólo con muy pocas, porque requiere tiempo para el trato mutuo y la convivencia; Aristóteles incluso dice que al ser la amistad una sublimación del amor, se limita a pocos (*pròshéna*; las amistades célebres de que se habla son siempre entre dos)[51]. Un indicador del grado de amistad es el grado de confianza, que permite la espontánea comunicación de secretos o cosas íntimas[52]. Cuando los esposos son virtuosos puede darse entre ellos la "máxima amistad humana" ya que puede ser al mismo tiempo virtuosa, deleitable y utilitaria, y tiene aspectos tanto de semejanza como de complementariedad.

Tomás de Aquino también comenta, siguiendo a Aristóteles[53], que los hombres ásperos y los viejos tienen menos amigos porque son más díscolos, pues siguen su parecer presumiendo de sí mismos, no pudiendo concordar con los demás. Tampoco disfrutan de la conversación de los otros, ya sea porque tienden hacia sí, o por el recelo que tienen de los demás. Como la concordia y la conversación de los amigos resultan de la amistad y al mismo tiempo las fomenta, los jóvenes que disfrutan mucho conversando y que fácilmente están de acuerdo con los demás, se hacen amigos rápidamente. Esto no significa que las personas de avanzada edad no puedan tener amistad benevolente, sino que a veces prima más el amor por la utilidad que puedan recibir de los demás. De todos modos, resulta evidente que las personas con maneras desagradables y ásperas son menos atractivas para el trato y la convivencia.

En una amistad concurren diversos afectos, de los que ya se han mencionado varios; para terminar el apartado se hará una breve referencia al "celo". El celo es un efecto del amor, que puede darse de dos maneras; cuando se refiere al amor concupiscible, el celo busca el bien

---

51 Cfr. *Ética a Nicómaco* lb9 cp10 (Bk 1171 a 12,15).

52 Cfr. SCG lb4 cp21 n4.

53 Cfr. CTC lb8 lc5 n3-n4.

propio, el propio placer, utilidad u honor, y entonces tiene carácter de amargura, hiere el orgullo y fomenta el odio. El otro tipo de celo es el que se deriva del amor de amistad, y lo que hace es defender y promover el bien de la persona amada, entonces lo que se busca no es el bien propio sino que no se dañe al amigo. Este celo es bueno y lleva a acciones virtuosas y al cuidado de la otra persona. Cuando se descubre que la amistad de un amigo hacia otro tercero es buena, se termina amando también a esa persona, porque el amigo es como "otro yo", y como dice el proverbio común "los amigos de mis amigos son mis amigos".

b) *La connaturalidad y los efectos de la amistad*

"La razón propia del amor consiste en que el afecto de uno tienda a otro como al objeto con el que en cierto modo se identifica. Por eso dice Dionisio que 'el amor es una virtud unitiva'. Cuanto mayor es aquello por lo que el amante es uno con el amado, tanto más intenso es el amor. Así queremos más a los sujetos unidos a nosotros por el mismo origen, por un trato habitual, o por algo semejante, que a los sujetos con los que solamente nos une la sociedad de la naturaleza humana. Además, cuanto más intenso es el fundamento de la unión afectiva, más firme es el mismo amor"[54].

La amistad es el amor en su estadio más perfecto, es la benevolencia recíproca conocida y compartida. Es un hábito o disposición que implica una libre intención o elección –la amistad no puede forzarse, de lo contrario no habría confianza, sería artificial–, una cierta igualdad, una comunidad de afectos y bienes, que se desarrolla como actividad con la convivencia[55]. El hombre se siente identificado con el amigo que viene a ser como su *alter ego*. En todo amor hay cierta unión afectiva entre el amante y el amado, unión que busca además ser "real" ya que los amigos disfrutan estando juntos y aspiran a tener los mismos pensamientos

---

[54] "Propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo. Propter quod dicitur a Dionysio quod 'amor est unitiva virtus'. Quanto ergo id unde amans est unum cum amato est maius, tanto est amor intensior. Magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut converstionis usus, aut aliquid huiusmodi, quam eos quos solum nobis unit humanae naturae societas. Et rursus, quan to id ex quo est unio est magis intimum amanti, tanto amor fit firmior". SCG lb1 cp91 n4.

[55] Cfr. Manzanedo, M., "La amistad en la 'Ética Nicomaquea' de Aristóteles", 99.

y afectos. "En el amor de amistad el afecto sale en absoluto fuera de sí, por cuanto quiere y hace a su amigo el bien, abocándose de algún modo, por razón de la amistad, a los cuidados y solicitudes de su amigo"[56]. Como el hombre es naturalmente social, no puede ser feliz en solitario, necesita de la amistad; es condición importante para su felicidad. El amor de amistad es, por tanto, motivo de felicidad.

En este punto, nuevamente aparece la *coaptatio* como efecto del trato mutuo entre los amigos. La naturaleza es capaz de asumir modos de actuar y de ser de otros sujetos e incluso "intuir" su forma de comportamiento ante determinadas situaciones. Lo más característico entre los amigos es la identificación afectiva, lo que lleva a compartir distintos aspectos de la vida; por eso se dice que en el amor amistoso el amante está de algún modo en el amado, en cuanto que se considera identificado con el mismo, mirando como propios sus sentimientos y su voluntad, sus bienes y sus males[57]. Por eso dice Aristóteles que si se ama a un hombre "malo" o despreciable, uno se haría semejante a él, pues "lo semejante ama a lo semejante"[58]. Este tema es mucho más delicado, porque nunca un hombre es del todo malo[59], siempre hay algo bueno en él, de tal manera que eso de bueno que tiene le sirve de comunión con el amigo o la persona amada. Esto explica que haya personas que se enamoren de otras que tengan vicios, a veces hasta evidentes, porque coinciden en algún aspecto bueno que descubren y se complementan mutuamente. Además, en situaciones especiales de amor –como ocurre en la primera etapa del enamoramiento, a veces sin pretenderlo–, se pasa por alto aquello que pudiera hacer opaca la belleza del ser amado, y el sujeto solamente se fija con una especial intensidad en otros aspectos

---

56 ST2 qu28 ar3 co.

57 Cfr. Manzanedo, M., "La amistad según Santo Tomás", 403-404.

58 "□□□

que capturaron su ser por entero. Se está como "deslumbrado" ante esa persona. Con el tiempo, una vez que pasa ese primer deslumbramiento pasional, van apareciendo las demás facetas, entonces se hacen visibles las dificultades que acarrean los vicios o defectos de la persona amada.

Otro motivo que puede justificar una amistad de benevolencia con una persona viciosa es la minusvaloración de esos vicios o defectos por parte del amante. Siempre pueden encontrarse hasta falsas razones que justifiquen un determinado modo de obrar, ya que el amante valora mucho más otros aspectos –tal vez más radicales– de la persona amada. Esto puede ocurrir, por ejemplo, con las madres que tienen hijos delincuentes[60]. El amante muchas veces piensa que su amor puede hacer cambiar la conducta viciosa que pueda tener el amado. Y a veces tiene razón.

De todos modos, tampoco hay que engañarse pensando en una amistad impecable de defectos o errores. Por ejemplo, es lógico suponer que por la *coaptatio* haya un ajuste en lo que se refiere a caracteres de la personalidad, uno cede en algunos modos de ser e incluso cambia su antigua personalidad; para "amoldarse" a la personalidad de la persona amada. A veces se producen "roces" en la convivencia, o tratos ásperos, pero como la amistad está fundada en un amor virtuoso, esas "riñas esporádicas" no la dañan ni la deterioran, y muchas veces, hasta la pueden fortalecer. Lo contrario sería una amistad aún no madura, un tanto ideal, o como se suele decir vulgarmente "platónica". En el trato con el amigo hay mutuas concesiones; lo que se hace por el bien del amado no se considera ni humillante, ni degradante.

Esta mutua "inhesión", donde el amado "está" en el amante, es tanto cognoscitiva como afectiva. En lo cognoscitivo, el amante no se conforma con un conocimiento superficial, sino que se esfuerza por conocer al ser amado lo más profundamente posible. Por este motivo apela a su biografía, desea conocer su historia. Pero al mismo tiempo, al conocer a la otra persona, se conoce a sí misma, porque la "luz" del otro le ilumina y le descubre sus aspectos positivos y negativos. Si ha tenido una vida viciosa, descubre su indigencia respecto a la otra y esto le lleva

---

[60] También es frecuente encontrar este tipo de amistad en la política, donde se sigue a un líder con malos antecedentes por motivos afectivos –o de conveniencia– más que por motivos racionales. En este caso pueden prevalecer otro tipo de justificativos: parentesco con el líder, tradición, motivos utilitarios o placenteros, entre otros. En muchas personas el fenómeno de las elecciones políticas se resuelve más bien en el plano pasional que en el plano racional.

a un dolor que puede producir una transformación en la conducta que le lleve a ser mejor, al menos como un deseo. Este deseo de "hacerse digno" del amado puede ayudar a rectificar su comportamiento o su carácter ante la comprensión de la persona amada, en quien encuentra un fuerte motivo de conversión. En el orden afectivo, el amante está en el amado por cierta complacencia de uno en otro, se deleita en él y en sus bienes cuando los tiene presentes (por ejemplo con una fotografía, o al escuchar pronunciar el nombre de la persona amada). Este deleite sensible es mucho más intenso y concreto que el cognoscitivo, porque afecta no sólo lo espiritual de la persona, sino también lo corporal; por eso tiene mayor fuerza de arrastre. La voluntad, al descubrir el bien concreto, tiende a él y de alguna manera también "arrastra" a las facultades cognoscitivas y las "obliga" a fijar la atención en aquello que le produce atracción. La fuerza afectiva del amor impulsa a tener expresiones externas donde cobra especial importancia todo lo que se refiera al ser amado. Una experiencia significativa en este sentido es encontrar el nombre de los enamorados escrito en la corteza de los árboles o en alguna roca en la cima de los montes. Pero no sólo se trata de un deleite sensible, pues la persona enamorada experimenta uno de los afectos más importantes en la vida humana: la alegría, que es un estado espiritual más profundo y duradero que el simple gozo sensible.

En esta mutua "inhesión" de fuerza transformadora, donde el amor tiene una especial participación, se puede descubrir de nuevo la síntesis de elementos propia del conocimiento por connaturalidad; más exactamente, Tomás de Aquino se refiere a la connaturalidad como principio de movimiento[61]. "El conocimiento produce asimilación en cuanto que la semejanza de lo conocido se presencializa en el cognoscente. En el amor se trata de la imitación que, procediendo del agente, tiende hacia un fin; en el conocimiento sólo se trata de una imitación según la forma. En el conocimiento sólo se exige la unión con el objeto mediante alguna imagen o semejanza; en el amor se requiere la unión afectiva o real con la misma cosa amada. Y por eso el amor es 'más unitivo que el conocimiento' (*De malo*, q.6, art. único, ad 13; 1.2., 28, 1 ad 3. '*Natura amoris est quod amantem in amatum transformet*' (*Opusc. In duo praecepta caritatis*..., prol., 2)"[62].

---

61 Cfr. ST2 qu26 ar1 co; QDV qu22 ar1 ra3.

62 Manzanedo, M., "Propiedades y efectos del amor", *Studium*, 25 (1988), 429.

Surge de nuevo la complementación del conocimiento y los afectos con relación al singular. Algunos autores tomistas dicen que cuando el conocimiento tiende a las formas, sobre todo, dice relación con la esencia de los seres, y que el apetito, al tender hacia lo concreto, dice relación con el *esse*. La inteligencia tiende igualmente hacia el *esse*; negar esto llevaría a un grave dualismo en el hombre, pero al hacerlo es sobre todo porque toda ella está impregnada de apetito[63]. El espíritu humano conserva una unidad entre lo cognoscitivo y lo apetitivo, y eso explica la mutua inclusión de la inteligencia y la voluntad a través de sus actos.

Hay todavía otro efecto del amor que tiene especial relación con la *redundantia*[64], es el éxtasis. El éxtasis (estar fuera de sí), es un efecto del amor que concierne tanto a las facultades apetitivas como cognoscitivas. En el primer caso, el apetito se dirige y concentra en otra cosa, saliendo en cierto modo "fuera de sí" produciendo una auténtica *distractio* que afecta directamente al orden cognoscitivo haciendo que el sujeto piense constantemente en el objeto amado, prescindiendo de todo lo demás. "Este término no implica, en el lenguaje del Aquinate, un movimiento excepcional o extraño, reservado a ciertos místicos o a personas dotadas de un poder carismático. Significa algo normal y, me atrevo a decir, ordinario, que acontece en todo amante. Uno padece éxtasis (del griego □□□□□□□□ = poner fuera) cuando se pone *fuera de sí*. El amante se

---

63 "Ici encore, à travers l'opposition de la connaissance par réception de forme, et de l'appétit comme relation au concret, l'on voit transparaître la distintion fondamentale de la métaphisique thomiste. Absurde, évidemment, toute simplification qui rapporterait la connaissance à la forme seule, comme si l'existence était inconnaissable, et l'appétit à l'esse, comme si le désir n'était pas spécifié. Mais si la connaissance, dans sa réalisation la plus haute, l'intellection, est ordonnée à l'esse, c'est précisément parce que l'intelligence est elle-même toute pénétrée d'appétit. La dépouiller de son dynamisme, serait la réduire à une pure faculté des essences". De Finance, J., *Être et agir. Dans la Philosophie de Saint Thomas*, Librairie éditrice de l'université grégorienne, Roma, 1960, 197-198. También Cfr. Gaspar, P., "O conhecimento afectivo em S. Tomás (II)", en *Revista Portuguesa de Filosofía*, 17 (1961), 19,28.

64 La *redundantia* y la *distractio* son dos efectos peculiares en relación a la dinámica de los actos humanos. La primera es un efecto difusivo que repercute en las potencias transmitiendo la disposición de los afectos e incluso con posibilidad de alterar los juicios de la razón. La distracción es un efecto centralizado. Cuando el alma está más absorbida por el objeto que la atrae, se dispersa menos hacia otras actividades. Esta especial concentración también puede alterar el curso ordinario de la razón o de la voluntad hacia las tendencias afectivas. Cfr. Gaspar, P., "O conhecimento afectivo em S. Tomás (I)", 416 y ss.; y en Tomás de Aquino, Cfr. QDV qu26 ar10 co; qu29 ar9 ra3; ST2 qu77 ar1 co; QDM qu3 ar9 co.

pone tanto más fuera de sí, cuanto más intenso y vehemente es el amor"[65].

Todo esto lleva a reforzar la tesis inicial: los afectos enriquecen el conocimiento. Cuando existe un lazo afectivo fuerte, como el amor de amistad o amor de benevolencia, la intimidad compartida y la convivencia producen un mutuo conocimiento que muchas veces excede cualquier intento de comprensión racional. Estos datos proveídos por los afectos también afectan al hábito de la prudencia: los juicios prácticos actúan conforme a la disposición del sujeto y de sus pasiones. "Cada uno juzga de acuerdo con su disposición cuando hay una pasión, y de otro modo cuando cesa la pasión. Y así, el incontinente durante la pasión juzga que algo es bueno, y juzga de otro modo después. Por eso dice el Filósofo que a cada uno le parece el fin, según como es él mismo"[66]. Pero además del hábito de prudencia, también intervienen en el hábito de sabiduría[67], que se mueve en un plano más amplio y elevado, y que puede hacer referencia no solamente al conocimiento del amigo, sino al conocimiento de sí, ayudado por el amigo, ya que es más fácil conocer a otro que conocerse a sí mismo. "El alma, aunque sea más semejante a Dios que cualquier otra criatura, no puede llegar al conocimiento de su propia naturaleza de tal modo que pueda discernirla de las otras, sino desde las criaturas sensibles, de las cuales comienza nuestro conocimiento"[68].

La persona que ama tiene un conocimiento más completo y real del singular, porque a las funciones cognoscitivas se suman las apetitivas. "Uno de los modos más sublimes de connaturalidad es el amor (*'unio vel connaturalitas amantis ad amatum'*). Y estos conocimientos, aunque realizados por las potencias cognoscitivas, se hallan sin embargo condicionados por un amor, por una connaturalidad: son auténtico 'conocimiento por connaturalidad', empleando el término según el léxico tomista"[69]. El conocimiento afectivo constituye uno de los elementos más importantes de la amistad.

---

65 Cruz Cruz, J., *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, 119-120. En el siguiente apartado se verán algunas consecuencias del éxtasis en el trato con Dios.

66 RHE cp5 lc2.

67 Cfr. ST3 qu45 ar2 co.

68 QDV qu18 ar2 ra7.

69 Pero-Sanz, J. M., *El conocimiento por connaturalidad*, 163.

Cuando el hombre fomenta el amor de amistad en los tres órdenes ontológicos (inferior, igual y superior), su actualización comunicativa se desarrolla de manera integral y entonces puede decirse que obra con plenitud de vida[70]. ¿Acaso pueden darse, entonces, las condiciones para la felicidad? El que ama es feliz, pero también sufre, porque el dolor del otro se convierte en su propio dolor, y en la vida, el dolor es ineludible. De todos modos el amor es más fuerte que el sufrimiento porque sólo en el amor puede encontrarse el sentido del dolor profundo. Si además de desarrollar su capacidad de querer, el hombre puede desarrollar su capacidad de conocer, entonces, la unión actualizada de ambos actos –amor y conocimiento– causaría una mayor o menor plenitud del ser que tendría que conducir a una complacencia de la propia existencia y su consecuente alegría de vivir.

¿Realmente con el conocimiento afectivo se puede alcanzar la felicidad? Tomás de Aquino advierte que todos entienden por felicidad un estado perfecto, pero permanece oculto cuál es y en qué consiste[71]. El conocimiento afectivo ayuda a comprender la realidad de manera integral, pero ello no conduce precisamente a la plenitud del ser humano. El hombre alcanza su plenitud como ser cuando ejercita correctamente sus potencialidades; entonces, en el obrar bueno, encuentra la armonía de su vida; lo que le produce como consecuencia una gran alegría. Por eso, la alegría, más que una virtud en sentido clásico, es un efecto del estado existencial de hombre, que se manifiesta en un gozo profundo y complaciente, y en una sensación de tranquilidad espiritual, de paz interior. La alegría nunca puede ser plena si esa persona no ama o si tiene un amor imperfecto. El amor reclama el conocimiento y la conducción de los afectos hacia la persona amada; por eso tanto Aristóteles como Tomás de Aquino la sitúan en un lugar tan privilegiado de sus respectivas obras. El fin del hombre es alcanzar la felicidad, ¿en qué consiste la felicidad? "Hay que dejar bien sentado ya de salida que a esta pregunta

---

70 En este trabajo no corresponde profundizar en el estudio del amor, porque sus facetas son variadas y complejas. Además de las múltiples publicaciones al respecto, podemos mencionar dos obras recientes que tratan sobre el amor en Tomás de Aquino; una es la de Cruz Cruz, J., *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*; y la otra, Caldera, R. T., *Sobre la naturaleza del amor.*

71 "Omnes enim per beatitudinem intelligunt quemdam perfectissimum statum; sed in quo consistat ille status perfectus, utrum in vita, vel post vitam, vel in bonis corporalibus vel spiritualibus, et in quibus spiritualibus, occultum est". 2SN ds38 qu1 ar2 ra2.

todavía no ha habido nadie capaz de contestar con una descripción 'positiva'"[72].

Un hombre que pretenda atribuirse un tipo de conocimiento "aséptico" respecto de cualquier influencia afectiva o volitiva, lleva a cabo una reducción que de manera propia puede llamarse "intelectualismo". El concepto de "razón pura" es un reduccionismo que conduce a una grave escisión en la criatura racional, y a la enajenación de su mismo ser. Descuidar la unidad del ser humano no lleva a la plenitud de este ser sino a su destrucción. Por eso, a mi manera de entender, obrar de esta forma disgregada nunca puede conducir a la plenitud de vida del hombre. El que no conoce amando y no ama conociendo, es que ni conoce verdaderamente, ni verdaderamente ama.

3. La dimensión religiosa[73]

Corresponde ahora iniciar el estudio de la última dimensión del ámbito intersubjetivo del hombre: la que se refiere a Dios (no se estudiará la relación con los ángeles por ser un aspecto propiamente teológico). Como se ha venido diciendo, la connaturalidad supone cierta igualdad, al menos proporcional, entre el sujeto y el objeto. Por tener un cuerpo material, se había establecido la relación con los demás seres materiales de la naturaleza respetando, por supuesto, los diversos grados ontológicos. Ahora aparece el otro aspecto esencial del hombre: su alma espiritual, que lo distingue sobradamente del resto de los seres materiales creados. Este alma de índole espiritual fundida en un cuerpo material no resulta de fácil comprensión, es más, incluso tiende a aparecer como algo contradictorio. El hombre tiene un cuerpo corrompible pero un alma incorruptible; está sujeto al tiempo y al espacio por ser material, pero al mismo tiempo puede realizar operaciones que trascienden el tiempo y el espacio –como el pensar o el querer–; es un ser llamado a la felicidad en el cumplimiento de su fin, pero desconoce cuál es la forma de llegar a ella –al menos de manera evidente–; tiene deseos de inmortalidad y sin embargo su mayor certeza es la de su propia mortalidad; desea ejercitar un obrar bueno pero, muchas veces, no puede evitar el

---

72 Pieper, J., *El amor*, Rialp, Madrid, 1972, 156.

73 Deseo expresar mis agradecimientos a los profesores Víctor Sanz Santacruz y Paulo Sergio Faitanin por sus comentarios con respecto a este apartado.

obrar malo. El hombre parece ser la única criatura contradictoria en el mundo creado. Es un ser fronterizo que amalgama dos tipos diferentes de realidad; y como todo tema fronterizo o límite, trae dificultades a la hora de analizarlo. De todas maneras, que sea una criatura espiritual le da privilegios sobre las demás criaturas no espirituales, porque, entre otras cosas, mediante este rasgo puede entrar en contacto con su Creador.

Tomás de Aquino es quizá uno de los pocos hombres que ha podido sintetizar en sí dos campos del saber que desde sus inicios ha traído dificultades en cuanto a su "demarcación epistemológica". Se trata de la filosofía y la teología. Tanto filósofos como teólogos respetan el enfoque de Tomás de Aquino en sus respectivos ámbitos de estudio y, al mismo tiempo dicha complementación no deja de ser paradigmática. Esto viene a colación por el tema que se tratará ahora, aunque podría tener una aproximación "puramente" filosófica[74], necesariamente tendrá que hacer referencia a algunos principios teológicos. Esto es inevitable porque el Aquinate cuando habla acerca de la connaturalidad en la mayoría de sus textos, lo hace teniendo en cuenta la vida de la gracia y los dones del Espíritu Santo. Existe una connaturalidad con Dios porque Dios permite una elevación de la naturaleza a un plano sobrenatural para poder mantener una relación de amistad que de otra manera sería imposible, tal como se ha referido al hablar de la amistad.

Estas relaciones de connaturalidad del hombre con Dios deben ser más propiamente tratadas por la teología que por la filosofía, al menos si su estudio desea realizarse a partir de Tomás de Aquino. Por este motivo, aquí se hará una descripción sucinta del tema desde el punto de vista filosófico, y se dejará planteada la cuestión para que su estudio propio quede a cargo de los teólogos[75].

Tomás de Aquino enseña la existencia de un doble principio de movimiento en el hombre: uno interno, que es la razón; y otro externo, que

---

[74] ¿Hasta qué punto se puede hablar de una filosofía "pura"? Este es un tema muy delicado porque la sabiduría humana en su simplicidad utiliza todos los recursos de la realidad para conocerla; las diferencias entre ciencia positiva, filosofía o teología son más bien pedagógicas y metodológicas. El hombre en su integridad transita por encima de esas fronteras académicas que muchas veces pueden hasta llegar a deformar la realidad.

[75] La obra de González Ayesta, C., *El don de sabiduría según Santo Tomás. Divinización, filiación y connaturalidad*, Eunsa, Pamplona, 1998, es una de las últimas investigaciones teológicas realizadas sobre este tema.

es Dios[76]. Para que haya una connaturalidad, se debe respetar el principio de igualdad proporcional, es decir, todo lo que se mueve debe ser proporcionado al principio de su movimiento; y la perfección de lo que se mueve, en cuanto tal, consiste en una disposición por la cual se deja mover bien por su motor. Por eso, cuando se observa un efecto, no se le atribuye una causa desproporcionada. Si la causa es desproporcionada por rebasar el principio propio de operación de un ente, se habla de una causa "sobrenatural"[77]. Por ejemplo, si uno ve volar un avión no dice que lo está pilotando un niño de dos años. En este caso existe desproporción porque hay algo que no es natural en su operación, es algo que sobrepasa el comportamiento normal según la naturaleza del niño.

A veces ocurren ciertos fenómenos de difícil explicación racional, que con el tiempo logran ser aclarados gracias a los adelantos tecnológicos y científicos. En la astrofísica, ha ocurrido con los telescopios o microscopios. Pero hay otro tipo de fenómenos que al parecer violentan las leyes de la naturaleza, y no consiguen ser explicados científicamente; éste es el caso de los milagros. Los milagros son fenómenos que ocurren por causas anormales, no naturales[78]. Por ejemplo, un burro que habla, o un ciego de nacimiento que de pronto puede ver, y tantos otros que registra la historia. Mucha gente opina que los milagros no existen, que es cuestión de darle tiempo a la ciencia para que encuentre los instrumentos adecuados y explique racionalmente este tipo de fenómenos. La filosofía muchas veces dispone de elementos para dilucidar si algunos de estos fenómenos "extraños" realmente podrán ser explicados científicamente con el tiempo, porque conllevan cambios tan radicales

---

76 Cfr. ST2 qu68 ar1 co.

77 "Es opinión extendida entre los teólogos que el vocablo 'sobrenatural' designa un orden de realidad no sólo distinto del orden de la naturaleza –como lo puede ser el reino de la ley–, sino también superior al orden de la naturaleza (...) A. Michel propone la siguiente definición formal de 'sobrenatural': es 'lo que con relación a la naturaleza trasciende de sus elementos esenciales, de sus actividades y pasividades naturales, de sus exigencias, de su mérito natural, pero no de su capacidad obediencial perfectible'. Por eso lo sobrenatural puede perfeccionar lo natural". Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, IV, Ariel, Barcelona, 3. 324-3. 325, voz "Sobrenatural".

78 "Cuando los 'signos' son frecuentes, no parece haber nada anormal en ellos; por el contrario, lo 'normal' es que haya dondequiera signos, o que puedan 'arrancarse' signos a la Naturaleza, o a ciertos hombres. Pero cuando los 'signos' no son frecuentes, parecen 'anormales': el 'signo' es entonces algo 'extraño', algo 'maravilloso' y 'portentoso'. Sólo en este segundo sentido puede hablarse de milagro, *miraculum*". Ferrater Mora, J., *Idem*, III, 2. 408, voz "Milagro".

que afectan los mismos principios ontológicos y por más que transcurra el tiempo, nunca podrán ser aclarados con el método científico-positivo. Por ejemplo, la cuestión de si un perro podrá pensar en el futuro. La pregunta filosófica que trasciende la ciencia positiva sería en este caso: ¿qué es pensar? De todos modos, los milagros se incluirían en el tipo de fenómenos llamados sobrenaturales.

Otro tipo de fenómeno de difícil explicación científico-experimental es el conocimiento connatural, que como su nombre indica, es de índole natural[79] –no es un milagro–, y que por ser un conocimiento integral del hombre, no puede ser cuantificado mediante variables matemáticas o estadísticas. Un componente no mensurable de este tipo de conocimiento es, por ejemplo, el término "amor".

Existe todavía otro tipo más de fenómenos que no se sabe muy bien si pertenecen al ámbito de lo sobrenatural o de lo natural, ni siquiera si se los puede tratar científicamente o no. Son los fenómenos parapsicológicos o metapsíquicos. "Se llama 'metapsíquica' o también 'parapsicología' al estudio de ciertos fenómenos psíquicos no incluidos habitualmente en la psicología: telepatía, 'comunicaciones con los muertos', 'fantasmas de los vivos'"[80].

Una vez hecha todas estas advertencias, corresponde estudiar la relación del hombre con Dios.

Cuanto más elevado es el motor, tanto más necesario es que el móvil sea proporcionado a él por una disposición más perfecta. Por eso, Tomás de Aquino dice que para recibir una doctrina más elevada del maestro, el discípulo necesita una preparación mayor. No se le puede enseñar física cuántica a un niño de cinco años, pero se le puede ir preparando con tiempo mediante el desarrollo de sus capacidades cognoscitivas para que en su momento tenga facilidades para aprender dicho conocimiento.

Por lo mismo, hace falta que haya otras perfecciones más elevadas para que el hombre pueda ser movido al modo divino y pueda mantener una relación de amistad con Dios. Estas perfecciones se denominan "dones" porque son infundidas por Dios y porque merced a ellas el hombre se dispone de tal manera que viene a ser fácilmente gobernable por la inspiración divina. Tomás de Aquino, citando a Aristóteles, dice

---

79 Ya se advirtió que el conocimiento por connaturalidad sobrenatural no será estudiado en este trabajo.

80 Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, III, 2. 397, voz "Metapsíquica".

que aquellos que son movidos por instinto divino no necesitan aconsejarse por la humana razón, sino únicamente según el instinto interior, porque son movidos por un principio superior a la razón humana[81]. Los dones se distinguen de las virtudes infusas –también superiores a las virtudes naturales– porque éstas siguen una correcta disposición de la razón humana, pero los dones siguen una disposición más bien divina. "La sabiduría es una virtud intelectual, en cuanto que procede del juicio de la razón, y el don en cuanto que obra por instinto divino. Lo mismo se dice de las demás virtudes"[82].

En su exposición sobre los dones del Espíritu Santo, Tomás de Aquino señala que son una especie de hábitos por los cuales el hombre se perfecciona para obedecer con prontitud a Dios. De esta manera, para dejar en claro el tema, el Aquinate habla de tres géneros de virtudes –hábitos buenos–: teologales, intelectuales y morales. Las virtudes teologales son las virtudes por las que la mente se une con Dios; las virtudes intelectuales son aquellas por las que se perfecciona la misma razón humana; y las virtudes morales son las que permiten que se perfeccione la facultad apetitiva para obedecer a la razón. Por último, los dones del Espíritu Santo son aquellos por los que todas las facultades del alma se disponen para someterse a la moción divina[83].

Se está hablando, pues, de la existencia de dos tipos de órdenes, uno natural y otro sobrenatural[84]. Resulta claro que, en el orden sobrenatural,

---

81 "Et Philosophus etiam dicit, in cap. 'De bona fortuna', quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem, instinctum: quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana". ST2 qu68 ar1 co.

82 ST2 qu68 ar1 ra4.

83 Cfr. ST2 qu68 ar8 co.

84 Esta distinción de órdenes ha traído innumerables debates en el ámbito teológico. Algunos teólogos admitían una distinción muy extrema que planteaba una realidad dicotómica induciendo con ello a delicadas consecuencias teológicas. Otros las unían tanto que confundían ambos aspectos, con resultados igualmente comprometedores. Este es un tema de continuo estudio, y avanza más por vía negativa que positiva, es decir, se aclara lo que no es, más que lo que es. Nuestra consideración de ambos órdenes intenta seguir la interpretación de Tomás de Aquino que admitía una naturaleza humana abierta a la trascendencia y a la vida sobrenatural mediante la gracia divina. Estos órdenes ni son radicalmente independientes, al modo de planos, ni confusamente unificados, sino que su postura es intermedia (*in medio virtus*). A este respecto dice De Lubac: "En el curso de estos últimos siglos se había acreditado una teoría en nuestra teología clásica, según la cual 'naturaleza' y 'sobrenatural' constituían cada uno un 'orden' completo, estando el segundo sobreañadido de hecho al primero, sin más vínculo entre ellos que, en nuestra

el trato con Dios sea directo; por eso la Iglesia Católica enseña que la naturaleza humana ha sido elevada en la persona de Cristo y por los méritos de su redención. Así, Dios hizo al hombre partícipe de la naturaleza divina: *divinae consortes naturae* (*2 P* 1,4). Surge, por la gracia santificante del Espíritu Santo, una relación de filiación y amistad con Dios. A esta relación de amistad, Tomás de Aquino la llama caridad[85] y está fundamentada en el amor. La caridad es una virtud sobrenatural y por tanto puede crecer y establecer un vínculo de connaturalidad. Por eso el Pseudo Dionisio dice que Dios puede comunicar la sabiduría a los hombres de modo experimental. "Este compenetrarse, o connaturalidad, con las cosas divinas se realiza por la caridad, que nos une con Dios: 'Quien se une a Dios es un espíritu'"[86]. La mayoría de los textos que caracterizan al conocimiento por connaturalidad se inscriben en este orden[87].

El fenómeno místico[88] es uno de los efectos del amor de Dios en los hombres que se esfuerzan en vivir conforme a la virtud. Tiene unas notas muy singulares y no se da en todos los hombres. "Pasando por

---

naturaleza, un vago y general 'poder obediencial' a ser, como se dice, 'elevado'. El ser y la vida del cristiano se encontraban así constituidos por partida doble. Haciendo uso de su razón, el hombre descubría, se pensaba, un 'fin natural', proporcionado a su naturaleza de ser finito; pero su fe venía a decirle al instante que, en realidad, él había sido creado para un fin totalmente diferente, un fin 'sobrenatural'(...) En realidad, por sus antecedentes, procedía más bien de una ruptura de la síntesis dogmática tradicional, tal como la habían elaborado finalmente los grandes escolásticos, en particular Santo Tomás de Aquino. Este no habría hablado jamás, por ejemplo, como se ha hecho desde hace un siglo, de una 'sobrenaturaleza', precisamente porque su pensamiento estaba bien lejos de la teoría dualista que acabamos de ver". de Lubac, H., *Ateísmo y sentido del hombre*, Euramérica, España, 1969, 97.

85 Cfr. ST3 qu23 ar1 co.

86 ST3 qu45 ar2 co.

87 Se puede confrontar con los lugares mencionados en la Introducción en las diversas obras de Tomás de Aquino. Ref. Nota a pie de página Nº5.

88 "'Místico', en las lenguas latinas, es la transcripción del término griego *mystikos*, que significaba en griego no cristiano lo referente a los misterios (*ta mystica*), es decir, las ceremonias de las religiones mistéricas en las que el iniciado (*mystes*) se incorporaba al proceso de muerte-resurrección del dios propio de cada uno de estos cultos. Todas estas palabras, más el adverbio *mysticos* (secretamente), componen una familia de términos, derivados del vebo *myo*, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y a los ojos, y que tienen en común el referirse a realidades secretas, ocultas, es decir, misteriosas". Martín Velasco, J., *El fenómeno místico*. *Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999, 19-20.

alto otros muchos testimonios basados en el significado que el término adquiere en el Pseudo-Dionisio, cabe resumir su asunción por la teología medieval en la expresión de Dionisio el Cartujano que considera la teología mística más sublime que la 'simbólica' y la 'propia', y en la que 'se trata de Dios tal como se le conoce, por negación de todos los entes, y por un amor supermental, ígneo, experimental y ardentísimo de caridad deífica, en una cierta tiniebla superclarísima, por elevación de la mente más allá de todo lo creado, y una unión inmediata, certísima y extática con Dios'"[89].

Pero más "acá" de la existencia del conocimiento por connaturalidad en el orden sobrenatural, que actúa bajo el don infuso de sabiduría, la pregunta que se debe considerar es si puede hablarse o no de una "relación de connaturalidad" con Dios en el orden natural, y cuáles serían sus consecuencias.

La connaturalidad con Dios podría tener los mismos fundamentos que los apuntados para los otros tipos de relación, es decir, el hábito y el amor. Cabe entonces preguntarse si es posible hablar de una "amistad natural" del hombre con Dios de tal manera que pueda establecerse un tipo de conocimiento por connaturalidad, o viceversa, que el conocimiento por connaturalidad pueda ayudar a establecer una amistad natural con Dios. Este es el punto central que se debe responder. Sin embargo, esta pregunta en el orden natural se deriva de otras anteriores que son aún más radicales. Para abordar la cuestión desde su principio, en realidad, las primeras preguntas serían: 1) ¿existe Dios?, 2) ¿puede el hombre conocer naturalmente a Dios?, 3) ¿qué tipo de relación natural puede haber entre el hombre y Dios? Como se ve, en ellas subyacen los clásicos temas abordados por la filosofía y la teología desde hace milenios. Son las mismas preguntas que se hace todo hombre y que en definitiva apuntan a otras del estilo: ¿quién soy yo?, ¿qué hago aquí?, ¿qué será de mí?, entre otras.

Responder a estas preguntas es el objeto de los saberes que buscan las causas últimas y los principios primeros de la realidad. En esta investigación solamente se hará una escueta aproximación que tenga que ver con el tema de estudio. En primer lugar se estudiará la posibilidad natural que tiene el hombre de conocer a Dios; luego, si la tendencia natural que tiene le puede conducir a una amistad con Dios por medio del amor. Finalmente, se estudiará el fenómeno místico como cumbre

---

[89] Martín Velasco, J., *Idem* 20-21.

del efecto de amor a Dios. Se espera concluir mostrando las condiciones de posibilidad de un conocimiento afectivo natural que sirva de "antesala" y preparación para una obra de edificación mucho más profunda y con alcances sobrenaturales, mediante la acción del Espíritu Santo.

a) *El conocimiento natural de Dios*

"Queriendo o sin querer, el hombre siempre busca el absoluto; gráficamente lo expresó Jaspers: 'Si suprimo algo que es absoluto para mí, automáticamente otro absoluto ocupa su puesto'. Se trata de un signo de la vida intelectual, que Kant consideraba como característica inevitable: Dios es el concepto más difícilmente alcanzable, pero al mismo tiempo el más inevitable de la razón especulativa humana. Y Hegel llegó a señalar que decir que no deba realizarse el recorrido del mundo a Dios, de lo finito al Infinito, es decir que no se debe pensar. Tomás de Aquino señalaba que conocer la verdad es lo que anima nuestra vida intelectual, ya que nos impulsa a conocer la causa final de todos nuestros conocimientos"[90].

Puede afirmarse que el hombre por naturaleza, es decir, de manera esencial –así como se ha afirmado que posee una dimensión social–, posee una dimensión religiosa. Esta dimensión religiosa significa que lo hace *capax Dei*, capaz de abrirse al conocimiento de realidades superiores a su naturaleza, como en este caso ocurre con su mismo Creador. Esto sucede fundamentalmente porque el hombre cuenta con un aspecto que trasciende lo material, ya que es un ser espiritual, y esta característica lo hace de alguna manera connatural con otros seres también espirituales: los ángeles y Dios. Hay vestigios del creador en la criatura, no de manera substancial –que sería un panteísmo– sino a la manera de participación –como una obra de arte tiene vestigios de su artista–.

No se trata sólo de una aproximación estrictamente racional o filosófica, sino además de una aproximación afectiva, porque la apertura no es de la inteligencia, sino de todo el hombre. Si este hombre puede relacionarse con los seres de la naturaleza por su condición natural de ser material-espiritual, y puede, al mismo tiempo, encontrar nexos que lo lleve a amar las cosas creadas haciéndose "amigo" de las mismas; del

---

[90] González, A. L., *Teología Natural*, Eunsa, Pamplona, 1985, 16.

mismo modo puede relacionarse con los seres espirituales por su condición natural de ser espiritual-material. ¿Por qué no habría de tener vínculos con su mismo Creador? Con su mirada inteligente y profunda, es capaz de darse cuenta de la bondad de la creación. Esta mirada puede llevarle, además, a encontrar bondad en su Creador, al descubrir una escala de perfecciones que de manera natural y ascendente le conducen a la fuente misma de las perfecciones. El hombre admirado por la verdad, la bondad y belleza de los vestigios, que manifiestan perfecciones graduales en la naturaleza, y por su apertura hacia lo Absoluto tiene la capacidad de poder llegar a un conocimiento aunque sea parcial de Dios, incluso como una disposición afectiva hacia Él.

Se habla de un *desiderium naturale* por parte del hombre hacia Dios. Este deseo es como una inclinación natural de la voluntad (reside en la *voluntas ut natura*[91]) que tiene su fundamento en la tendencia propia del hombre al bien, no ya al bien como fin último, sino a un bien concreto. "Conocer a Dios en algo común bajo cierta confusión es algo inserto en nosotros naturalmente en cuanto Dios es la felicidad del hombre: el hombre desea naturalmente la felicidad y lo que naturalmente conoce. Pero esto no es conocer simplemente que Dios es"[92]. Por esto se puede afirmar la posibilidad de una apertura en el hombre hacia la divinidad, hacia lo sobrenatural. Por naturaleza está llamado a tener una creencia en Dios, que es el Absoluto. "El hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente, y es común a todos los hombres"[93].

Tomás de Aquino se ha preocupado de demostrar que incluso racionalmente un hombre con sus fuerzas naturales puede admitir la existencia de Dios, para ello recogió los distintos argumentos postulados por la tradición y los expuso en lo que se conoce con el nombre abreviado de "las cinco vías". Entre ellas, hay una cuyo contenido no se limita a lo racional, sino que involucra vitalmente al ser humano y que guarda estrecha relación con las demás vías; se trata de "la cuarta vía". González indica que la cuarta vía no es una vía más para demostrar la existencia de Dios, sino que va más lejos; indica la precisa situación metafísica del ser participado, con unas consecuencias fundamentales que se derivan de ella para el hombre y su vida respecto a Dios, su origen y su fin.

---

91 Cfr. Alvira, T., *Naturaleza y libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, 35.

92 ST1 qu2 a1 ra1.

93 ST1 qu93 ar4 co; cfr. ST1 qu93 ar8 ra3.

Sus implicaciones tienen alcance vital y religioso. Muchos autores dicen que esta prueba tomista es la más próxima al hombre e incluso, en la literalidad de sus formulaciones, la más bella y poética[94].

No se trata ya de ir de los efectos a las causas, como señalan la primera y segunda vía, sino de una reflexión más "abarcante" y metafísica que descubre en el hombre una participación de la misma divinidad. La comprensión de nuestro ser como participado puede complementarse además por una vía negativa y dolorosa, palpando la indigencia y limitación humana (tercera vía) o por otra vía más positiva que nos señala el fin al que estamos llamados en el *ordo* universal (la quinta vía). La cuarta vía "se basa en que encontrándose algo diversamente participado por muchos, es necesario que por aquél en que perfectísimamente se encuentra se atribuya a todos los demás en que se encuentra más imperfectamente. En efecto, lo que positivamente se dice según un más y un menos, posee esto por la mayor o menor proximidad o separación a algo uno; pues si a cada uno de ellos les conviniera por sí mismo, no habría razón por la que se encontrase más perfectamente en uno que en otro, al igual que observamos que el fuego, que es lo más cálido, es principio del calor en todas las cosas cálidas. Es necesario poner un ente que sea perfectísimo y verísimo, lo cual se demuestra porque existe un motor absolutamente inmóvil y perfectísimo, como los filósofos demuestran. En consecuencia, es necesario que toda otra cosa menos perfecta reciba el ser de Él mismo"[95].

Sin embargo, a pesar de todo lo dicho, hay personas que no admiten la existencia de Dios. Si realmente hay una capacidad de Dios y un deseo íntimo y natural, entonces ¿cómo se explica la posibilidad del ateísmo? En el hombre no es innato el conocimiento mismo de que Dios exista, sino la luz natural de la razón y sus principios –como hábito intelectual–, mediante los cuales se puede ir a Dios a partir de sus efectos. Dios no es evidente, el hombre le busca como "el ojo de la lechuza respecto del sol"[96]. Con todo, se puede dirigir hacia Dios como fin, aunque conociéndole de manera confusa. Así, por estas limitaciones en el modo de conocer, muchos pueblos han tenido diversas concepciones acerca de Dios. Algunos hombres hasta han desesperado de su posibili-

---

94 Cfr. González, A. L., *Ser y participación*, 21-22.

95 QDP qu3 ar5. La traducción es de Ángel Luis González. Cfr. González, A. L., *Teología natural*, 144.

96 SCG lb1 cp11, ST1 qu1 ar5 ra1.

dad de conocerle y han negado su existencia[97]. Otros no lo han descubierto como un solo ser sino como varios, e incluso han confundido parte de la creación con el mismo Creador, y han dado atributos de divinidad a la Naturaleza.

El mismo hecho de que exista la posibilidad de dudar acerca de la existencia de Dios –un ser absoluto y con cualidades ilimitadas e infinitas– indica que no es evidente. Dios debe ser "des-cubierto". A esta situación pueden sumarse otras muchas causas, como la inclinación desordenada de las pasiones, la tradición cultural que muchas veces arrastra errores que se instalan colectivamente en pueblos y naciones enteras: "La costumbre, y sobre todo la que arranca de la infancia, adquiere fuerza de naturaleza; por esto sucede que admitimos como connaturales y evidentes las ideas de que estamos imbuidos desde la infancia"[98]; la reacción de impotencia y rebeldía ante realidades existenciales que han afectado la vida del individuo, como pueden ser la muerte, las enfermedades, la pobreza o el dolor; o también, la mediocridad moral que busca un acomodo placentero en formas de vida regalada y sin esfuerzos, brindadas por la sociedad opulenta mediante sucedáneos de diversa índole, entonces no hace falta Dios porque se prefiere un "paraíso" aunque sea temporal, pero "tangible y concreto", a los inciertos y dudosos "futuros paraísos celestiales".

Todo el proceso de búsqueda, encuentro y relación con Dios se desarrolla en el ámbito humano que se denomina "religioso". La religión es un fenómeno universal innegable, se halla presente en cada una de las fases histórico-culturales conocidas con unos componentes similares: una tradición sagrada y un ordenamiento ritual que determinan la conducta y mantienen unas relaciones correctas con los poderes del mundo invisible. Las religiones están estrechamente ligadas con la estructura de la sociedad y pasan a convertirse prácticamente en su principio unificador y dinámico[99]. Por eso es importante distinguir entre el aspecto social y el individual de la religión. En nuestro caso, interesará detenerse sobre

---

97 El conocimiento por connaturalidad permite este conocimiento espontáneo de Dios y tiene alcance metafísico, por más que se tope con respuestas erróneas e imperfectas, el esfuerzo filosófico ayuda al hombre a aproximarse a la verdad y no quedarse desanimado en el camino. Cfr. Gilson, E., *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1969, 66; González, A. L., *Teología natural*, 27-29.

98 SCG lb1 cp11.

99 Cfr. James, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, 331-332.

todo en el aspecto individual. El aspecto social interesa de manera colateral, como un factor influyente en el individuo, ya que las relaciones sociales primigenias de todo hombre determinan una primera aproximación respecto del fenómeno religioso. Lo importante es comprender que primero el hombre es un ser propiamente religioso, y luego, por este motivo surge la religión como fenómeno social; no al revés.

b) *La amistad con Dios*

Se ha dicho que su encuentro con el mundo produce en el hombre una profunda admiración. Esta admiración genera una actitud afectiva que a veces se expresa de manera artística; así, se ensalza la naturaleza de mano de los poetas, de los pintores, de los músicos. También quienes se acercan de este modo a los entes y descubren belleza y perfección en lo creado –no tanto de un modo racional sino más bien afectivo– están a un paso de llegar a su Creador. "La experiencia de lo bello, con el movimiento ascendente que suscita, nos trae entonces a la pregunta por el origen de toda belleza: ¿por qué hay belleza?, ¿por qué hay luz en los seres?, ¿por qué es luminoso el ser mismo de los seres?"[100]. Para Tomás de Aquino, la claridad es un componente de la belleza, aquello que permite apreciar las formas y darle esplendor, por eso se relaciona a Dios con la luz y el resplandor[101]. "Lo común de su enseñanza quizá pueda recogerse en la siguiente frase, tomada de uno de los comentarios de Santo Tomás sobre Dionisio: 'toda forma, por la cual (cada) cosa tiene ser, es una (cierta) participación de la claridad divina' (...) Esto es, todas las cosas tienen en sí –en su propia forma, en el acto de su ser– la luminosa impronta del ser divino del cual proceden (...) Reverbera en lo real un resplandor divino, que introduce al hombre por los caminos de la poesía, la mística, la filosofía (...) Así, al final, la belleza descubre al hombre que toda realidad es gracia, don de amor y promesa divina de plenitud"[102].

Si el artista, o el intelectual, o cualquier otro hombre se esfuerza en practicar hábitos buenos, su mismo obrar podrá ser un camino para su

---

[100] Caldera, R. T., *El oficio del sabio*, 62.

[101] "Dios es luz y no hay en Él tiniebla alguna" (1 Jn 1,5); "Dios habita en una luz inaccesible" (1Tm 6,16); "Padre de las luces" (St 1,17), entre otros.

[102] Caldera, R. T., *El oficio del sabio*, 63.

encuentro con Dios. Las probabilidades que un hombre "virtuoso" tiene de descubrir en su vida y por diversas experiencias a Dios –aun las dolorosas–, son mucho mayores que las del hombre que ha sufrido los golpes de una vida viciosa. Esto se explica porque las acciones buenas concuerdan con el modo de ser propio que el hombre tiene por naturaleza y que se orientan teleológicamente hacia su fin igualmente natural. Como Dios forma parte del orden universal como causa primera y como fin último, aquello que se encamine correctamente hacia su fin, tendrá que encontrarse con él en algún momento[103]. El hombre "vicioso", por el contrario, no encuentra paz porque hay un desorden en su modo de actuar. Mientras no descubra el principio ordenador de su conducta, que le permita conducirse de tal manera que se desarrolle cada vez más como ser humano, andará a tientas y encontrará justificativos incluso razonables para la conducta que lleva. Se vuelve a la sentencia aristotélica: "Tal como al hombre le parece, tal es el fin". De todo este estudio se encarga la ética.

¿Es posible ser virtuoso? El hombre dispone del hábito del entendimiento de los primeros principios y de la sindéresis que le orientan respecto al modo de obrar. La prudencia se halla sujeta al hábito de la sabiduría que emite los juicios acerca de las cosas y los acontecimientos, y también juzga los actos humanos antes, durante y después de realizarlos –aquí participa directamente la conciencia[104], guiada por la sindéresis–. Es virtuoso el que juzga correctamente sobre alguna cosa o acontecimiento y obra en consecuencia de manera habitual. Aristóteles dice que la virtud es cierto término medio entre el defecto y el exceso de las acciones y pasiones, y que es difícil conseguirla porque sólo hay una manera de ser bueno y muchas de ser malo[105]. Sin embargo, considera que la felicidad requiere la virtud perfecta y una vida íntegra, porque ocurren muchos cambios y hay azares de todo tipo a lo largo de la existencia del hombre. Puede ocurrir que el más próspero caiga en grandes calamidades cuando llegue a la vejez, como se cuenta de Príamo en los poemas

---

[103] Esto se puede llevar a la teoría de los trascendentales. Si una persona se esfuerza en alcanzar el bien, también ha de encontrarse con la verdad y la unidad del ser. Y si se esfuerza por alcanzar la verdad, también descubrirá el bien y la unidad, y así con la unidad y la belleza.

[104] La conciencia "testifica y liga o incita, y también acusa y remuerde o reprende; cosas todas que siguen a la aplicación de un conocimiento o ciencia nuestra, a lo que hacemos". ST1 qu79 ar13 co.

[105] Cfr. *Ética a Nicómaco* lb2 cp6 (Bk1106 b 22-34).

troyanos[106]. Al parecer, es posible ser virtuoso porque muchas personas lo han sido, tal como se narra en la historia. El virtuoso obra rectamente y para eso debe conocer lo verdadero; cuanto más claro sea su juicio sobre las cosas, tanto mayor será su probabilidad de obrar bien. De todos modos hay algo que no se debe confundir: una cosa es conocer y otra obrar.

El amor es la tendencia al bien y el gozo ante su posesión. Cuando se encuentra en un objeto razones de bien, verdad y belleza, se despierta en el hombre una inclinación amorosa que crea la ocasión propicia para una relación con dicho objeto. El vínculo afectivo producido por el amor engendra la amistad. Esto mismo ocurre con Dios; al descubrir el hombre la existencia de un Ser superior con tantas excelencias, se dispone afectivamente bien hacia Él y busca su relación. Ante las limitaciones e indigencias de la frágil condición humana que el hombre descubre mediante su inteligencia, al "darse cuenta" de la prodigalidad de la naturaleza y de muchos bienes puestos con gratuidad a su disposición, la primera manifestación afectiva es la del gozo y satisfacción por encontrar lo necesario para su subsistencia, a la que más tarde sigue un deseo de agradecimiento a quien se los ha dado. La primera forma de referencia afectiva con Dios suele ser la gratitud por las cosas que provee, a la que sigue inmediatamente la petición para conseguir lo que uno desea ya que por sus solas fuerzas no tiene la certeza de poder conseguirlas. Hay demasiadas variables que escapan a su dominio y control; necesita apelar a quien sí las puede dominar y controlar. En la respuesta afectiva, el "agradecimiento" conduce al "respeto" hacia quien nos brinda un bien, y ese respeto se traduce en una cierta "veneración", que al sublimarse lleva a la "adoración".

Ahora es preciso dar otro paso. Dios es un ser real que agota en sí todas las perfecciones; la distancia ontológica respecto del hombre, criatura suya, es infinita. ¿Puede haber comunicación con Dios? Dios, por la misma razón de sus atributos excelentísimos, no puede dejar de ser racional e inteligente; por tanto, si el hombre se dirige hacia Él, no puede dejar de darse cuenta de que le habla; y si le responde, entonces ya hay una relación de ida y vuelta; se puede decir que ambos se "comunican". Ahora el segundo paso: ¿puede haber amistad natural con Dios? Esto se refiere al modo de relación, porque uno puede relacionarse con otros de diversas maneras: buenas, malas, indiferentes, pero la

[106] Cfr. Ibid lb1 cp10 (Bk1100 a 4-9).

relación de amistad es un trato basado en el amor; por consiguiente no puede ser una relación indiferente ni mala, ya que el amante no actúa con indiferencia ante el amado, y menos todavía si se trata de hacerle algún daño; por ende, tendrá que ser una relación buena.

Para indagar acerca de una posible amistad natural con Dios, puede resultar conveniente aplicar analógicamente las características de la amistad que se ha utilizado para con los hombres[107]. Es más propia una analogía de este tipo porque Dios es un ser espiritual, y una analogía al modo de las criaturas irracionales sería muy inadecuada. Las características de la amistad son: a) una cierta igualdad, b) la libre intención o elección, c) la comunidad de afectos y bienes y d) la convivencia.

En primer lugar, para que haya amistad es preciso "a) una cierta igualdad". La igualdad puede darse por grados. Entre los padres y los hijos hay bastante diferencia, pero también hay cierta igualdad. La igualdad es por una semejanza, hay aspectos comunes por lazos de sangre. Como no es una igualdad del mismo nivel, se dice que es una igualdad de proporcionalidad. Entre el hombre y Dios también hay una semejanza, incluso con lazos más fuertes que los de la naturaleza, por ser Dios el mismo Creador del hombre y quien lo mantiene en el ser, según lo afirma Tomás de Aquino glosando a San Pablo –el hombre no se da a sí mismo el *esse*–. Esta igualdad por semejanza con Dios es evidentemente proporcional; se puede decir que aquí se cumple la primera característica.

En segundo lugar, "b) implica una libre intención o elección". El hombre debe elegir a Dios libremente y Dios aceptar al hombre, también libremente. ¿Qué hace falta para que se cumpla esta característica? Para que el hombre elija a Dios debe primeramente conocerlo y encontrar en Dios alguna razón de bien. Como Dios también se presenta como fin último, el hombre por naturaleza se dirige hacia el fin, con lo cual se da una fuerte razón de bien. Por otro lado, ya se ha visto que el hombre descubre en la naturaleza signos de la bondad de Dios, con lo cual el punto clave realmente es que conozca a Dios; si le conoce, podrá tender hacia Él como un verdadero bien, si así lo desea. Por parte de Dios, realmente depende de su deseo el querer o no querer algo, porque lo conoce todo y las criaturas al ser hechas por Él tienen por lo menos algún aspecto de bien. Además, si la respuesta al amor de una criatura –limitada e imperfecta– por parte de otra despierta un afecto de genero-

[107] Cfr. Ref. cp II.2.

sidad y agradecimiento con deseo de correspondencia, no sería arriesgado pensar que con Dios –ilimitado y perfecto– la respuesta positiva a un bien recibido sea aún mayor.

En tercer lugar, "c) la comunidad de afectos y de bienes". Dios no necesita recibir nada, ni necesita compartir con nadie porque en Él no existe la necesidad, se basta a sí mismo. En cambio, en el hombre ocurre todo lo contrario, como criatura que ha recibido el ser, necesita recibirlo todo, desde afectos hasta bienes, y al mismo tiempo necesita dar porque su acción tiene que dirigirse hacia algo o alguien. Una comunidad de afectos y bienes significa que entre el hombre y Dios deben ser comunes estas cosas; es decir, deben compartirse los afectos y los bienes. Al parecer, no habría inconveniente en cuanto a compartir los afectos porque son seres reales y racionales, aunque de manera desproporcionada por parte de uno y Otro; y lo de compartir bienes, puede volver a ponerse el ejemplo del padre con el hijo. El hijo es amigo del padre aunque no pueda darle ningún bien material sino que tenga que recibirlo todo de su padre. Sin embargo, puede darle otro tipo de bienes, como por ejemplo la obediencia a sus indicaciones, o su comportamiento virtuoso.

En cuarto lugar, "d) la convivencia". No se da amistad sin convivencia, ya que sin la presencia del otro no puede haber relación. En este sentido, Dios es lo más fácil de relacionarse porque se encuentra en todas partes y en todo momento, con lo cual el hombre tiene facilitado este aspecto. Respecto de otros seres materiales, la presencia física del amigo a veces presenta mayores dificultades.

Llegado a este punto, si al parecer se cumplen, en mayor o menor medida, todas las características que lleva consigo la amistad, ¿puede haber amistad natural con Dios? Antes de responder esta formulación positiva, plantearemos la formulación negativa: ¿qué puede impedir para que haya una amistad natural con Dios? La respuesta es: muchas cosas. Lo primero es la infinita distancia ontológica entre el Creador y la criatura; así como hay un gran salto ontológico entre los minerales y los animales, o entre los animales y el hombre, el salto entre el hombre y Dios es infinito. Esto supone una diferencia que solamente se puede reducir si Dios decide acercarse al hombre y darle los elementos con que pueda entrar en relación con Él. Esto únicamente se consigue con la gracia sobrenatural.

Por otro lado, el tipo de comunicación que se establece con Dios en el estado natural es muy abstracto para el hombre, se vuelve dificultoso

y si a esto se suman los defectos y los vicios, la mirada queda todavía más obnubilada. Es esta dificultad de la comunicación lo que impide la convivencia, y por tanto, también impide una posible amistad.

Una vez analizados estos aspectos, se puede encarar la formulación positiva de la pregunta sobre la amistad con Dios. Tomás de Aquino cuando plantea este tema dice que "(...) doble es la vida del hombre. Una exterior según la naturaleza sensible y corporal, y con ésta no tenemos comunicación ni convivencia con Dios ni con los ángeles. Otra vida del hombre es la espiritual según el alma; con ella convivimos con Dios y con los ángeles; en el estado presente, imperfectamente (...) mas se perfeccionará en la patria"[108]. El hombre por tener vida espiritual puede convivir con Dios, pero aquí es preciso hablar de grados de esta vida espiritual, porque una es la vida espiritual en estado natural y otra en estado sobrenatural. Por eso, en Tomás de Aquino es preciso distinguir dos tipos de amores, un amor natural y otro sobrenatural. Llama propiamente amistad con Dios a la caridad, que es fruto del amor sobrenatural infundido por el Espíritu Santo a modo de don. Sin embargo, no niega la posibilidad de un amor natural y racional respecto de Dios "Dionisio habla del amor de Dios fundado en la comunicación de bienes naturales; y por eso lo poseemos naturalmente. Mas la caridad se funda en comunicación sobrenatural; de aquí que no sean lo mismo"[109]. Así, para Tomás de Aquino solamente puede haber amistad, en el sentido propio del término, cuando se tiene vida sobrenatural y a instancias del Espíritu Santo, es decir, por una iniciativa divina.

Respecto a la relación que se establece mediante el amor natural hacia Dios, se puede decir que es una amistad en sentido impropio, así como se habla también en sentido impropio de amistad hacia los demás seres ontológicamente inferiores[110]. Además, esta amistad es lógico que sea primariamente imperfecta por su índole utilitaria. Como se ha dicho, la principal dificultad de la relación con Dios por parte del hombre se debe a la peculiar forma de comunicación que se tiene con Él. Hace falta una serie de disposiciones personales que haga posible dicha comunicación. Sobre todo, esas disposiciones deben ser interiores y virtuosas, y los hombres estamos más volcados hacia fuera que hacia de-

---

108 ST3 qu23 ar1 ra1.

109 ST3 qu24 ar2 ra1.

110 Tomás de Aquino dice en un momento dado: "Sería una tontería decir que uno tiene amistad con el vino o con el caballo". ST3 qu23 ar1 co.

ntro de nosotros mismos. Dios habla a través de las cosas exteriores, pero su voz más íntima se manifiesta en el interior del hombre. Por eso, solamente con su ayuda puede haber amistad con Él. Es común encontrar, en la historia de las religiones, una relación más bien de temor y de sometimiento al Ser Supremo, antes que una relación de amistad. La "osadía" de considerar a Dios como un ser accesible hasta el punto de una amistad me ha parecido hallarla solamente en el cristianismo. A lo largo de la historia, la relación que ha tenido el hombre para con Dios ha sido como la infinita de criatura-Creador, una relación distante y de sometimiento; basada sobre todo en el temor y la impotencia. Donde hay temor no puede haber amor, y donde no hay amor, no hay amistad.

Hasta ahora, en esta exposición, se ha estado hablando de una ascención hacia Dios: de que manera el hombre puede encontrar a Dios. Pero estas consideraciones son muy parciales y negativas, porque se centran en los esfuerzos naturales del hombre, y puede dar lugar a la idea de Dios como un ser lejano, inmóvil, a la manera de los dioses griegos, que espera ser alcanzado para entonces corresponder según su beneplácito. Esta es una visión muy inadecuada de Dios ya que aparece como un ser pasivo. Es que la ascención filosófica es así. De todos modos, esto no quita la posibilidad de plantearse cierta iniciativa divina en esta comunicación, incluso como planteamiento filosófico –este ha sido el procedimiento de Leibniz–. Si Dios es un ser infinitamente perfecto y bueno, es de esperar que tome la iniciativa respecto a su "desvelamiento" para con sus criaturas racionales. Dios, al ver los esfuerzos del hombre con deseos de bien y de verdad, al ver las disposiciones que tiene, por esa infinita bondad y misericordia podría acercarse a él y mantener alguna comunicación. Pero este tipo de acción divina, al hacer filosofía, no puede ser más que una posibilidad, un supuesto; en cambio, cuando se hace teología es una tesis fundamental[111].

---

[111] La teología admite una participación activa de Dios que busca a los hombres para atraerlos hacia sí. No sólo se preocupa del hombre, sino de todo el universo. La amistad del hombre con Dios parte del amor de Dios hacia sus criaturas, que es por tanto un amor mucho más sublime y perfecto que el que puedan tener las criaturas hacia cualquier ser. Es Dios el que se aproxima al hombre y lo busca, se manifiesta a través de bienes y también de afectos, por ejemplo, cuando mediante su providencia gobierna los sucesos y los dispone para mayor bien de sus criaturas. Tomás de Aquino niega que las cosas sucedan por casualidad, como afirmaban algunos antiguos filósofos, y esto por dos razones "en las cosas naturales acontece siempre o las más veces lo que es mejor, esto no sucedería si no estuviesen las cosas providencialmente dirigidas hacia el término del bien, lo cual es ser gobernadas (...) En segundo lugar (...) como sea condición de las cosas

Es posible pensar que Dios se acerca a los hombres que se esfuerzan en obrar rectamente ya que en el obrar bueno hay semejanza con la misma Bondad subsistente –la teología dirá que con mayor razón Dios intenta acercarse al hombre vicioso por su misericordia–; en cambio el mal se aparta de Dios y produce una desigualdad y una distancia que diluye la comunicación. Se puede pensar que el hombre que practica la sabiduría y juzga acertadamente las cosas viviendo conforme a esos juicios es una persona virtuosa y, por tanto, se encuentra en condiciones de mantener una buena relación con Dios. El juicio por inclinación que se establece se traduce necesariamente en juicio moral que le conduce por la senda del bien. El conocimiento afectivo que actúa en el hábito de sabiduría natural dispone al hombre para una relación con Dios. En el caso de un cristiano, Santo Tomás habla directamente del don del Espíritu Santo[112] y la virtud más importante es la caridad. En este punto confluyen el hábito de sabiduría natural con el sobrenatural. El conocimiento por connaturalidad, además, predispone al hombre para que su acción sobrenatural sea más eficaz.

La creencia natural es imperfecta, intuye la existencia de un ser superior pero no en su plenitud; por eso se dice que incoa la fe sobrenatural, que es la que permite alcanzar una plenitud de relación con Dios.

c) *La cuestión mística*

La mística es una experiencia muy especial que hace referencia a la relación entre el hombre y Dios. Maritain, al desarrollar su epistemología, hace referencia a la cuestión mística y establece una relación con el conocimiento por connaturalidad[113]. Para finalizar el capítulo, se hará una breve alusión a su pensamiento.

---

mejores producir mejores efectos, no es compatible con la suma bondad de Dios que no conduzca a la perfección las cosas creadas por Él" (ST1 qu103 ar1 co). A veces se tiende a olvidar que Dios, por "conservar las cosas en el ser", es lo más íntimo de las cosas: "Dios es lo más íntimo a uno que uno mismo" (San Agustín, *Confesiones* III, 6, 11), y se lo sitúa a una distancia infinita e inalcanzable, y así es imposible todo intento de relación con Él.

[112] Cfr. Caldera, R. T., *Le jugement par inclination chez Saint Thomas D'Aquin*, Vrin, Paris, 1980, 114-115.

[113] Cfr. Maritain, J., *Los grados del saber. Distinguir para unir*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1983, 391 y ss. Según D'Avenia, Maritain es uno de los filósofos que ha

La teología estudia la mística como un fenómeno sobrenatural, pero cabe preguntarse acerca de la posibilidad de que pueda haber una mística natural. Se desea indagar sobre la condición de posibilidad de este fenómeno a modo de cumbre del conocimiento como consecuencia del amor y de la sabiduría naturales. Esta es la pregunta que se plantea Maritain: "¿Hay una contemplación mística de orden natural?, ¿hay una experiencia mística de orden natural? Evidentemente, si se da a la expresión 'experiencia mística' un sentido vago, englobando las diversas analogías que de la contemplación infusa nos ofrece el orden natural, se podrá responder que sí, y nosotros responderemos así de buen grado (...) Preguntamos: una experiencia mística *auténtica y propiamente dicha*, es decir, 1º) que no sea una falsificación o una ilusión, 2º) que lleve a Dios mismo y nos haga sufrir la realidad divina. Un conocimiento experimental de Dios ¿es posible en el orden natural? A esta pregunta debemos responder que no, de la manera más categórica. Se halla en juego aquí toda la distinción entre la naturaleza y la gracia"[114].

Por más que este filósofo admita la posibilidad de una "contemplación" natural –cultivada por almas que se afanan en la perfección espiritual– que utiliza medios naturales de orden moral y ascético que la contemplación presupone en situaciones normales, todo esto mediante el conocimiento por connaturalidad; por más que mencione todo ello, sin embargo diferencia muy claramente el orden natural y el orden de la gracia. Si connaturalidad quiere decir convenir en la misma naturaleza, no se puede suponer que podamos ser connaturalizados con el Ser sobrenatural subsistente sin antes ser nosotros mismos sobrenaturalizados. El otro extremo sería despojar a Dios y darle una naturaleza inferior[115]. La teología católica explica que la elevación humana solamente se logra mediante la virtud teologal de la caridad, que es el amor sobrenatural que nos connaturaliza con Dios, ya que supone la gracia santificante que nos hace partícipes de la naturaleza divina (*divinae consortes naturae*). Además, dice que los casos de experiencia mística auténtica que proceden de otras religiones (musulmanas, hindúes, budistas), dimanan de la gracia divina y de la contemplación infusa[116].

---

profundizado más en el estudio del conocimiento por connaturalidad. Cfr. D'Avenia, M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, 32.

114 Maritain, J., *Idem*, op. cit., 425.

115 Aquí la teología puede hacer mayores profundizaciones en torno a la Cristología.

116 Cfr. Maritain, J., *Idem*, 428-438. Algunos teólogos han opinado favorablemente acerca de la atención que ha tenido, por parte de Maritain, el estudio de este fenómeno.

El planteamiento de Maritain está claramente circunscrito al ámbito de la Iglesia Católica; pero otros autores también hablan de la existencia de una mística fuera del contexto cristiano, incluso proponen experiencias místicas en el ámbito de la filosofía –como una especie de "mística profana"– en este sentido se suele citar el caso de Plotino, figura histórica de gran influencia.

La experiencia de Plotino es paradigmática porque intenta presentarse con estricta pureza filosófica, sin connotaciones religiosas. Sin embargo, los estudios de sus principios reflejan siempre un aspecto religioso en su misticismo. Esto se puede apreciar con el fenómeno del éxtasis –efecto del amor sublimado–, que aparece como una contemplación luminosa y un contacto amoroso con el Uno. La naturaleza de este éxtasis se expresa en el símbolo de la luz. Esta luz emana del Uno que no puede ocultarse al alma que comienza a ascender hasta llegar a esa iluminación. Es un estado en que el espíritu, viéndose, puede ver a Dios –en alguna medida– porque ya no se ve más que traspasado de luz inteligible[117]. "En efecto, ya en el nivel del *Nous*, de la inteligencia o del espíritu, se ha producido esa experiencia de conciencia callada de sí, de conciencia consigo mismo en el que se produce la transparencia del ser

---

"Para Maritain la sabiduría mística es infusa, no sólo en cuanto perteneciente al orden de la fe, como virtud infusa, sino como tal sabiduría; mientras que las demás sabidurías principales, la teológica y la metafísica, son fruto de la razón, aunque en el primer caso con la mediación imprescindible de la fe (...) Dicho de otra forma, la sabiduría mística no consiste propiamente en 'aprender' a Dios, sino en 'recibir' (*pâtir*) el objeto divino; es decir, sentirlo, experimentarlo, recibiéndolo en el entendimiento pasivamente, por iniciativa divina: un conocimiento por experiencia recibida de Dios, según una manera proporcional al objeto, en cuanto es posible en esta tierra (...) Para explicar el origen del conocimiento místico no basta la fe, son necesarios los dones del Espíritu Santo, y en particular los de entendimiento y sabiduría". Maritain se apoya no solamente en Tomás de Aquino, sino también en las consideraciones de Juan de Santo Tomás, San Agustín, San Juan de la Cruz, Garrigou-Lagrange y Gardeil. Su misma situación personal ha sido especial en cuanto a la experiencia religiosa, como se puede leer en su biografía. "No cabe duda, en conclusión, que el esfuerzo personal de Jacques y Raïsa (su esposa) por llevar una vida auténtica contemplativa en sus circunstancias personales, fue tanto o más decisivo en las explicaciones teóricas del filósofo francés como sus análisis basados en la teoría del conocimiento, la teología de los dones, etc. Por ello, sus propuestas, susceptibles desde luego de críticas o matizaciones, resultan, con todo, particularmente valiosas como puente de enlace entre la discusión teológica que aquí nos ha ocupado y los nuevos horizontes para la realización efectiva de la contemplación cristiana que se estaban abriendo por esos mismos años en la vida de la Iglesia". Belda, M. y Sesé, J., *La "cuestión mística". Estudio histórico-teológico de una controversia*, Eunsa, Pamplona, 1998, 341 y 349.

[117] Cfr. Martín Velasco, J., *El fenómeno místico*, 123-124.

a sí mismo, propia del plano de la divinidad. Pero ahora, en el seno de esa experiencia, Plotino descubre 'la huella de una experiencia más profunda, más intensa, más conmovedora, pero todavía inconsciente, la experiencia del amor. Y al reconocer esa huella va a presentir la existencia de algo de lo que la inteligencia (es decir, la vida y el pensamiento divino) no es más que la manifestación' (P. Hadot)"[118].

El debate en torno al fenómeno místico es amplio, en general se concuerda en que es una experiencia que percibe a Dios por contacto amoroso, pero ese contacto no significa necesariamente un gratificante sentimiento de fusión, por la asimilación o por la entrega y abandono en el otro, sino el reconocimiento de Dios como lo único necesario, la preferencia absoluta por él y una confianza total de su ser y su voluntad sobre la propia vida[119]. Se llega a través de una ascesis y una purificación de los sentidos –San Juan de la Cruz habla de la "noche oscura"– y de la inteligencia. Tiene más de contemplación, de "mirada" que de discurso o explicación racional. Por eso se apela a una terminología metafórica o poética, porque no se puede expresar literalmente lo que uno vive cuando se encuentra en ese estado.

En conclusión, lo que se puede decir respecto a la mística natural es que, en primer lugar, es un término ambiguo, pues a veces no se refiere a un contexto religioso de amor a Dios, sino de una especie de fenómeno extático producido a raíz de experiencias psíquicas. Este es el sentido que tienen, por ejemplo, algunas formas de misticismo oriental. En segundo lugar, es más frecuente hablar de mística natural cuando hay una cierta referencia al Absoluto, sea o no a través del amor. Esta segunda acepción del término tiene todavía algunos matices.

No hay que confundir la relación del hombre en estado natural con lo sobrenatural, con la relación del hombre en estado sobrenatural con lo sobrenatural. El segundo caso es el de la mística propiamente dicha, que es la especial relación afectiva de Dios con el hombre, incoada y propiciada por el mismo Dios. En el primer caso, en cambio, no es apropiado hablar de mística; basta con hablar de comunicación con lo sobrenatural, y esto porque dentro de un ámbito religioso hay una apertura del hombre a Dios pero muy imperfecta, no de forma sublime. En este sentido, es lugar común admitir la relación con lo sobrenatural a lo largo de la historia, incluso fuera del ámbito cristiano. Desde un punto de

---

118 Martín Velasco, J., *Idem*, 125.

119 Cfr. Martín Velasco, J., *Idem*, 483.

vista filosófico, se puede admitir la "relación con lo sobrenatural" sin necesidad de apelar a la gracia, como esa tendencia natural de la que se ha hablado al ver el tema de la amistad con Dios. Ahora bien, que el hombre "actúe de manera sobrenatural" y establezca otro tipo de relación más íntima, estrecha y sublime que la natural, eso sí implica una gracia sobrenatural, que estudia propiamente la teología.

Tomás de Aquino deja ver que la posibilidad de esta relación de intimidad con Dios, sin intervención de la gracia, es remota, si no imposible. Esto se debe al estado de "naturaleza caída" en que se encuentra el hombre; así es como llama al estado natural –no sobrenatural–. En este estado es muy difícil que el hombre pueda realizar todo el bien que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia[120] y llegue por sus solas fuerzas a "amar" a Dios; hasta en esto necesita ser movido por Dios. Así, no es posible hablar en el Aquinate de una "mística natural" por el amor a Dios, en esto tiene razón Maritain[121].

Por último, queda subrayar que parte importante del conocimiento afectivo es darse cuenta de que, al conocer la realidad de las cosas en su totalidad y sobre todo al encontrarnos con Dios, nos conocemos más a nosotros mismos, sabemos mejor quién somos y hacia dónde vamos. "El conocimiento más importante y que atañe más radical y constitutivamente al ser humano es el conocimiento habitual de sí mismo en cuanto se está delante del Absoluto. El conocimiento de lo inferior no nos modifica, pero el conocimiento de lo superior y aun de nosotros mismos no es separable de nuestra perfección como seres humanos: conocernos a nosotros mismos no es constatar un hecho, sino una actividad que nos involucra, y propiamente no podemos conseguirlo sino en la medida en que conocemos a Dios. Y el conocimiento de Dios nos hace semejantes a él"[122]. Entonces esta sabiduría actúa como una brújula de la existencia indicando el rumbo, como una luz que abre claros en la oscura noche de la vida y permite descubrir el sendero que nos conduce hacia una mayor plenitud humana. En este sentido, merece la pena realizar el esfuerzo en esa búsqueda de las cosas superiores, pues como dice Tomás de Aquino: "Aunque es muy imperfecto el conocimiento

---

[120] Cfr. ST3 qu109 ar2 co.

[121] "Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis". ST3 qu109 ar3 co.

[122] Murillo, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, 214. Cfr. QDV qu10 ar7 co.

que tenemos de las cosas más elevadas, ese poco que conocemos es más digno de ser amado y deseado, que la ciencia más exacta que podamos tener de las cosas inferiores"[123].

[123] SCG lb1 cp5.