

VISIÓN SAPIENCIAL
Y SENTIDO DE LA VIDA:
UN ESTUDIO DESDE
LAWRENCE DEWAN O. P.

Liliana Beatriz Irizar
Prólogo de Rudi te Velde



VISIÓN SAPIENCIAL
Y SENTIDO DE LA VIDA:
UN ESTUDIO DESDE
LAWRENCE DEWAN O. P.

Liliana Beatriz Irizar

Prólogo de Rudi te Velde

Segunda edición revisada y ampliada
con la colaboración de
Wilmar Javier Medina Lozano y
Miguel Ángel Romero Ramírez



UNIVERSIDAD
SERGIO ARBOLEDA

Escuela de Filosofía y Humanidades



CORPORACIÓN
PENSAMIENTO
SIGLO XXI



Konrad
Adenauer
Stiftung

Irizar, Liliana Beatriz

Visión sapiencial y sentido de la vida: un estudio desde Lawrence Dewan O. P. / Liliana Beatriz Irizar; prólogo de Rudi te Velde; segunda edición revisada y ampliada con la colaboración de Wilmar Javier Medina Lozano y Miguel Ángel Romero Ramírez – Bogotá: Universidad Sergio Arboleda. Escuela de Filosofía y Humanidades; Fundación Konrad Adenauer Stiftung; Corporación Pensamiento Siglo XXI, 2017.

128 p.

ISBN: 978-958-8987-32-3 (rústica)

1. SABIDURÍA 2. FELICIDAD 3. AMOR 4. ÉTICA 5. TOMÁS DE AQUINO, SANTO - PENSAMIENTO FILOSÓFICO 6. DEWAN, LAWRENCE – PENSAMIENTO FILOSÓFICO I. te Velde, Rudi A., prólogo II. Medina Lozano, Wilmar Javier III. Romero Ramírez, Miguel Ángel

121 ed. 21

**VISIÓN SAPIENCIAL Y SENTIDO DE LA VIDA:
Un estudio desde Lawrence Dewan O. P.**

ISBN: 978-958-8987-32-3 (*rústica*)

Liliana Beatriz Irizar

Prólogo de Rudi te Velde

Segunda edición revisada y ampliada con la colaboración de Wilmar Javier Medina Lozano y Miguel Ángel Romero Ramírez

© **Universidad Sergio Arboleda**

Escuela de Filosofía y Humanidades

Fundación Konrad Adenauer Stiftung

Corporación Pensamiento Siglo XXI

Segunda edición: abril de 2017.

Primera edición: 2008. *Tras las huellas del sentido.*

Sabiduría y felicidad en Lawrence Dewan.

ISBN: 978-958-8350-19-6

Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda.

Queda prohibida toda reproducción por cualquier medio sin previa autorización escrita del editor.

El contenido del libro no representa la opinión de la Universidad Sergio Arboleda y es responsabilidad del autor.

Calle 74 No. 14-14

Teléfono: (571) 325 7500 ext. 2131/2260

Bogotá, D.C.

Calle 18 No. 14A-18.

Teléfonos: (575) 420 3838 - 420 2651.

Santa Marta.

www.usergioarboleda.edu.co

Edición:

Yadira Caballero Quintero

Carlos Andrés Caho Rodríguez

Director del Fondo de Publicaciones:

Jaime Arturo Barahona Caicedo

jaime.barahona@usa.edu.co

Diseño y diagramación:

Jimmy F. Salcedo Sánchez

Impresión: Digiprint

Bogotá, D.C.

*A nuestro querido y recordado maestro,
Lawrence Dewan O. P.*

*Quidam autem altiori gradu percipiunt
sapientiae donum, et quantum ad
contemplationem divinorum (...) et etiam
quantum ad directionem humanorum secundum
regulas divinas, inquantum possunt secundum eas
non solum seipsos, sed etiam alios ordinare.*

*Algunos reciben la sabiduría en grado más
eminente, no solo en la contemplación de lo divino
(...) sino también en cuanto a la dirección de lo
humano según las reglas divinas, en la medida en
que, de acuerdo con ellas, son capaces de ordenarse
no solo a sí mismos sino también a los demás.*

Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q. 45, a. 5

Contenido

Prólogo de Lawrence Dewan O. P.....	9
Prólogo de Rudi te Velde	11
Introducción: un alegato a favor de lo perenne.....	15
Capítulo I	
Naturaleza humana y bien humano.	
El bien está en las cosas	23
¿Existe algo así como la naturaleza humana?.....	23
La naturaleza teleológica como fundamento de la ética	24
Necesidad de una metafísica del bien	30
El amor humano y su relación con la ordenación graduada de los bienes	33
Capítulo II	
Una felicidad a la altura de nuestra dignidad.	
Vivir de acuerdo con lo mejor que hay en nosotros.....	37
La ontología hilemórfica como base fundamental de la dignidad humana.....	37
El alma es, de alguna manera, todas las cosas.....	39
Ser feliz en cuerpo y alma	45
Capítulo III	
Sabiduría y felicidad.	
La primacía de la contemplación	53
Deseo de trascendencia	53
Deseo de sobretrascendencia	56
Solo una cosa es necesaria: permanecer en lo esencial.....	61
Amar para contemplar: “donde está el amor, allí está el ojo”	67

Capítulo IV

Felicidad y placer.

El lugar del deseo en la vida humana.....	77
Introducción.....	77
El placer en la filosofía clásica.....	78
La voluntad	80
Las pasiones o emociones	82
El influjo de las emociones en la percepción del bien: bien verdadero y bien aparente	85

Capítulo V

Educación para la sabiduría.

Alcances prácticos de una filosofía del sentido.....	89
El arte de vivir	89
La ascesis virtuosa: preámbulo de la sabiduría	94

Capítulo VI

G. K. Chesterton y el gozo agradecido de un hombre que ve.....	107
El asombro, la gratitud y la sobretrascendencia.....	108
La humildad y el arte de vivir	112
La visión sapiencial	115

Conclusión. El hombre completamente feliz, pleno, es un hombre que <i>ve</i>	119
---	-----

Referencias	123
-------------------	-----

Prólogo de Lawrence Dewan O. P.

Estoy profundamente agradecido con la profesora Liliana Irizar por atraer la atención de los lectores de habla hispana hacia muchas enseñanzas de santo Tomás de Aquino, que considero indispensables para alcanzar la plenitud humana, es decir la vida buena. La profesora Irizar resalta con acierto una expresión que alguna vez utilicé: un “alegato a favor de lo perenne”. Cuando uso esta expresión, evoco lo que G. K. Chesterton escribió al presentar su obra maestra de juventud, *Ortodoxia* donde en efecto, afirmó: “No llamaré a esta mi filosofía puesto que yo no la hice. Dios y la humanidad la hicieron, y ella me hizo a mí” (Chesterton, 1961, p. 9).

Mi aspiración ha sido poner de relieve las enseñanzas de santo Tomás de Aquino, que a mi modo de ver y el de muchos otros, necesita el mundo actual. El mismo Tomás de Aquino anotaba en el siglo XIII, comentando a Aristóteles, que lo importante no es decir lo que pensaron los hombres, sino cuál es la verdad de las cosas.

Esto no equivale a negar la importancia de la contribución que realizan los seres humanos. De hecho, Dios nos ilumina por medio de los esfuerzos de ciertas personas. Existe en efecto, una conversación que se ha mantenido a lo largo de milenios, gracias a ella, hemos tenido la bendición de poder acceder a las mentes de un Sócrates, de un Platón, de un Aristóteles y de muchos otros, de quienes necesitamos ayuda.

La profesora Irizar advierte la relevancia de la dimensión contemplativa para la vida humana, lo cual es motivo de gran regocijo personal porque pienso que este es un mensaje apropiado para nuestro tiempo. En este orden de ideas, viene a mi memoria el

ensayo de Joseph Pieper (1958) escrito poco tiempo después de la Segunda Guerra Mundial, *Leisure the Basis of Culture*.

Sin duda, nuestra cultura estimula mucho más la consecución de metas utilitaristas e inclusive lo que denominamos “ciencia”, por lo general, se dirige más hacia las posibilidades técnicas que a las mismas verdades descubiertas.

El ser humano desea conocer la verdad acerca de lo real. Ahora bien, cuando algo tiene una causa, no lo conocemos de modo profundo sino cuando conocemos su causa suprema. La pregunta por dicha causa es uno de los cometidos perennes de la raza humana. Es cierto que en el ámbito intelectual se ha alcanzado algún progreso en este sentido, avance que se ve frecuentemente oscurecido por algunas interferencias, tal como sucede en las transmisiones radiales. Esto sugiere que necesitamos la ayuda indispensable de los sabios.

Vale la pena recalcar que nuestro interés no es simplemente contemplativo. En el siglo IV a. C., Platón en la *República* ya se quejaba de que las inteligencias mejores se echan a perder al quedar atrapadas en los intereses poco nobles de la sociedad. En efecto, los intereses de la sociedad así como sus tendencias pueden conducirnos a la injusticia, a la guerra e incluso al desastre.

El sano interés por el significado de la realidad es inseparable de una vida verdaderamente virtuosa. Por consiguiente, necesitamos líderes que posean, tanto visión como virtud, a fin de que se pueda construir una sociedad íntegra.

Lawrence Dewan O. P.

Prólogo de Rudi te Velde

En un bello pasaje al comienzo de su *Summa contra Gentiles*, Tomás de Aquino canta las alabanzas de la dedicación a la búsqueda de la sabiduría. Él mismo quiere consagrarse a esa búsqueda, el *studium sapientiae*, que es “la más perfecta, la más noble, la más provechosa y la más gozosa de todas las búsquedas humanas” (I, 2). La sabiduría pertenece al orden de la perfección humana. La búsqueda de la misma nos hace felices y nos acerca más a Dios. En el gozo procedente de la sabiduría, la íntima inclinación de la naturaleza (racional) llega a su plenitud; la sabiduría, piensa Tomás, ofrece un anticipo de la verdadera beatitud, la beatitud del cielo.

Esta recomendación de la filosofía como camino conducente hacia la sabiduría y la felicidad vino a mi mente de manera natural ante la presencia de *Visión sapiencial y sentido de la vida*, escrito por Liliana Irizar. Su libro aborda con seriedad, tal como le corresponde a la filosofía, la ético-antropológica, y en último término metafísica, cuestión del sentido de la vida. Un tema que en nuestra cultura moderna, más que nunca, ha quedado sujeto a la devastadora experiencia de pérdida de sentido y fragmentación.

A fin de abordar adecuadamente la cuestión del sentido de la vida, se argumenta aquí, es necesaria una teoría ética sustancial acerca de la vida humana, ubicada en el contexto más amplio de una visión metafísica de la realidad en tanto que intrínsecamente dotada de sentido. Tal teoría ética sustancial se funda en el pensamiento de Tomás de Aquino, entendido como parte de una vasta filosofía perenne que incluye a los grandes pensadores de la tradición clásica.

La verdadera filosofía no puede ser objeto de apropiación personal en la medida en que no es un logro puramente individual.

En su estudio, la Dra. Irizar reconoce plenamente su deuda con Fr. Dewan, el eminente filósofo tomista, cuyas reflexiones éticas contenidas en su libro *Wisdom, Law, and Virtue: Essays in Thomistic Ethics* (2007), conforman el trasfondo inspirador de la propia visión de la Dra. Irizar respecto de la naturaleza humana y de su normativa orientación hacia el bien de la vida humana.

El profesor Lawrence Dewan O. P., quien falleció en el año 2015, enriqueció las áreas de la metafísica, la filosofía natural y la ética tomistas, durante más de cincuenta años. Gracias a la excepcional lucidez, profundidad y amplitud de su obra, las investigaciones de Father Dewan se han convertido en un punto de referencia para los eruditos que se dedican al estudio de diferentes aspectos del legado de Tomás de Aquino.

Father Dewan favoreció de manera particular la dimensión contemplativa de la filosofía clásica. En una cultura que tiende a sobrevalorar las consideraciones utilitaristas vinculadas a la supervivencia y al éxito, la importancia del ejercicio de la contemplación es algo que debe ser enfatizado, pensaba él. En sus escritos éticos defiende el intrínseco valor de la verdad como meta natural de la vida humana. El conocimiento no debería justificarse solo en términos pragmáticos, es decir, simplemente a partir de nuestras habilidades técnicas y nuestras posibilidades de supervivencia.

Más importante es la dimensión contemplativa del conocimiento: el conocimiento es una perfección de la mente humana. Hace feliz al hombre. Hace que la vida sea digna de ser vivida. La búsqueda del conocimiento y de la sabiduría es ya, según Fr. Dewan, una introducción a Dios, una anticipación de la felicidad de la vida eterna. Podemos, aquí, escuchar un claro eco de las alabanzas del *studium sapientiae* por parte del Aquinate.

La obra filosófica de Fr. Dewan demuestra su convicción de que existe una conexión íntima entre la sabiduría y la felicidad humana. Para él, la idea de sabiduría se sitúa en la intersección de lo teórico y lo práctico, de la metafísica y la ética, de la filosofía y la fe cristiana. La visión sapiencial no es solo la visión acerca del orden de la realidad; tiene que ver además con la cuestión acerca de cómo uno debería vivir su propia vida.

Según esto, la visión sapiencial pertenece también al ámbito del juicio práctico y de la captación del bien; como tal, opera siempre sobre el trasfondo de una visión metafísica de la realidad. No hay ética sin metafísica. Esto es, la vida moral ha de tener un fundamento natural. El libro de la Dra. Irizar, en línea con Fr. Dewan y la dilatada tradición tomista, defiende una ética basada en la noción normativa de naturaleza, una naturaleza que se caracteriza por su apetito (racional) de bien. En tal visión de la ética, el “debe” no puede, finalmente, permanecer separado del “es”.

Este texto se ocupa de una extensa gama de temas tales como la “metafísica del bien”, el “amor humano”, la “dignidad humana”, la “primacía de la contemplación” y el “deseo de trascendencia”. En todos estos temas la voz filosófica de Fr. Dewan puede percibirse clara y distintamente gracias a la lograda elocuencia de la autora.

Rudi te Velde
Universidad de Tilburg
Países Bajos

Introducción: un alegato a favor de lo perenne

*...el gótico gira en torno a la pérdida de fe en la humanidad.
La inconformidad se manifiesta con el distanciamiento, no
trataremos de cambiar a la sociedad, le daremos la espalda.*

BBC (2008)

He querido estrenar la primera página de este libro sobre el sentido de la vida humana, con la cruda declaración de uno de esos tantos jóvenes a quienes, de modo especial, va dirigido este escrito.

Afirmaciones de este estilo, provenientes de adolescentes y jóvenes enrolados en diversas categorías de las denominadas tribus urbanas (*góticos, emos, flaggers o punks*, entre otros) son las que concentran, en buena parte, la densa atmósfera de desencanto que se respira actualmente.

No en vano, aserciones de esta índole aparecen junto a noticias que registran la preocupación de instituciones y centros del poder mundial (tales como el Consejo de Europa) por el aumento progresivo de suicidios entre los jóvenes que, según los informes de especialistas, representan la tercera causa de muerte en la franja comprendida entre los 15 y los 24 años de edad (cf. *El País*, 2008). Sin ser pesimistas, no está demás anotar que dichas estadísticas no incluyen otros tipos de suicidio como es el caso de la autodestrucción callada y paulatina procedente de la droga y del alcohol.

Es en este contexto cultural, profundamente marcado por signos evidentes de quebrantamiento espiritual y ético, en el cual parece oportuno ofrecer una propuesta desde la filosofía moral. En concreto, se trata de un modelo ético-antropológico inspirado en la filosofía de santo Tomás de Aquino a quien accederemos de

la mano del filósofo tomista canadiense Lawrence Dewan¹. El profesor Dewan fue un calificado discípulo del Aquinate junto a quien vivió su aprendizaje filosófico (cf. Dewan, 2006, xiii).

¿Por qué la filosofía de Tomás de Aquino? ¿Acaso su propuesta ética no está exclusivamente reservada a los creyentes y, de un modo especial, a los católicos? ¿Dónde quedaría, sino, el sueño de una ética universal a la altura de una sociedad plural como la nuestra?

Una primera respuesta a estos interrogantes es la que tiene que ver con la entraña misma del pensamiento filosófico del Aquinate; se trata de una filosofía que puede denominarse: de la esperanza o filosofía del sentido. Precisamente las ideologías sombrías y los placeres autodestructivos que parecen fascinar a nuestros jóvenes exigen de parte de nosotros, los adultos, una autoevaluación seria: ¿qué visión de la vida les estamos ofreciendo? ¿Qué visión de la realidad y de la vida humana alentamos en nuestro interior? ¿Qué clase de grandeza es la que les hemos enseñado a discernir en el ser humano? ¿Qué visión de la excelencia o del éxito les hemos transmitido? (cf. Dewan, 2008a, pp. 93-94).

Con relación a esto último, puede servir como dato ciertamente sugerente el que, según algunos de los estudios realizados, un común denominador de los grupos antes aludidos, es la presencia en sus integrantes de un acentuado deseo de notoriedad.

Frente a la atmósfera de sinsentido, de frustración, miedo y vacío existencial que conduce a resultados como los mencionados, la defensa del sentido de la vida que queremos brindar, encuentra un marco conceptual propicio en la doctrina de Tomás de Aquino, tal como fue retomada y vigorizada desde el núcleo de su vigencia perenne por Lawrence Dewan.

¹ Cf. Dewan (2008a). El presente trabajo se desarrolló, casi en su totalidad, con base en las enseñanzas ético-metafísicas de L. Dewan contenidas en la obra citada. Se nutre, además, de los planteamientos metafísicos del autor esparcidos en diferentes lugares de su dilatada producción.

Nota: la traducción del inglés al español de todas las citas tomadas de la obra de Lawrence Dewan ha sido efectuada por la autora; revisión de la traducción: profesor John Jairo Gómez.

Por otra parte, la filosofía del Aquinate reúne elementos conceptuales de ningún modo reservados a un grupo de pensamiento o a un sector religioso de la sociedad. Dios, sin duda, es central en esta visión de la realidad. Sin embargo, la filosofía tomista, en tanto que filosofía, no acude a los principios de la religión revelada para probar sus planteamientos. Por el contrario, exige demostrar la existencia de un dios de cuya presencia depende la posibilidad misma de la moralidad. De manera que, la doctrina tomista del sentido que defendemos se sustenta en “una ética natural asociada con una metafísica del orden divino de lo real” (Dewan, 2008a, p. 33).

Queda así despejado el último de aquellos interrogantes. Si lo que buscamos es una ética o unos principios éticos válidos para toda persona, cualquiera que sea su condición étnica o cultural, los encontramos precisamente en la filosofía perenne (es así como se denomina a la filosofía de Tomás de Aquino en algunos círculos intelectuales). De acuerdo con esta filosofía, la vida moral posee un fundamento natural (Dewan, 2008a): la naturaleza racional del ser humano. En esta base natural radica el carácter universal de la ética tomista.

Los rasgos éticos fundamentales de toda persona, así como las actitudes que deberíamos esperar de cada ser humano, son tan universales como la naturaleza de la cual proceden. Por eso, este escrito está dirigido a todos, pero especialmente, a aquellos jóvenes universitarios, que con gran esfuerzo intelectual procuran en esa edad privilegiada cimentar rigurosamente unos principios éticos que orienten y den sentido a su vida.

Ahora bien, la actualidad de la filosofía de Tomás de Aquino obedece tanto a su universalidad como a su perennidad. Señalemos en qué consiste tal perennidad. El término perenne alude, no meramente a unos conocimientos imperecederos, sino a los objetos de ese conocimiento, esto es, a “las cosas que son perennes y que exigen de nosotros un interés permanente” (Dewan, 2008a, p. 86). Y lo imperecedero nos remite siempre y necesariamente a lo esencial: la persona, su plenitud auténtica y aquellas cosas que la conducen a su fin definitivo.

Tal vez, cabría buscar las razones de las grandes calamidades de la humanidad a las que asistimos, en este habernos apartado de lo esencial,

porque sin el recurso a las verdades centrales sobre el ser humano, tal como advierte el profesor Dewan (2008a):

Existe el peligro de convertirnos en meros observadores y en marionetas con relación a temas en los cuales tendríamos que ser agentes que luchan por influir sobre las diversas tendencias, las corrientes y la atmósfera sociales. Por tanto, debemos preguntarnos, no simplemente ¿qué está pasando?, sino también hacernos la pregunta: ¿qué debería pasar?, ¿qué quiero que ocurra?, ¿qué puedo hacer para que eso que deseo, suceda con más probabilidad? (p. 85).

Si no somos capaces de ir a lo esencial y permanente, convirtiéndolo en baremo de todo acontecimiento humano, entonces, solo resta resignarse a que lo coyuntural, arbitrario y caduco se constituya en el único criterio y medida respecto de lo que es bueno para el ser humano.

Pero, ¿alegar por lo perenne, no implica de antemano asumir una actitud de oposición al progreso? Todo lo contrario. Es justamente desde la perspectiva de lo que permanece, que es posible hablar de progreso con toda propiedad. En efecto, “para ser capaces de juzgar si una cosa se ha actualizado o ha progresado, se debe tener una idea adecuada de la cosa misma y de lo que constituye un progreso para ella” (Dewan, 2008a, p. 87). Esto supone la pregunta acerca de la índole esencial de la cosa; significa, por tanto, acogerse a lo perenne.

Lejos entonces de ser una teoría arcaica y estática, que nada tiene que decir al hombre y a la mujer de hoy, la filosofía de santo Tomás es filosofía perenne, es una filosofía viviente, a la que le es inherente el progresar constantemente. Como afirma Dewan (2008a) citando a Maritain (1987): es esta una filosofía que “ama el movimiento y honra la estabilidad, inspirando en nosotros una estimación correcta acerca de qué renovaciones son necesarias en los asuntos humanos” (p. 88). En virtud de sus rasgos característicos, la filosofía perenne, “quiere animarnos a una vida que está más allá del tiempo, como la verdad” (p. 88).

Aquí reside el motivo central de haber escogido como hilo conductor de la presente reflexión, el pensamiento de Lawrence Dewan quien, con

un estilo profundamente creativo inspirado en la filosofía del Aquinate, propone una reflexión en torno al sentido de la vida humana que se cifra, esencialmente, en “una defensa a favor de la belleza, del bien, de lo relevante, de la forma”² (Dewan, 2008a, p. 96).

Este libro sobre la felicidad y el sentido de la vida, analizados a la luz de las reflexiones de quien fue un discípulo directo de Tomás de Aquino, Lawrence Dewan, quiere rendir homenaje a la paciente labor a favor de la *philosophia perennis* que desarrolló este gran tomista canadiense a lo largo de más de cincuenta años.

Lawrence Dewan manifestó ostensiblemente el haber vivido su aprendizaje filosófico junto a Tomás de Aquino. De esto fueron testigos, por un lado, su amplitud de miras intelectuales y su capacidad de diálogo con otras posiciones filosóficas³, combinadas con una exquisita fidelidad y honda captación de los planteamientos nucleares del *maestro*. Por otro, su disposición generosa a enseñar, apaciblemente y sin reservas, a sus admiradores más inexpertos dejó traslucir sin ambigüedades que dicho aprendizaje sapiencial había sobrepasado el plano de lo meramente teórico y había alcanzado en el “discípulo” resonancias vitales.

Este libro representa, por tanto, un signo sencillo de reconocimiento a las magníficas dotes humanas e intelectuales de quien fue nuestro querido maestro, Lawrence Dewan. No pretende ser una “síntesis” de su pensamiento ni de su obra, aspiración por lo demás imposible de alcanzar a través de cien páginas⁴. Simplemente alentamos la esperanza, por cierto no pequeña, de contribuir a la difusión de su obra en lengua hispana.

² Conviene destacar que el profesor Dewan enriqueció la filosofía del ser con valiosos aportes, gracias a sus penetrantes análisis sobre el papel que desempeña la forma (esencia) en la metafísica. Tal como apunta el profesor Stephen L. Brock (2008), sus innovadores planteamientos representan un efectivo *redescubrimiento* de la centralidad que reviste la forma en la metafísica.

³ Asimismo, su anhelo vehemente de alcanzar la mayor fidelidad posible a la hora de interpretar a Tomás de Aquino, lo llevó a mantener un riquísimo diálogo con tomistas eminentes como E. Gilson, J. Finnis o M. Rhonheimer. A modo de ilustración de lo que acabamos de afirmar, véase Dewan (2000, 2002, 2008).

⁴ Es importante apuntar aquí que Fr. Dewan, debido a su hondo conocimiento de Tomás de Aquino y en razón de su rigor científico, documentaba profusamente todas

No está demás dejar constancia de la generosidad, paciencia y rigor científico con los cuales el filósofo Lawrence Dewan atendió a nuestras consultas y requerimientos. Este libro y, en general, el “Proyecto Dewan en español”, reconocen en Lawrence Dewan su alma intelectual y, a la vez, su soporte cálidamente humano que, de una manera nueva, e incluso más *real*, nos sigue asistiendo hoy tras su partida a la casa del Padre. A él se dirige, pues, de modo muy particular nuestra perpetua gratitud.

Transcurridos ocho años desde la edición de *Tras las huellas del sentido: sabiduría y felicidad en Lawrence Dewan*, nos complacemos hoy en poder presentar esta edición revisada y ampliada que, además de añadir dos capítulos nuevos, lleva un nuevo título. Esto obedece a que la anterior edición no fue sometida a pares evaluadores, por tanto, a fin de cumplir con esta exigencia de las políticas de investigación del gobierno colombiano, fue necesario publicarlo con otro título. Respecto de los dos capítulos nuevos, en uno de ellos (cap. IV) desarrollamos con el profesor Wilmar Medina el importante lugar que ocupa el placer y las emociones en general, en el contexto de una vida lograda. Agradezco la colaboración del profesor Javier Medina con quien hemos redactado este nuevo capítulo. El otro (cap. VI) contiene una interesante reflexión en la que se plasma la gozosa experiencia sapiencial de Gilbert K. Chesterton. Este capítulo pudo incluirse gracias al trabajo de investigación del joven filósofo de *Lumen* Miguel Ángel Romero.

Queremos manifestar también nuestro agradecimiento al profesor Stephen L. Brock, quien nos alentó vivamente a acceder a la obra del maestro Dewan. A él le debemos, sin duda alguna, el haber contado con la magnífica oportunidad de conocer a Lawrence Dewan. Por lo demás, el profesor Brock, continúa prodigándonos su constante apoyo en relación con este proyecto. Asimismo, nuestro especial reconocimiento al doctor Peter Kwasniewski, quien acogió con entusiasmo y júbilo esta iniciativa de promover el pensamiento de Dewan en lengua hispana.

sus reflexiones, recurriendo de modo constante a las fuentes. Nosotros, sin embargo, nos limitamos a citar básicamente sus análisis con miras a agilizar la lectura y, en especial, para favorecer una presentación más nítida de las reflexiones de Lawrence Dewan.

Deseamos destacar con intensa gratitud el apoyo generoso que nos ha brindado el profesor Rudi te Velde al honrar nuestro libro con un magnífico prólogo que se encarga de exaltar, en justicia, lo que significan los análisis de Lawrence Dewan para el tomismo contemporáneo.

Dejamos expresa mención de las personas que, de manera más directa hicieron posible que la publicación de este libro fuera un hecho. El doctor Rodrigo Noguera Calderón, rector de la Universidad Sergio Arboleda, el vicerrector académico, doctor Germán Quintero Andrade; la doctora Dorys Yaneth Rodríguez, directora de la Dirección de Investigación e Innovación Civilizar de la Universidad Sergio Arboleda, el doctor Mauricio Uribe Blanco, decano de la Escuela de Filosofía y Humanidades y Gloria Patricia Rodríguez, vicedecana de dicha Escuela.

Todos ellos apoyan nuestra labor en favor del auténtico humanismo tal como lo concibió y defendió el doctor Rodrigo Noguera Laborde, fundador de la Universidad Sergio Arboleda y quien seguramente hubiera celebrado con gozo este proyecto. También agradecemos al Dr. Hubert Gottfried Gehring, director de la Fundación Konrad-Adenauer-Stiftung en Colombia y al Dr. José Miguel Santamaría, director de la Corporación Pensamiento Siglo XXI, quienes gentilmente autorizaron esta segunda edición.

Por último, deseamos dar gracias a todos los estudiantes, jóvenes en busca del sentido a quienes va dirigido primordialmente este trabajo; también al profesor John Jairo Gómez, experto conocedor de la lengua inglesa y de modo muy particular a la doctora María Angélica Samper, quien fuera Oficial de Asuntos Públicos de la Embajada de Canadá, a cuya gran competencia profesional y a sus dotes humanas excepcionales debe mucho el “Proyecto Dewan en español”. A todos ellos nuestra absoluta gratitud.

Bogotá, enero de 2017

**Naturaleza humana y bien humano.
El bien está en las cosas**

La defensa de la ética pasa a través de la comprensión de la naturaleza y de los fines propios de las diversas naturalezas.

Lawrence Dewan

¿Existe algo así como la naturaleza humana?

A fin de encontrar los “remedios” más apropiados capaces de sanar los males de las personas, es necesario partir de una concepción adecuada del ser humano: tenemos que saber qué es, para saber cómo debería ser y qué medios son los indicados para alcanzar dicho deber ser (cf. Dewan, 2008a, p. 94).

A este respecto, la pregunta por la verdadera naturaleza y el verdadero sentido del ser humano, reviste actualmente una importancia incluso mayor que en épocas pasadas. Es fácil advertir cómo el mundo occidental sufre los efectos de la ideología nihilista de manera creciente. De acuerdo con la mentalidad nihilista, que halla sustento, a su vez, en el materialismo cientificista, cada individuo es “el diseñador de aquello en que consiste una vida humana” (Dewan, 2008a, p. 7).

El nihilismo, que está fuertemente emparentado con el escepticismo agnóstico, rechaza la existencia de un criterio último de verdad que esté legitimado para someter a examen la validez de los diferentes proyectos vitales y, en general, cualquier manifestación de la libertad. Nadie tiene derecho a creer que posee el

conocimiento de la vía verdadera, ni en el plano ético ni en el político. El diálogo, la tolerancia y la autonomía absoluta del sujeto, los tres grandes baluartes del credo relativista, se constituyen así en las únicas garantías democráticas plausibles frente al supuesto dogmatismo y a la intolerancia de quienes aún profesan su adhesión a la verdad.

Uno de los propósitos centrales de este trabajo es, precisamente, poner de relieve la necesidad de contar con una teoría o una ciencia teórica como fundamento de la ética. Se trata de una ciencia que sabe qué decir sobre el ser humano de modo fundamental y primario. Tal ciencia no es la psicología, sino la metafísica, la ciencia del ser en cuanto ser (cf. Dewan, 2008a, p. 36)¹. Esto es, una ciencia, la única que se ocupa de estudiar todas las cosas según un aspecto que es común a todas: el ser, algo universalmente poseído por todo lo que es o existe (cf. Dewan, 2006, p. 16).

Con otras palabras, “por ‘metafísica’ quiere significarse un conocimiento que considera las cosas desde el punto de vista de su condición de *seres*” (Dewan, 2008a, p. 59). Ahora bien, “una concepción del ser humano es, con mucho, parte del cometido de la metafísica” (Dewan, 2008a, p. 59).

Desde esta perspectiva, la metafísica de Tomás de Aquino enseña que cada cosa existente posee, por decirlo así, una “estructura” triple o tres “partes integrales” (cf. Dewan, 2006, p. 22): el *ente*, la *esencia* o *forma* y el *acto de ser*. Se denomina *ente* a la cosa *que es*, como tal; por su parte, la *esencia* es la que confiere identidad al ente (cf. Dewan, 2006, p. 202), le permite ser *algo determinado* (un hombre, un gato, etc.) y por el *acto de ser* el ente existe en acto (cf. De Aquino, 1953, 4.11). La *naturaleza*, a la que vamos a referirnos es la misma esencia en tanto que *ordenada* o *dirigida* hacia su operación propia como a su *fin* (*telos*) o término (cf. De Aquino, 2001d, c. 1; Dewan, 2006, p. 212).

La naturaleza teleológica como fundamento de la ética

El campo propio de la acción humana es, como enseña Aristóteles, lo particular y circunstanciado y, por consiguiente, el conocimiento ético que

¹ Conviene tener presente que el profesor Dewan da por sentado que el conocimiento de ciencias tales como la psicología sirve de ayuda a la reflexión ética.

posee cada agente racional de sus propias acciones, de ningún modo puede ser teórico y quedar reducido a unas cuantas elaboraciones abstractas. Por el contrario, tanto la razón práctica –o razón encargada de dirigir el comportamiento humano–, como su correlato –la verdad práctica (cf. Aristóteles, 1993, VI)– se ejerce la primera, y es discernida la segunda, en el teatro de las situaciones concretas (cf. De Aquino, 2001c, VI. 2).

No obstante, existen rasgos comunes del comportamiento enlazados, a su vez, con inclinaciones y fines también comunes a todo ser humano, lo cual hace posible la presencia de una ciencia de la conducta que es la ética o filosofía moral: la ciencia filosófica que se ocupa de los principios y fines universales de la conducta humana (cf. De Aquino, 1954-1960, I-II.58.5²; Dewan, 2008a, p. 35). Pues bien, tales principios y fines éticos solo cobran una universalidad incuestionable en el presupuesto metafísico de admisión de una naturaleza (esencia o forma), que, en este caso, es la humana.

Como sugiere Dewan (2008a, p. 41) reconocer el carácter teleológico de la naturaleza o, lo que es lo mismo, asumir que *la naturaleza actúa por causa de un fin*, es crucial para la existencia de la ética, obviamente de una no relativista y centrada en la verdad del ser humano y de lo que es bueno para él. Porque solo comprendiendo la naturaleza como algo dotado de fines y tendencias intrínsecas, estaremos en condiciones de entender los fines y las tendencias como algo que pertenece al ente en cuanto ente (cf. Dewan, 2008a, p. 41), es decir, entenderemos, en el caso de la persona, que ella no solo se encamina hacia el logro de objetivos libremente escogidos, sino que también posee inclinaciones naturales ordenadas hacia fines también naturales de cuyo discernimiento y consecución depende directamente su plenitud o felicidad. No resulta extraño, entonces, que L. Dewan (2008a) afirme que “la defensa de la ética pasa, consiguientemente, por la comprensión de la naturaleza y de los fines propios de las diversas naturalezas” (p. 41).

Tratándose de la persona, nos encontramos frente a una naturaleza y unos fines que son humanos. De modo que, el principio legado por santo

² La nomenclatura que se utiliza para todas las citas tomadas de la *Suma Teológica* indica: la parte (I-II), la cuestión (58) y el artículo (5).

Tomás (1954-1960) según el cual: “toda forma lleva inherente una inclinación” (I.80.1), debe traducirse en términos de una forma que es espiritual o intelectual y que se inclina a bienes o fines de esa índole. Para Dewan (2008a, p. 46) cada cosa tiende a su propia perfección, a la plenitud correspondiente a su ser específico. Se deduce de ahí, que el ser humano posea una sed natural de llevar a plenitud su racionalidad. Como comenta bellamente el profesor Dewan (2008a):

El apetito humano es apetito de plenitud de ser, del ser propio de la naturaleza intelectual: ser, de algún modo, todas las cosas. Por tanto, las cosas tienen para nosotros naturaleza de fines, en la medida en que participan o contribuyen a dicha plenitud (...) De manera que, en el estado de la vida presente, la actividad contemplativa es la que principalmente posee naturaleza de fin. (p. 33)

Queda así establecido el criterio universal, metafísico, según el cual es posible evaluar qué cosas constituyen auténticos fines humanos, esto es, qué cosas pueden recibir el calificativo de bienes capaces de conducir a la persona a la felicidad o vida plenamente humana. No obstante, conviene hacer dos indicaciones: en primer lugar, que bajo ningún concepto, esta defensa de la naturaleza teleológica pretende sugerir que existiría un modo también universal de realizar la plenitud particular de cada sujeto.

La naturaleza humana y sus fines solo ofrecen unos lineamientos, si bien fundamentales, que cada hombre y cada mujer deciden cómo realizar y de qué modo plasmarlos en su proyecto vital, que siempre será original y único. Sin embargo, esto último no equivale a afirmar que cada uno es feliz “a su manera”, si por esta expresión ha de entenderse que cualquier tipo de comportamiento, toda decisión libre, de la clase que sea, puede servir para hacer *feliz* a la persona, es decir, *mejor*, más plena.

En segundo lugar, nos acogemos a una importante advertencia de L. Dewan (2008a), para quien resulta de máxima trascendencia aclarar que esta doctrina que propugnamos, no intenta insinuar “que todo lo que necesitamos hacer, es recordar a la gente cuál es su verdadera naturaleza y así todo marchará bien” (p. 30). Por el contrario, su objetivo es eliminar tanto un cierto optimismo como un cierto pesimismo. El optimismo, al estilo

de Rousseau, que asume la bondad natural del hombre y piensa, sobre esta base, que la naturaleza es suficiente para que “todo marche bien”. El pesimismo se funda, en cambio, en la experiencia de “la inhumanidad que el hombre suele manifestar hacia el hombre”, a partir de lo cual suele intentar algún arreglo por medio del individualismo contractualista (cf. Dewan, 2008a, p. 30).

Trasponer en cambio las apariencias empíricas y lo meramente fáctico con el propósito de *leer* en lo profundo del ser humano, es decir, en su *naturaleza*, permite discernir quiénes somos y qué comportamientos corresponden a la verdad de nuestro ser. Esto es una tarea imposible de emprender sin la metafísica.

Pero, precisamente, el clima intelectual posmetafísico que respiramos, rechaza de plano el que pueda admitirse en las cosas la presencia de una naturaleza entendida metafísicamente, o sea, una esencia o forma que configura cada ser desde dentro y que constituye para él un fin que es necesario percibir para desplegarlo existencialmente. Dicho fin (*telos*) estampa en toda realidad existente un deber ser, esto es, una orientación fundamental que es imprescindible seguir en aras de la propia plenitud o perfección.

Esta ordenación natural –que en el caso de la persona implica un tipo de normatividad– constituye uno de los puntos álgidos en la impugnación sistemática de la metafísica por parte de los denominados filósofos posmodernos³. De ahí que parezca pertinente, con L. Dewan, insistir en la

³ Mariano Fazio (2007) nombra como ejemplos paradigmáticos del periodo posmetafísico a Vattimo, Bataille, Derrida y Lyotard; y recalca que es en este periodo donde “se abandonan las explicaciones globales o de fundamento, para quedarnos con lo contingente, particular, aleatorio y único: en una palabra, en la diferencia irreductible” (p. 326).

Con el término “posmodernos” aludimos a los filósofos enrolados en lo que se denomina “posmodernidad”, entendida como la toma de conciencia de la crisis de la “primera modernidad” –y de sus tesis nucleares: la implacable racionalización del mundo y de la sociedad a través de la ciencia y la tecnología; el progreso histórico indefinido; la democracia liberal como solución de todos los problemas políticos y sociales; y la revolución como método fundamental para la liberación de los pueblos y de los individuos– y, como contrapartida, la propuesta de nuevos modelos intelectuales y políticos (cf. Llano, 2007, p. 142). Jean-François Lyotard (1979) es uno de los autores más representativos de esta visión crítica de la modernidad.

urgencia de devolver a la naturaleza teleológica el crédito que ha perdido frente, no solo el pensamiento filosófico, sino también en el ámbito socio-cultural en general. En este sentido, razona Dewan (2008a):

Nuestro argumento contra los negadores de la verdad según la cual *la naturaleza actúa por un fin*, parte de la auto-evidencia de nuestro propio obrar en el día a día, el cual siempre es por un fin. Así, somos capaces de percibir que la naturaleza actúa por un fin, en la medida en que vemos en ella el mismo tipo de orden, de proporción, que *nosotros* establecemos entre una meta y los pasos que nos conducen hacia ella. Pero vemos que tal orden existe con anterioridad y es independiente de la mente humana y sus obras. (p. 17)

En efecto, nuestra experiencia vital pone en evidencia la presencia de unas finalidades inherentes que dan razón de los diferentes actos desarrollados por los seres pertenecientes al mundo subhumano. Basta por ejemplo, con observar la conmovedora *diligencia* y las industrias desplegadas por el vegetal más insignificante en busca de la luz. Algo mucho más fácil de distinguir aún en los animales. ¿Cómo explicar, si no es por esta presencia de unas *metas naturales*, la búsqueda de alimento, la *elección* de unas guaridas apropiadas o de unos materiales determinados para construir las, o el hecho de que defiendan las crías hasta con el riesgo de su propia vida?

Pero si es difícil *digerir* el *telos* de la naturaleza no-humana, mucho más lo es aceptar unos fines naturales propios del ser racional. Para la dialéctica posmetafísica, “el ser humano se concebiría como algo que está por encima de la naturaleza, una especie de libertad pura” (Dewan, 2008a, p. 17). Lo cierto es que si bien somos libres de elegir cómo alcanzar nuestros fines, “los fines de la vida humana ya están establecidos”, enseña Tomás de Aquino (1954-1960, II-II.47.15).

De manera que contamos con una naturaleza y tenemos un conocimiento y un amor naturales. Estas son las perfecciones más nobles que poseemos y ellas hacen posible que podamos desarrollarnos, incluso, más allá de nuestras perfecciones naturales, a través del influjo divino.

Una vez asumida la teleología presente en toda forma o naturaleza, también en la nuestra, estamos en condiciones de vernos a nosotros mismos

no meramente como sujetos con capacidad de elección, sino como dotados también de una *inclinación natural* (cf. Dewan, 2008a, p. 17), puesto que *de toda forma se sigue una inclinación*. Ahora bien, la tendencia natural, en el caso del ser humano, es la que corresponde a una naturaleza racional o espiritual que tal como enseña Aristóteles (1978), es en cierto modo infinita respecto de la naturaleza corpórea. Porque somos de hecho, capaces de conocer “todas las cosas” (cf. III.6, 430b21-25). Resulta así claro que como seres dotados de una naturaleza

(...) poseemos un deseo natural proporcionado a dicha capacidad cognoscitiva universal. Esto es entender el ser humano como una naturaleza con un fin natural: alcanzar un estado desarrollado de plenitud natural que rige la concepción de la ética en su integridad. (Dewan, 2008a, p. 17)

Aristóteles (1993, I.7) apelará a su conocido argumento del *ergon* o función propia del hombre para mostrar que tal fin natural consiste en llevar una vida plenamente racional, es decir, desplegada al hilo de las virtudes éticas e intelectuales. Tomás de Aquino, como veremos, ahondará todavía más en el tema de la felicidad humana, pero coincidiendo con el Estagirita en algunos de sus argumentos medulares. Así, escribe que:

(...) como el hombre es algo que existe según la naturaleza, es imposible que pueda ser naturalmente ocioso, como si no tuviese una operación propia. Luego, hay alguna operación propia del hombre (...) porque cada realidad, tanto natural como artificial, es por alguna forma, la cual es principio de alguna operación. Por ende, como cada realidad tiene un ser propio por su forma, así también tiene una operación propia. (De Aquino, 2001a, I.10.69)

Lo que constituye auténticos *bienes* para el ser humano, viene señalado entonces en su naturaleza racional. A partir de ella es como puede divisarse qué cosas son dignas de ser perseguidas por el hombre y en qué condiciones y niveles de prioridad deben ser amadas. Con ello tocamos ya el siguiente punto, el que tiene que ver con la índole del bien y la jerarquía ontológica de los bienes.

Necesidad de una metafísica del bien

Hoy existe la convicción muy difundida de que el criterio decisivo a la hora de valorar la bondad de cosas y personas son las preferencias y gustos de cada sujeto. Liberarse de esta comprensión relativista del bien humano⁴ es un cometido que solo puede llevarse a cabo de la mano de la metafísica. De hecho, una ética relativista resulta insuficiente a fuer de paradójica al conducir a contrasentidos como los que augura Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* (1993, III.4). Según el filósofo griego, si el bien es lo que cada uno se representa o califica como bueno, acabarían siendo buenas una cosa determinada y también su contraria (según esto, para un individuo, por ejemplo, puede ser “bueno”, en el sentido de divertido, agredir al prójimo, mientras que para otro el bien consiste en ayudar, asistir a los demás). Es decir, que en una ética relativista la distinción entre el bien y el mal se desvanece y con ella el sentido de la ética misma.

Las cosas son buenas equivale, en cambio, a afirmar que son capaces de conferir plenitud a un ser y, por tanto, dignas de ser amadas. La profundidad y los alcances antropológicos y éticos de esta verdad fundamental únicamente pueden apreciarse desde el conocimiento metafísico. Es doctrina conocida de Tomás de Aquino la tesis según la cual “el bien y el ser son convertibles” (2001b, a.2). Hablar del ser nos remite a la ontología tomista. En ella, el Aquinate argumenta sobre el porqué de esta *cuasi* identidad entre el ser y el bien. Exponiéndolo aquí de manera resumida, decir que algo (un ente) es bueno, expresa que dicha cosa, en su existencia actual, es perfectiva y consumativa de otra; según esta óptica se constituye en un fin (un objetivo a alcanzar) para esa realidad a la cual perfecciona (De Aquino, 2001b, a.1).

⁴ Una ética desligada de la metafísica, esto es, desligada del reconocimiento de una naturaleza humana universal en la que arraigan principios normativos innatos, también universales (válidos para todo ser humano en todo tiempo y lugar), ha de conducir necesariamente a una ética *relativista*, una ética cuyas reglas y guías de conducta son *siempre relativas*, dependientes y cambiantes de acuerdo con las circunstancias históricas, geográficas, culturales, incluso personales. Conviene aclarar que una ética fundada en la metafísica claramente admite la presencia de *elementos relativos*, fraguados al amparo de factores históricos y culturales. La ética metafísica no es ni simplemente dependiente de la historia y la cultura ni tampoco ahistórica y acultural.

Se muestra así con claridad el significado de la conocida sentencia aristotélica: *el bien es aquello que todas las cosas apetecen* (cf. Aristóteles, 1993, I.1). El alcance metafísico de este planteamiento no desatiende, sin embargo, el terreno de la experiencia vital en el que dicha verdad queda visiblemente constatada. Perseguimos como metas aquellas cosas que son o parecen ser “buenas” o convenientes para nosotros bajo algún aspecto, es decir, en la medida en que nos proporcionan algo (una perfección) que no poseemos: conocimiento, alegría, placer y compañía, entre otros.

Para reforzar la validez de esta afirmación, es suficiente pensar en el mundo subhumano. Allí vemos cómo todo movimiento vegetal o animal encuentra siempre su explicación en la búsqueda de un fin o bien específico: el alimento, la defensa de la propia vida, la protección de la cría, la prolongación de la especie, el placer, etc. Que el objetivo que se procura constituye efectivamente un bien para esas especies, es algo mucho más fácil de verificar aquí que en el caso del ser humano, en quien la complejidad de su estructura somático-espiritual y en última instancia, la presencia de la voluntad libre, abre paso a la posibilidad del “bien aparente” (cf. Aristóteles, 1993, III.4), sobre el que hablaremos después con mayor detenimiento. En síntesis, diremos con el profesor Dewan (2008a) que:

Todo bien es un ser o, mejor, llamar a un ser ‘bueno’ no implica añadirle nada real, sino que es un modo diferente de hablar (y pensar) sobre lo mismo: el ‘ser’. En realidad, el bien no difiere del ser. Con todo, añade una noción nueva a la descripción del ser. La noción que le añade es la de *relación a un apetito*. (pp. 43-44)

De acuerdo con santo Tomás que algo es “bueno” significa que es apetecible, objeto de la facultad apetitiva (voluntad y apetito sensitivo). Así como decimos, por ejemplo, que son “audibles”, las cosas objeto (de percepción) de la facultad auditiva (cf. Dewan, 2008a, p. 44). Bueno equivale, entonces, a *deseable* o *amable* por el apetito en la medida en que percibimos que tal cosa es capaz de *perfeccionarnos*. De ahí que el Aquinate, avanzando en su explicación, establezca que una cosa tiene el carácter de apetecible en tanto que es *perfecta*, es decir, que no carece de nada de lo que pertenece a su naturaleza propia. Y esto obedece a una ley del ser ya aludida: “todas las

cosas desean su propia perfección” (Dewan, 2008a, p. 44). A este respecto, Dewan (2008a), retomando al Aquinate (1954-1960, I.5.1) precisará que:

(...) una cosa es perfecta en la misma medida en que *‘es actualmente’* y esto es lo que nos lleva a denominar una cosa ‘un ente’. Y llamamos a una cosa ‘ente’ cuando *‘tiene ser (esse)’* (...) Por su parte, el ‘esse’ es la actualidad de cada realidad en absoluto. De manera que, llamar a una cosa ‘un bien’, lo cual es lo mismo que designarla como ‘objeto de un apetito’, equivale a referirse a la perfección de su ser y así a la actualidad de su ser y con ello a su acto de ser. Por tanto, decir que algo es ‘un bien’ es lo mismo que decir que ‘es un ser’, pero con la palabra ‘bien’ expresamos la noción ‘objeto del apetito’, que la palabra ‘ser’ no expresa. (p. 44)

Se divisa a partir de aquí, el estrecho nexo que une la noción de bien con la de naturaleza teleológica. Se trata de realidades correlativas. Tal como apunta Lawrence Dewan (2008a):

Esta metafísica del bien que aplica el término ‘bueno’ a todos los ámbitos de la realidad y no meramente al propio del ser humano, se vincula directamente con la doctrina según la cual la naturaleza es una causa que actúa por un fin. Esta doctrina, presentada por Aristóteles en la *Física* II, considera el apetito como algo que pertenece a todo ser en la medida que es. De ahí que, santo Tomás generalmente incluye dentro de las inclinaciones, la ‘inclinación natural’ así como la ‘inclinación animal’ y ‘la voluntad’. Y enseña que ‘de toda forma se sigue una inclinación’. (p. 45)

A esta altura de nuestras reflexiones se puede tener la impresión de que nos hemos alejado del tema central –netamente existencial– que nos ocupa, perdiéndonos en elucubraciones metafísicas que nada tienen que ver con la realidad. Sin embargo, son estos análisis metafísicos los que pueden hacer más entendible la realidad. Más aún, nuestro alegato a favor de lo perenne, es una defensa del alcance metafísico de la razón como un camino que nos conduzca hacia nosotros mismos y nos sitúe, de frente y de raíz ante los graves problemas humanos que nos aquejan, entre los que sobresalen

la violencia que parece enseñorearse de las relaciones interpersonales, el consumismo voraz hasta la agresión física o moral y, como telón de fondo, la pérdida del sentido y el correlato de una profunda desorientación vital. Queremos mostrar que el sentido último de lo que somos y de lo que hacemos no es una invención, un producto del ingenio humano, sino algo indeleblemente grabado en nuestro ser más profundo.

Observemos, a manera de una primera conclusión, que en sintonía con los argumentos apuntados, tiene que existir lo que podemos denominar una inclinación natural a la trascendencia y a la sobretrascendencia, es decir, unas tendencias acordes con una naturaleza espiritual como la humana. Pues bien, esto es tanto como afirmar que el ser humano solo puede *saciarse* verdaderamente (ser “feliz”) desplegando en sí mismo el dinamismo de su vigor espiritual, abriéndose por ende, a lo que va más allá de los confines de la materia y de lo empírico. Antes de detenernos en esta tesis central, parece oportuno explorar cuáles son algunas de las implicaciones antropológicas y éticas contenidas en una comprensión ontológica del bien.

El amor humano y su relación con la ordenación graduada de los bienes

Esta concepción metafísica del bien que venimos exponiendo, considera la bondad intrínseca presente en todo ser como algo distinto de su bondad moral, que es la bondad que se da en el ámbito de la elección libre (cf. Dewan, 2008a, p. 40). Dicho con más precisión, aunque todas las cosas son buenas ontológicamente, no todas representan, bajo cualquier condición, un bien para un agente racional en general, o al menos para este sujeto en particular.

Recordemos que algo es bueno para el sujeto en la medida en que contribuye, bajo algún aspecto, a su perfección. En el caso del ser humano, es bueno aquello que efectivamente le permite progresar en humanidad. Esto, en términos de la filosofía clásica, equivale a avanzar en el desarrollo de las virtudes intelectuales y éticas. De ahí que, la clase de realidades que ponemos en la mira de nuestras elecciones, así como el modo, oportunidad, cantidad y demás circunstancias a partir de las cuales entramos en contacto con aquellas, son factores decisivos al momento de evaluar la bondad

moral de las mismas. Por ejemplo, aprovecharse del prójimo jamás puede constituir un bien para nadie. En cambio, comprarse ropa, en principio es algo bueno, algo necesario. Sin embargo, para poder aplicarle a este acto el rótulo de (moralmente) “bueno” habrá que examinar muchas circunstancias: el por qué (lucirse, superar a otros...); la frecuencia o la libertad con que se realiza (tal vez, se ejerce por el afán de consumo o por el prurito de la moda), etc.

No obstante, veremos hasta qué punto la bondad ontológica define en buena medida la bondad moral. Vamos a considerar el planteamiento del Aquinate, presentado ya por Aristóteles (1993, I.6), según el cual los bienes admiten un orden jerárquico, pues cuentan con diferente valor intrínseco según su finalidad o función: existen cosas que son fines en sí mismas (bienes sustanciales). Otras son buenas bajo algún aspecto, “en tanto y en cuanto”, esto es, porque proporcionan algún tipo de satisfacción (bienes deleitables) o alguna utilidad (bienes útiles). Puntualiza Dewan (2008a):

(...) la bondad se encuentra primariamente en aquello que tiene naturaleza de fin y que, por eso, está por encima de cosas que son meramente útiles y no tiene, por tanto, necesidad de probar su ‘utilidad’ porque es amado por sí mismo, por causa de su valor intrínseco. En un sentido secundario, ser ‘bueno’ equivale a ser ‘útil’. Mi carro es útil porque presta todo tipo de servicios a mi familia; mi familia, por su parte, es amable en sí misma: es un bien absoluto. Considerar las cosas desde la perspectiva de la jerarquía de los bienes es, entonces, una visión que permite apreciar que hay cosas que deben ser consideradas como fines, junto a otras que son dignas de ser buscadas por causa de las primeras. (pp. 14-15)

Se vislumbran así las consecuencias éticas de estos planteamientos. El grado de bondad intrínseca de las cosas decide el modo más apropiado según el cual debemos relacionarnos con ellas. Como subraya Dewan (2008a): “No solo la bondad, sino también el amor pertenece al ser (cf. Tomás de Aquino, 1954-60, I-II. 26.1)” (p. 17).

El orden del amor viene indicado por el orden del ser: lo que por *naturaleza* es un fin en sí mismo (como la persona) no puede ser tratado solo

como un medio. De modo inverso, aquellas cosas cuya definición esencial es la de simples medios (tal es caso paradigmático del dinero) no pueden constituirse en fines, al menos, no en fines absolutos, sino que siempre corresponde subordinar su persecución y su uso a los que representan verdaderos y definitivos fines.

Es importante destacar de estas consideraciones, en apariencia puramente teóricas, que el equilibrio afectivo y espiritual del ser humano depende de haber aprendido en la práctica a relacionarse con personas y cosas respetando dicha gradación intrínseca. La historia de la humanidad ofrece suficientes ejemplos del alto precio que el hombre paga cada vez que pone en el centro de su vida, por ejemplo, el dinero, el poder o el prestigio y hace girar en torno a estos ejes todo lo demás, incluido lo *esencial* o *sustancial*: como la familia, la amistad, las personas en suma.

Como enseña el profesor Dewan (2008a), la metafísica del Aquinate ofrece en cambio, criterios que ayudan a situarnos razonablemente frente a los diferentes tipos de bienes. Amamos en efecto, lo que es bueno (o nos parece bueno), pero el bien y el ser son convertibles. Por tanto, como hay dos modos fundamentales de ser, asimismo los hay de bien.

Este orden de los bienes determina la manera de amarlos o los tipos de amor. Lo que es absolutamente bueno, es objeto del amor de amistad: se ama al amigo como algo digno de ser amado por sí mismo y se aman para él las cosas buenas. Lo que no es absolutamente bueno, debe ser amado condicionalmente, bajo cierto aspecto, en tanto y en cuanto: es el amor de deseo (cf. Dewan, 2008a, p. 275).

Ahora bien, con miras a la autocomprensión de nosotros mismos, necesitamos no solo conocer que existe una jerarquía entre los bienes. Tal como hemos adelantado, tenemos que prestar atención a la inclinación natural de la voluntad (o *amor natural*) si, como advierte Dewan (2008a), “queremos poseer una idea cabal sobre nosotros mismos, sobre la clase de seres que somos y respecto del tipo de conducta que nos corresponde” (p. 21).

Una vez que el Aquinate ha concebido al ser humano como una naturaleza, inclinada hacia unos fines propios y dotada de unas operaciones

propias, procede a distinguir dentro del dinamismo vital de la voluntad dos niveles de inclinaciones: el “amor natural” y el “amor electivo” (cf. Dewan, 2008a, p. 274). El primero, como su nombre lo indica hace referencia a la inclinación innata de la voluntad al bien universal (*voluntas ut natura*); el segundo alude a las tendencias de la voluntad que son fruto de su decisión libre (*voluntas ut ratio*) (cf. De Aquino, 1954-1960, I.82. 1 y 2). Pero, nuestra inclinación natural al bien absoluto es la que define la bondad moral de nuestras elecciones.

Nuestra tarea ética consiste precisamente en hacer elecciones de acuerdo con nuestra inclinación natural o amor natural. Por tanto, la presentación de las *prioridades morales*, es decir, el orden propio del amor, consiste, en gran parte, en el discernimiento del orden de nuestra *inclinación natural*. (Dewan, 2008a, p. 274)

En la libre determinación de sus prioridades morales es donde el ser humano pone a prueba su felicidad. Allí, en ese ejercicio supremo de libertad, es donde arriesga su grandeza y su dignidad. Puede decirse entonces que la libertad no tiene la última palabra a la hora de definir la felicidad. “Lo que es primero y fundamental es la naturaleza y lo natural, esto es, lo que pertenece al *ser* mismo de la razón” (Dewan, 2008a, p. 209).

**Una felicidad a la altura de nuestra dignidad.
Vivir de acuerdo con lo mejor que hay en nosotros**

*Lo que reviste un interés primordial es lo eterno y
lo que merece ser eterno.*

Lawrence Dewan

**La ontología hilemórfica como base fundamental de la
dignidad humana**

Los avances logrados por la modernidad con relación a la defensa de la dignidad humana, la libertad y los derechos humanos, son indiscutibles y reconocidos universalmente. Menos se habla de los límites teóricos y prácticos que dichos desarrollos encierran.

Veamos lo que sucede por ejemplo, con la “dignidad humana”. En torno a ella se ha expandido en diversos y variados ámbitos (cultural, educativo, político, jurídico) toda una retórica que en muchas ocasiones está vacía de contenido real, efectivo y por ende, poco plausible y peor aún, cuando en nombre de la dignidad de la persona se enmascara de legalidad, por ejemplo, el homicidio o el suicidio.

Otro tanto puede afirmarse del discurso en torno a los “derechos humanos”. El uso y abuso de esta expresión, unidos a la escasa preocupación por la vigencia práctica de los mismos, han conducido a una pérdida de credibilidad en dichas prerrogativas humanas fundamentales. Se ha conseguido banalizarlos a fuerza de desgaste.

Por último, tenemos la libertad y su glorificación. La libertad absoluta, *absuelta* de todo límite, desligada de su ontológica dependencia de la verdad y el bien, se erige progresivamente en el valor supremo. Sin embargo, aunque la libertad es uno de los bienes superiores, no es el bien supremo. Menos todavía lo es una libertad anárquica, descontextualizada de la naturaleza racional y de los fines humanos que son su cimiento. Así absolutizada, lo que consigue es autodisolverse. Incontables son, las cadenas que el hombre y la mujer se imponen a sí mismos por medio de esta libertad ilimitada.

Estos hechos no hacen más que poner en evidencia que existe una confusión preocupante de ideas que tienen que ver con temas humanos medulares. Patentizan unas carencias conceptuales de fondo. Confirman, en suma, la necesidad de la metafísica tras lo que se ha denominado, “el final de la metafísica”. Señala L. Dewan (2008a), “es necesario subrayar la importancia de la metafísica como modo de conocimiento que ofrece una base para emitir juicios respecto de la dignidad humana” (p. 59).

Solo a la luz de una “ontología hilemórfica” (Dewan, 2008a, p. 65) se está en condiciones de captar el valor infinito y la riqueza inagotable del ser personal y, asimismo, de apreciar los demás bienes –incluida la libertad– en su justa medida.

Con la expresión *ontología hilemórfica*, el profesor Dewan hace referencia a un modo de abordar y de conocer la realidad que tiene en cuenta sus dos componentes metafísicos esenciales: materia (*hile*) y forma (*morfê*). Ahora bien, los seres entendidos en términos de materia y forma reflejan la presencia de una jerarquía natural entre ellos y una grandeza específica que compete a cada uno (cf. Dewan, 2008a, p. 64). Precisamente la inmaterialidad o espiritualidad del alma humana y las operaciones espirituales de que es capaz, le permiten ocupar el grado preeminente dentro de dicha escala ontológica. Pero esto que acabamos de afirmar, solo resulta evidente a partir de un análisis metafísico.

Como anota Dewan (2008a), la metafísica es necesaria para poner de manifiesto la auténtica dignidad del hombre. Descubrimos tal dignidad a partir de la ubicación del ser humano en la jerarquía de los seres, cuya

integridad se mide por su proximidad con la causa del ser, puesto que la causa es más perfecta que el efecto. Ahora bien, la mayor cercanía de la persona humana con relación a la causa primera obedece a que posee un alma espiritual que le permite conocer a Dios y dirigir su existencia hacia él, viviendo una relación de amistad. Haciendo esto, lleva a su plenitud la tendencia más honda de la naturaleza humana (cf. 62).

Sin pretender extendernos en un tema que desborda los objetivos de este trabajo, traemos algunos conceptos metafísicos primordiales retomados y vigorizados magistralmente por Lawrence Dewan.

El alma es, de alguna manera, todas las cosas

Comenzando por el conocimiento, diremos que es una facultad superior que se concede a aquellos entes que, gracias a la perfección o actualidad de su forma sustancial, por la que quedan definidos en su identidad esencial, pueden abrirse y recibir en ella las formas de otras cosas como distintas de sí u objetos que de este modo la amplían y enriquecen. Por eso el alma que ostenta esta capacidad es, de cierta manera infinita porque, además de ser lo que es en virtud de su naturaleza específica, puede llegar a ser, intencionalmente –el alma racional en su nivel y la sensible en el suyo– todas las cosas y hacer suya la perfección del universo. Por el contrario, cuando un ente carece de la facultad de conocimiento queda limitado a ser únicamente lo que es por su esencia, esencia que carece de la perfección necesaria para hacer partícipes de su actualidad a otras formas:

(...) los seres dotados de conocimiento se diferencian de los que no lo tienen en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener, además, la forma de otra cosa ya que la especie o forma de lo conocido está en el que lo conoce. Por eso se echa de ver que la naturaleza del ser que no conoce, es más limitada y angosta y, en cambio, la del que conoce, es más amplia y vasta (...). (De Aquino, 1954-1960, I. 14.1)

En la noción de “acto de ser” como participación, descubrimos el fundamento metafísico de estas aseveraciones. Todo ente creado debe su existencia a la presencia de dos principios, uno actual, el “acto de ser” y otro

potencial: la esencia en la cual el acto de ser es recibido, por tanto, el ente creado no es su ser, sino que tiene ser y lo posee de modo más o menos perfecto según la medida de su participación en el ser. Solo Dios, es su ser mismo. En él, esencia y ser, se identifican sin que se dé en él elemento potencial alguno, sino que de la plenitud y pureza de su actualidad reciben el ser todas las cosas. De acuerdo con los análisis de Lawrence Dewan (2003):

El acto de ser, subsistente en Dios, es considerado como una naturaleza¹ y, como todas las naturalezas, es un principio autodifusivo (Cf. *ST* I.19.2). Es a través de esta línea de pensamiento, además, que el ser divino [*esse*] resulta ser absolutamente infinito: él posee más que nada lo que caracteriza a una forma como forma (Cf. *ST* I.71). Inclusive en la misma dirección, se concluye que puede haber solo un ser así, un ser que es un acto de ser subsistente². (pp. 126-127)

En efecto, en la criatura es su forma, entendida como *principio del ser*, lo que la asemeja a Dios. En este orden de ideas, cabe remarcar que Lawrence Dewan (2007) desarrolló con excepcional originalidad algunos planteamientos ofrecidos por el Aquinate, según los cuales, la *forma* aparece como *algo divino en las cosas*:

(...) la forma se revela como una participación, por vía de semejanza de la naturaleza divina –que es el acto de ser subsistente– en tanto que es a través de la forma que una cosa es un ser en acto. Ahora bien, puesto que, de acuerdo con el Aquinate, afirmamos la distinción

¹ Para esta terminología, cf. *De ente et essentia*, C.1 (Ed. Leonina líneas 36-52).

² Cf. *ST* I.11.3 [segundo argumento].– En un artículo más temprano, “St. Thomas, Joseph Owens, and the Real Distinction between Being and Essence”, *The Modern Schoolman* 61(1984), 145–156, sostuve que la reducción del *esse subsistens* a uno solo puede resultar válida si *esse* es ya aprehendido en la multiplicidad de las cosas como algo semejante a una *naturaleza común*.– Como observo allí, el uso que hago de la expresión “ser como una naturaleza” aplicándola al tratamiento que da Santo Tomás al *esse* de las criaturas, es más bien diferente del uso que Owens hace de esta expresión, a la que aplica *solamente* al caso del ser propio de Dios.

entre la forma de la criatura y su acto de ser³, podríamos estar tentados de ver la semejanza entre Dios, el acto de ser subsistente y la criatura, *meramente* en función del acto de ser de la criatura. Pero no debemos contentarnos con esto. También necesitamos advertir la relación que existe entre la forma sustancial de la criatura y el acto de ser divino⁴. (Dewan, 2007, p. 39)

Pues bien, Dewan (2007, pp. 38-46) establece con precisión impecable en qué consiste tal relación. Sostiene que Tomás de Aquino presenta la forma como causa del ser bajo el influjo de la causalidad divina. El ser es, acto de todos los actos, también de la forma, pero Dios confiere dicha actualidad a los entes causados por medio de la forma que es el principio del ente natural. Se comprende así que, si bien la forma es potencia receptiva del *esse*, es al mismo tiempo *causa* porque Dios da origen al ser creado a través de una forma que se convierte, entonces, en el principio del acto de ser de la cosa bajo la eficacia divina. La forma es principio del ser y lo es a través de la causalidad divina que participa el ser por medio de la forma: *forma dat esse*.

Esta causalidad de la forma presupone la agencia divina. Forma y esencia son causales con relación al *esse* de la cosa, en tanto que son instrumentos del primer principio, que es la primera causa del ser. La causa final, hacia la cual se orientan la esencia y la forma, es el *esse* creado. Mientras que la forma es principio del ser; el *esse* más que principio es disposición y el acto de una cosa. Esto confiere más nobleza al ser que es simplísimo.

Comenzamos a vislumbrar, pues, por qué la medida de la actualidad de un ser es la medida de la perfección de su facultad de conocer. Los entes, cuanto más se aproximen a la actualidad de Dios, es decir, cuanto más inmaterial sean, tanto más aptos serán para reproducir en sí esa capacidad de recibir otras cosas de modo intencional (o inmaterial) en que consiste

³ Cf. e.g. *CM* 4.2 (556 and 558) y *ST* 1.50.2.ad 3; also *Qq.* de anima 6 and *De substantiis separatis* 8.

⁴ De hecho, tal causalidad ejemplar se extiende en diversos grados a todo lo que pertenece a la cosa creada, incluida la materia prima: cf. *ST* 1.14.11.ad 3; por cierto, en *SCG* 1.70.3 Tomás de Aquino atribuye cierto nivel de nobleza a la potencia en virtud de su ordenación al acto.

la esencia del conocimiento, si bien en el ente creado dicha capacidad se reduce a darles un ser solo intencional, no real como sucede en Dios.

La índole ontológica de la forma por la cual aparece tan cercana al *esse*, obedece a la proximidad en que se encuentra respecto de la primera causa porque “ser una forma es tener una semejanza con la primera causa: necesitar la materia para existir es, de alguna manera, manifestar su insuficiencia en cuanto forma” (Dewan, 2006, p. 181). En Dios, que es *per essentiam sua forma* (De Aquino, 1954-1960, I.3.2), forma y ser se identifican. De ahí que la esencia de la causa primera sea más auténticamente esencia (De Aquino, 2001d), *primo et per se forma*:

Deberíamos recordar la enseñanza de Tomás de Aquino en su *De ente et essentia*, según la cual la esencia se encuentra *más verdaderamente* en las sustancias simples, del mismo modo que el *esse* se encuentra más verdaderamente en ellas. Esto se puede apreciar *especialmente* en el caso de Dios quien es causa de todo. Esto es, la esencia es más verdaderamente esencia en Dios. (Dewan, 2003, p. 124)

Observemos que ciertamente hay entes que a la potencialidad implícita en la composición de esencia y acto de ser (*esse*) añaden la procedente de la materia, porque son entes cuya esencia es inseparable de ella, su esencia no puede ser sin materia. En estos, el elemento formal, a veces, está totalmente dominado por la materia que lo coarta y encierra en sí mismo, por esta razón apenas tiene poder para determinarlos a ellos mismos en su propio ser. Es lo que ocurre con las plantas que, a pesar de poseer un cierto grado de inmaterialidad –el principio vital constituido por su alma vegetativa–, la actualidad ilimitada de este no les permite recibir de manera inmaterial las perfecciones de otras cosas, sino solo ser modificadas materialmente por ellas.

En un grado intermedio de inmaterialidad y cognoscibilidad, se sitúa el alma sensible animal, pues aunque está unida esencialmente a la materia, en ella el componente formal o actual predomina y logra superar, en alguna medida, los efectos coartantes de aquella, consiguiendo así recibir las formas sensibles de un modo inmaterial, no obstante siempre dentro de

los límites de la individualidad del objeto conocido. En otros términos, el que la potencia cognoscitiva sensible realice su operación por medio de un órgano corporal (el ojo, el oído, etc.) determina que su conocimiento tenga lugar siempre en ciertas condiciones de materialidad: ella percibe la especie sensible como forma de este individuo circunstanciado espacio-temporalmente por las notas singularizantes de la materia sensible que es lo único proporcionado al órgano y perceptible por este.

Volviendo al tema de la superioridad del alma racional, conviene subrayar en qué radica su elevada perfección. El alma humana, si bien está unida al cuerpo como su forma, es esencialmente espiritual o inmaterial. Por esta razón es capaz de emanciparse por completo de la materia haciendo partícipes de la riqueza y plenitud de su actualidad a otros entes que pasan a tener en ella una existencia enteramente espiritual o inmaterial, es decir, son captados por el alma racional en lo que ellos mismos tienen de más actual o formal: su naturaleza universal de entes. Por el conocimiento intelectual el alma conoce lo que las cosas son, esto es, conoce su esencia. Una explicación iluminadora que ofrece el profesor Dewan (2008a) esclarecerá este tema de gran complejidad:

Es importante observar que, si bien el cognoscente, por su forma, queda limitado a su propio ser, no obstante, esto no ocurre de modo tal que, por así decirlo, se cierre la puerta respecto de la recepción de las *especies* de otras cosas. Así, gracias a la presencia de estas *especies* o formas, nuestra alma posee un *ser* más amplio: el alma *es*, de alguna manera, todas las cosas. En efecto, desde que la forma es el principio del ser, es posible advertir que en este caso la forma presenta un grado más elevado, precisamente en la medida en que el ser se posee más ampliamente por parte del cognoscente. Nuevamente, deberíamos notar, entonces, que, aunque se considera que hay conocimiento en la medida en que el cognoscente posee las formas de *otras* cosas, con todo, el conocimiento se comprende de modo definitivo cuando se entiende como el ser del alma siendo, de alguna manera, todas las cosas. (p. 147)

De ahí que, cuando un alma es más cercana a la perfección del Primer Ser puede reproducir, en alguna medida, su poder creador o eficiente a

través del acto de conocimiento. Por él cada alma cognoscitiva en su propio orden de perfección, a imitación del Ser “en quien preexiste todo el ser como en su causa primera”, da de su actualidad a las cosas conocidas, es decir, les da “el ser”, aunque no real sino intencional, que es el ser que pertenece a *lo conocido* en cuanto que tal. En síntesis, puede afirmarse con toda propiedad que la inmaterialidad de un ente es condición de su capacidad intelectual:

(...) lo que limita la forma es la materia y por eso hemos dicho que cuanto más inmateriales sean las formas, tanto más se aproximan a una especie de infinidad. Por tanto, es indudable que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento y a la manera como sea inmaterial, es inteligente (...). (De Aquino, 1954-1960, I.14.1)

Pero la inmaterialidad no solo determina la inteligencia de un ser, sino también su inteligibilidad, esto es, su cualidad de poder ser *inteligido*. Hemos dicho, que conocer es una operación por la cual el cognoscente trae a sí y recibe en su propia forma, la forma de otro ente y se hace una cosa con él por el hecho de hacerlo participar de la intimidad especificante de su ser. Pues bien, si el conocimiento consiste esencialmente en una comunicación de formas, de esto se sigue que lo cognoscible de un ente es su actualidad o principio formal y que cuanto más inmaterial es, más perfectamente puede ser conocido, desde luego, por una facultad proporcionada a él también por su perfección o nobleza: “como dice el Filósofo en el libro tercero De Anima, como son las cosas separables de la materia, así son cercanas al intelecto. Cada cosa, en efecto, en tanto es inteligible, en cuanto es separable de la materia” (De Aquino, 1949, 1.1.1).

No debemos olvidar, sin embargo, que las realidades más inteligibles en sí mismas son las menos cognoscibles para el entendimiento humano, puesto que para acceder al núcleo de inteligibilidad de las cosas, necesita, como punto de partida, percibir las según las condiciones materiales y sensibles que las envuelven, es decir, exige ineludiblemente la intervención de los sentidos. Ahora bien, como más adelante tendremos oportunidad de constatar, aunque las facultades sensitivas son un componente indispen-

sable de la actividad cognoscitiva humana, no obstante en muchos casos pueden erigirse en un serio obstáculo para el ejercicio de la actividad contemplativa. Resalta Dewan (2007),

(...) la inteligencia humana es de tal condición, que dependiendo como depende de los datos sensibles y de la imaginación, resulta fácilmente tentada de reducir las sustancias naturales, que le son más conocidas, a meros epifenómenos. De ahí que, siempre existirá una batalla en torno al ser de las cosas. (p. 52)

Los análisis en torno a la grandeza del espíritu humano, que hemos expuesto de modo esquemático, ayudan a apreciar con mayor claridad por qué insistimos en la necesidad de recurrir a la ontología, si se quieren superar los límites internos e incluso, las contradicciones que encierran los diversos argumentos a favor de la dignidad humana. Lo que proponemos es “una visión sapiencial del hombre y de su vida” (Dewan, 2008a, p. 332) solo a partir de la cual, es posible acceder a una comprensión más plena de la dignidad y de la *sacralidad* del ser humano.

Ser feliz en cuerpo y alma

Pese a que es muy importante poner de relieve la dignidad del alma espiritual del ser humano, es preciso también remarcar la dignidad del cuerpo. Para evitar caer en el dualismo, tal como sucede en la filosofía cartesiana al dividir al hombre en *res extensa* y *res cogitans* (cf. Dewan, 2008a, p. 61), conviene hacer énfasis en la unidad esencial del compuesto hilemórfico que es el hombre: el alma espiritual, al unirse al cuerpo (materia) como a su forma, le transmite su estatus ontológico, esto es, lo humaniza y por ende, lo dignifica. En el hombre todo es humano, lo cual es tanto como afirmar que en el hombre todo queda espiritualizado y sublimado (cf. Dewan, 2008a, p. 62) en virtud de su forma o alma racional.

Partiendo de un orden ascendente de perfección constatamos que las facultades orgánicas representan un signo elocuente de esa unidad en la cual, como decíamos, el elemento material y toda la sensibilidad son altamente favorecidos por participar del ser del alma intelectual. En el hombre el alma sensitiva es asumida por el alma racional quedando así, penetrada

de espiritualidad y puesta, en alguna medida, a la altura de la actividad anímica superior a la cual se ordena: “la vida animal –comenta A. Pithod (1991)– está en el hombre asumida por la humanidad y asumida perfectamente, es decir, de manera eminente” (p. 73). Por eso, explica el mismo autor, en el hombre la animalidad:

Da mucho más de sí que cuando se da en el solo animal. El ojo humano ve, como el del animal, pero mucho más perfectamente pues al ver, el hombre, además, entiende, capta significaciones que sobreelevan su visión a un nivel que comporta no solo una diferencia de grado sino específica (...) Un lince no “ve” nada al lado de un humano miope. El miope ve inteligentemente, lo cual trasmuta intrínsecamente su visión. Esta se hace órgano de su entendimiento. Salto prodigioso, de especie, no de grado. (Pithod, 1991, pp. 73-74)

Se divisa, según esto, que el cuerpo lejos de ser un castigo para el alma, está, por naturaleza, llamado a ser su colaborador eficaz puesto que de él depende el que el alma y por consiguiente, la persona en su integridad, alcancen su pleno desarrollo:

El tipo de unidad coherente y completa significada por la expresión “naturaleza humana” es la que corresponde a tal alma *perfeccionando tal cuerpo* (...) En efecto, la nobleza del alma, lejos de disminuir la unidad del ser humano, implica una *unidad mayor* en el ser humano que en las demás sustancias corpóreas. (Dewan, 2008a, p. 62)

Una vez se admite esta unidad esencial del hombre, resulta patente que las potencias sensitivas, tanto cognoscitivas como apetitivas, han de tener una parte, ciertamente no poco importante, en las operaciones específicamente humanas. La unidad radical del ser humano queda así reflejada también en el conocimiento de la verdad, tanto práctica como especulativa. Esta operación distintivamente humana y el modo o las condiciones en que ella se consuma componen sin duda un indicio del admirable misterio que el hombre representa.

Asimismo, conviene tener presente la intrínseca e insoslayable tensión que se da entre los dos elementos constitutivos de ese todo, la cual expli-

ca, en parte, por qué nuestro espíritu que desea naturalmente conocer la verdad y que posee una sed inextinguible de una vida superior, pueda errar tantas veces el camino que conduce hacia ella.

En el contexto de la jerarquía que hemos descrito, se advierte como algo natural el que los órganos corpóreos y las funciones orgánicas estén al servicio de lo que es superior y específicamente distintivo del ser humano: la actividad del espíritu. Así las sensaciones (del tipo que sean) cobran significación en la medida de su subordinación a las dos operaciones humanas por excelencia: el conocimiento intelectual y el amor electivo. Otro tanto sucede con el bienestar físico y la salud que no pueden constituir metas últimas, realidades que tengan la justificación en sí mismas. Sin dejar de reconocer el innegable valor que tales bienes representan en la vida del ser humano, es preciso verlos simplemente como *oportunidades* (cf. Dewan, 2008a, p. 73), herramientas con las cuales podamos alcanzar *eso* que está más allá de nosotros mismos y que configura nuestra felicidad auténtica (cf. Dewan, 2008a, pp. 72-73).

En este orden de ideas, la filosofía del Aquinate ofrece, como veremos más adelante, una enseñanza profunda acerca del *sentido del placer*, la cual nos pone a resguardo del *placer sin sentido*. Tal como recalca el profesor Dewan (2008a), en el contexto de la filosofía del ser, el placer es algo que acompaña a una experiencia y no la esencia de la experiencia. Lo experimentamos en presencia de un bien percibido por los sentidos. De ahí que no pueda constituir el contenido de la felicidad, puesto que el alma racional, comparada con el cuerpo, posee una cierta infinitud. Esto es, el bien que captan los sentidos es particular, circunstanciado, limitado espacio-temporalmente; en cambio, el bien percibido por la inteligencia es universal. Se puede colegir de esto que el bien sensible es algo mínimo comparado con el bien del alma (cf. p. 73).

Además, este cuadro graduado de bienes humanos permite *reubicar* la libertad que, si bien ocupa allí un lugar central, con todo, no es el primero. Porque, sostiene Dewan (2008a):

Es necesario tomar conciencia de la nobleza tanto de la libertad como de la inteligencia como capacidad reflexiva. Pero, más allá de

ambas, debemos ser conscientes de la nobleza de la inteligencia en tanto que capaz de conocer la verdad inteligible. Centrarse primordialmente en la libertad, implica centrarse en la inclinación como si se tratara de la meta más excelente. Y si esto equivale a afirmar la primacía de la inclinación sobre la visión, resulta realmente incomprensible. (p. 119)

Según esto, para Dewan (2008a) ni siquiera la razón práctica o reflexiva puede anteponerse a la visión, porque la meta final del espíritu humano es la contemplación: “de hecho, la misma razón práctica, cuando es verdaderamente razonable, afirma la primacía de la contemplación sobre la acción” (p. 120).

Resultan difíciles de medir los enormes alcances prácticos que surgen de afirmar la primacía de la contemplación, de modo especial si se tiene en cuenta, tal como advierte Dewan (2008a), que determinadas acciones, más aún, ciertos pensamientos son malos, no solo porque obstaculizan la libertad, sino porque “impiden la contemplación” (p. 120). Más adelante volveremos sobre este punto.

Retomando el tema de la libertad, conviene insistir en que, desde la perspectiva de una ontología hilemórfica, ella no puede quedar entronizada como la meta suprema, por el contrario:

(...) debemos movernos desde la libertad hacia su raíz, la razón práctica y de esta a la razón contemplativa, si se pretende descubrir la naturaleza de la razón en toda su amplitud como fuente del “debo” y “no debo” de la acción humana. El fin es el principio de la razón práctica y el fin es la contemplación de la verdad. Especialmente esclarecedor en este sentido, son las enseñanzas de Tomás sobre la mayor nobleza de las virtudes intelectuales sobre las éticas. (Dewan, 2008a, p. 120)

De manera que, en este horizonte intelectual, la libertad auténtica, el gozar de verdadera libertad supone que ella se dirija hacia la toma de decisiones enmarcadas en un objetivo fundamental que confiere inteligibilidad y sentido al proyecto vital considerado como un todo. Dentro del contexto

doctrinal que estamos exponiendo, dicho propósito es la vida superior del espíritu como vocación irresistible a la que está llamado todo hombre y toda mujer.

Nunca se insistirá lo suficiente en el hecho de que la libertad no recibe justificación a partir de sí misma, esto es, que la libertad no se autolegitima, sino que se reviste de legitimación en el panorama existencial más amplio de la plenitud humana y de los bienes que conducen a ella. La necesidad de dicha insistencia se explica especialmente en el presente clima epocal, que propone persistentemente un modelo contrario de libertad, que se encuadra a su vez, en un ideal antropológico, el que cifra la perfección de la persona en su autosuficiencia.

En concordancia con este modo de pensar, la persona es tanto más “perfecta” cuanto menos necesite de los demás y se baste más a sí misma. Es el ideal ético de la autorrealización en función de la cual queda legitimado el *uso* de todo lo que nos rodea (también las personas) como instrumentos al servicio del bienestar personal. El “otro” entra en mi proyecto vital en la medida de la utilidad que esté en condiciones de ofrecerme, pero si pudiera autorrealizarme sin él, tanto mejor. En esta visión antropológica acentuadamente individualista, la libertad equivale a estar “libre de interferencias” (cf. Berlin, 2001) y su virtud máxima es la tolerancia, pero nada más.

Por el contrario, la antropología metafísica que propugnamos, es una antropología de la relación y de la comunión interpersonal; una antropología de la dependencia, como enseñan MacIntyre (2001) y Llano (2001). Según esta concepción, la mayor grandeza del ser humano y de su libertad radica en su capacidad de autotranscenderse para abrirse a la donación de sí en la comunión con los demás. La libertad, por consiguiente, solo alcanza su madurez cuando avanza progresivamente desde la simple libertad psicológica o libertad negativa (libre albedrío) hacia la libertad para o libertad positiva pasando por la libertad emocional o liberación de sí mismo (de todos los obstáculos que impiden el equilibrio afectivo y que se oponen a la apertura al otro).⁵

⁵ Para un análisis más detallado del tema, consúltense: Llano (2005) e Irizar (2009).

El arraigo ontológico que corresponde a la índole relacional de la persona, es enfáticamente subrayado por el Fr. Dewan (2008a) al afirmar, siguiendo a Tomás de Aquino, que:

(...) las cosas, en la medida en que son perfectas (en algún grado) son comunicables y poseen una inclinación a comunicarse. En efecto, cada cosa no es meramente lo que es en sí misma, sino que es un 'emisor' de su propia perfección (...) En este sentido, el modelo para todos los seres es la *planta o el animal reproductores*. Así, se podría decir que el petirrojo (*robin*) es algo que produce petirrojos, algo que difunde 'petirrojeidad' (*robinhood*) –excúsenme por el juego de palabras–. (p. 49)

Se sigue de aquí, que en el caso de la persona, el *ampliar* su espacio existencial a fin de comunicarse receptiva y activamente con los demás, no es una simple opción entre muchas. Porque si bien, como apunta el profesor Dewan (2008a), los seres inteligentes son de tal condición que en ellos la tendencia a pasar de la imperfección a la perfección queda supeditada a la voluntad libre, al igual que la inclinación a irradiar la perfección que van adquiriendo (cf. p. 50); no obstante, los lazos que unen naturalmente a cada persona con las demás son constitutivos de su ser, por ello es fácil inferir que la realización de opciones en un sentido opuesto a la inclinación natural de autocomunicación, obstaculiza el normal desarrollo de la personalidad. De ahí que, se pueda aseverar con toda propiedad (metafísica) que el individualismo es antinatural y por lo mismo, degradante.

En efecto, la perfección ontológica de la persona, radicada en su alma espiritual, hace que de la comunicación con los otros dependa definitivamente la propia madurez y la grandeza individual. Esto resulta claro a partir del principio metafísico mencionado, según el cual las cosas son comunicables y tienden a comunicarse en la medida en que son perfectas. Se puede colegir de esto que los seres superiores, autoconscientes y libres, considerarán la difusión de *su propia perfección* "como algo que pertenece a su propia perfección" (Dewan, 2008a, p. 50).

Así, los demás lejos de ser rivales, son como parte de uno mismo. De modo que a la luz de estos planteamientos, "el querer a los otros más que

a uno mismo”, no puede considerarse “como un simple añadido o algo que queremos accidental o arbitrariamente” (Dewan, 2008a, p. 49). La amistad, la hermandad no son puras palabras en esta antropología, sino que son resonancias manifiestas de la *teleología relacional* del ser humano. Más aún, como observa Dewan (2008a):

La unidad de la doctrina expuesta resulta especialmente clara a propósito de la discusión acerca de si es natural (para la criatura racional) amar a Dios más que a uno mismo. Frente a un objetor que sostiene que la naturaleza se encuentra vuelta hacia sí misma y que, por tanto, no sería *natural* amar alguna cosa más que a sí mismo, Tomás de Aquino responde que, por el contrario, es señal de la amplitud de un ser, su apertura a otros “seres” (Cf. Tomás de Aquino, trad. 1954-60, I.60.5.ad.3). Por naturaleza, amamos nuestro propio ser *específico*, nuestro propio yo *específico*, más que nuestro yo individual y con mayor razón al bien universal que es Dios lo amamos más que a ninguna otra cosa (Cf. trad. Tomás de Aquino, 1954-60, I.60.5.ad.3). (pp. 49-50)

Si admitimos que la persona se autorrealiza acogiendo a los demás en su vida, transfundiéndose en ellos por el conocimiento, el amor y la relación interpersonal habitual de cada día, si además se tiene en cuenta que esa proyección receptivo-activa es infinita, tan ilimitada como el alma espiritual, entonces se comprende que la capacidad de autoperfeccionamiento de la persona tampoco conoce límites. Resulta evidente asimismo, que la propia autorrealización entendida como componente nuclear de la felicidad, no podrá darse jamás en solitario, por consiguiente, el ideal de perfección moral no es la tolerancia, sino el amor.

Se evidencia, así, el extendido alcance sociopolítico de esta visión de la felicidad. Por un lado, ser feliz, ser pleno en cuerpo y alma, no es concebible ni alcanzable en una existencia autorreferencial, ensimismada, socialmente raquítica. Por otro, quien es en verdad feliz, de modo necesario comunica al todo social esa plenitud que irradia de su ser.

**Sabiduría y felicidad.
La primacía de la contemplación**

*Ningún deseo nos lanza hacia alturas tan sublimes como el deseo
de contemplar la verdad.*

Lawrence Dewan

Deseo de trascendencia

“Todo deseo es deseo ser”, ha escrito René Girard (1996, p. 24). Se trata de una afirmación sugerente, de manera particular, si se considera el contexto en que el autor la pronuncia. Girard lanza esta frase en la ilación de uno de sus agudos análisis en torno al deseo mimético y los vínculos profundos que este mantiene con la rivalidad y la violencia. En efecto, su teoría mimética develó que el deseo humano es, en buena medida, triangular. Esto es, no se apetece la cosa tanto por sí misma, sino más bien porque el otro la tiene. En la relación deseo-cosa media un tercero que se convierte, según Girard, en el verdadero objeto de deseo. Se aspira a ser como él, imitarlo y para eso es necesario tener lo mismo que él tiene (cf. Girard, 1977, p. 145). Pues bien, esta compulsión que estimula fuertemente la sociedad de consumo, acaba en violencia.

Pero examinemos más de cerca la frase de Girard: “todo deseo es deseo de ser”. Se trata de una aseveración que Dewan (2008a) ratifica y descifra en clave ontológica: “el apetito (o deseo) humano, es apetito de plenitud de ser, del ser propio de la naturaleza intelectual: ser, de algún modo, todas las cosas” (p. 33). Los seres humanos tenemos sed de infinito: de una libertad absoluta e

ilimitada, de un amor y una felicidad que traspase las fronteras del espacio y el tiempo. *Lo semejante solo se contenta con lo semejante* y nuestra alma, que es espiritual, casi infinita, no se satisface con nada que esté por debajo de su altura. Se entiende entonces por qué *todo* lo que ponemos en la *mira* de nuestro deseo, no importa qué, tendemos automáticamente a absolutizarlo, procurando por ese camino, acallar la nostalgia de absoluto. La droga, el placer suicida, la exaltación de la violencia, del tenor que sea, se explican así.

Para poder vivir según lo que somos, necesitamos reorientar de modo permanente nuestros deseos; reconducirlos hacia las cosas que en verdad son capaces de saciarlos. Proceder así, conlleva unos resultados vitales que contrastan hondamente con las consecuencias que se siguen de alimentar el deseo mimético y, en general, lo meramente instintivo. En este sentido, también Girard (2002) es quien ha advertido que el deseo mimético y la obsesión del modelo-obstáculo (el rival) acarrearán sin remedio al autoempobrecimiento, a una existencia monótona y repetitiva (cf. p. 212).

Sin embargo, la degradación no se detiene ahí. En el marco de una cultura que ha pactado con el sinsentido y que por ello sucumbe ante el hechizo de la tecnología y la radicalización del placer, todo lo que se podía esperar ya se ha probado (no existe nada prohibido para la emancipación que no conoce límites). Ahora solo resta el *flirteo con la muerte*, el juego cruel de la violencia, que aparece como una promesa suficientemente excitante y apta para crear un espejismo de satisfacción. Prueba de esto son la ideología y los modos de actuar característicos de algunas tribus urbanas, ya mencionadas.

El presente clima cultural nos invita a revisar el concepto que nos hemos forjado de la vida humana y su sentido y que es, por tanto, el que le estamos transmitiendo a los jóvenes. Convendría hacernos estas preguntas: “¿qué valora nuestra sociedad?, ¿valoramos las ciencias, pero en función de su aplicación a las técnicas que sirven al confort y al placer humano?, ¿lo que premiamos principalmente, son los triunfos deportivos y empresariales?” (Dewan, 2008a, p. 97). Estas son preguntas sobre lo esencial. El tener la voluntad de planteárnoslas es ya algo en sí mismo valioso, vital para la sociedad actual, porque “el tipo de respuesta que se dé a estos interrogantes marca todo el rumbo de la vida tanto individual como social” (Dewan, 2008a, p. 97).

La trascendencia de estas cuestiones estriba sobre todo en que, si bien lo analizamos, no parece que una vida que tenga como metas últimas el prestigio profesional, el estatus social, el éxito corporativo o cosas por el estilo, merezca, ciertamente, ser vivida. En todo caso, tales objetivos existenciales bien poco pueden servir para justificar los enormes esfuerzos requeridos para enfrentar con altura humana los retos auténticos que la vida depara a toda persona. Quien se detenga un momento a pensar esto en serio, intuye de inmediato la insignificancia y la pobreza de estas metas.

Así las cosas, no parece tan desatinado el discurso de algunos jóvenes en defensa del *carpe diem* (¡Aprovecha el momento! Como si fuera el último... Sin pensar en el futuro). Muchos catalogan a los ideales aludidos de “miserables” y deducen, en buena lógica que estudiar, trabajar, esforzarse en suma, para “eso” (prestigio, dinero, etc.), no “tiene sentido”. Concluyen que, ante lo que el mundo de los adultos les ofrece, lo único que vale la pena, si hay algo, es *agotar* el instante presente, sorber hasta la última gota del placer que reporta el *ahora*.

Tal como manifestó Aristóteles (1993), el placer es de las cosas que se eligen por sí mismas (cf. X.5). La experiencia del deleite sensible proporciona tal efecto de saciedad, al menos momentánea, que mientras se disfruta, a nadie se le ocurre preguntarse *para qué* disfruta. Sin embargo, la constatación de la precariedad de lo que aparentaba ser una promesa de felicidad, conduce, consciente o inconscientemente, a la búsqueda de experiencias placenteras cada vez más intensas, más poderosamente encadenantes también. Nuestra sociedad exhibe dramáticas y constantes muestras del altísimo precio que suele pagarse a cambio de estos espejismos de dicha.

Como señalábamos páginas atrás, ni el bienestar físico, la salud o la diversión, ni siquiera el trabajo o el amor cuando quedan despojados de su significación humana profunda, pueden colmar las aspiraciones de un ser con vocación de infinito (cf. Dewan, 2008a, p. 73). A un ser así, solo lo que carece de límites puede saciarlo.

Claro que para una sociedad materialista como la nuestra resulta muy difícil asimilar lo que venimos afirmando. Si el ser humano queda reducido solo a su cuerpo, los bienes primordiales o mejor los únicos bienes para el

hombre son los que tienen que ver con la materia, como la salud, la supervivencia humana y los placeres sensibles. De ahí que, como apunta Dewan (2008a), defender la tesis que sostenemos, resulta hoy audaz (cf. p. 73).

Con todo, nuestro estatus ontológico permite intuir e incluso constatar prácticamente que existen cosas que contribuyen a mantener viva e incrementar nuestra densidad interior, es decir, que nos conducen por el camino del crecimiento personal; van haciéndonos felices, plenos. Son los bienes del alma, aquellas realidades proporcionadas al alma racional (cf. Dewan, 2008a, p. 358) a las que Aristóteles (1993) califica de “bienes por excelencia” (I.8), entre los que destacan las funciones y actividades anímicas estrictamente racionales: el conocimiento intelectual y el amor electivo de la voluntad. Precisamente, es en el ejercicio de estas actividades anímicas superiores que nuestra vida se abre a la totalidad de lo real, superando los límites de lo empírico, del “aquí y ahora”, donde están obligados a permanecer sin remedio los seres meramente instintivos.

El alma racional, en la medida en que prevalece sobre el cuerpo, comparada con él, posee cierta *infinitud*. De modo que, el bien percibido por los sentidos es singular, particular, mientras que el captado por el intelecto es universal. Se entiende, así, que el bien proporcionado al cuerpo, sea *mínimo* comparado con el bien del alma. (Dewan, 2008a, p. 73)

Por tanto, en este primer nivel de autotranscendencia, de apertura a lo que está más allá de uno mismo es donde se necesita comenzar a rastrear *las huellas del sentido de nuestra vida*, pues aquí “ya estamos considerando los actos de la razón y de la voluntad como nuestro acceso a un dominio de bondad que realmente se adapta a la existencia humana” (Dewan, 2008, p. 73). Conocimiento intelectual, amor electivo y plenitud humana, se pertenecen recíproca e íntimamente.

Deseo de sobretrascendencia

Solo si levantamos la mirada hacia lo que nos trasciende, al mismo tiempo que nos envuelve e implica, esta vida se vuelve grande, plena de significación, digna de ser vivida. Porque la pobreza más alienante no es la mate-

rial, sino la existencial: la que se desprende del hastío de una vida asumida como absurda y contradictoria. Esta pobreza vuelve al hombre incapaz de alegrarse, de abrirse a los demás y donarse. Encierra en sí todos los sentimientos que embrutecen al hombre y lo degradan (odio, envidia, codicia). Por ello, la exigüidad existencial contiene en sí poderosos gérmenes de violencia.

Nuestro mundo fuertemente golpeado por manifestaciones inauditas de violencia, expresa de un modo dramático que tiene necesidad del silencio, del misterio por encima del individuo, de la belleza. El espíritu humano se alimenta y vive de *lo esencial*, de la verdad, el bien, la belleza. Se percibe así porqué están llamados a fracasar, por su vacuidad, muchos de los métodos y de los proyectos que se orientan a ofrecer solución a los complejos problemas humanos actuales. Su vacío radica en estar desprovistos, en su base, de una concepción correcta acerca de quién es el hombre, quién debería ser y qué necesita para alcanzar su deber-ser. Tales soluciones carecen, en suma, de fundamentación ontológica, por tanto, dichas propuestas quedan desarticuladas entre sí y de la vida humana entendida como una totalidad de sentido abierta a la trascendencia.

De ahí que los análisis metafísicos de un filósofo de la talla de Lawrence Dewan, lejos de perderse en la mera elucubración teórica, posean por el contrario, consecuencias prácticas extraordinarias: “la naturaleza contemplativa de la felicidad humana, es un primer principio de la acción humana” (Dewan, 2008a, p. 96). En efecto, de la dirección fundamental que se dé a la propia vida se siguen unos resultados que varían profundamente según cuál sea el género de ese enfoque. Recordemos que el fin funciona como principio o motor de las propias acciones (cf. Aristóteles, 1993, I.1).

El fin último o fin *final*, es decir, el contenido mismo de la felicidad, define la orientación y reviste de significado definitivo todas y cada una de nuestras elecciones y acciones. Se evidencia así, la relevancia práctica que supone dar con el fin verdadero, o por el contrario, errar el rumbo apartándose de él. En términos metafísico-antropológicos, podría decirse que una vida marcada por esta desviación sustancial estaría construida sobre la falsedad.

Pero, tal como apunta Dewan (2008a, p. 78), santo Tomás distingue entre felicidad perfecta y la parte de felicidad que nos es dado alcanzar en esta vida. La primera es la que cumple a cabalidad lo que todo ser humano intuye debe ser la felicidad: algo que una vez poseído pone término a todo deseo. Se trata del bien absoluto, incondicionado, sin límites de ninguna naturaleza que puedan mermar su perfección y cuya posesión convierte en superflua cualquier otra realidad por valiosa que esta pueda ser (Aristóteles, 1993, I.7).

Un bien con tales características, no puede ser un bien creado, por definición, limitado y caduco. De suerte que la felicidad perfecta, esto es, el bien absoluto y último que colma definitivamente todo deseo, solo puede encontrarse en Dios, bien increado, perfecto e infinito (cf. Dewan, 2008a, p. 74). La bienaventuranza, argumentará Tomás de Aquino, consiste en la actividad del alma —específicamente del entendimiento especulativo— por la cual nos unimos a Dios: se trata de la actividad más perfecta debido a que tiene por objeto el ser más perfecto: “algo intrínsecamente digno de ver. Tal objeto es primordialmente el ser que es la fuente de todo ser” (Dewan, 2008a, p. 75). Estas son las palabras del Aquinate (1954-1960):

La beatitud consiste más en una operación del entendimiento especulativo que del entendimiento práctico. Lo cual se evidencia por tres razones: Primero, si la bienaventuranza del hombre es una operación, por fuerza ha de ser la operación mejor del hombre. La operación óptima del hombre es la de la óptima potencia respecto del óptimo objeto; y esta óptima potencia es el entendimiento cuyo supremo objeto es el bien divino, el cual no es ciertamente objeto del entendimiento práctico, sino del especulativo. Por consiguiente, en esta operación, que es la contemplación de las cosas divinas, consiste sobre todo la beatitud. Y porque ‘cada cual es considerado ser aquello que hay de mejor en él’, como dice Aristóteles (1169 a2 y 1178 a2), síguese que tal operación es la propia del hombre y la más deleitable. (I. II. 3.5)

Sin detenernos en el análisis detallado de este argumento conviene precisar por qué para Tomás de Aquino y Aristóteles la felicidad debe consistir

en una *operación*. Esto se debe a que si la felicidad establece al ser humano en una situación de perfección última, eso último debe ser algo que se encuentra actualmente actuando, entendiéndolo último como lo que ha alcanzado su perfección, acabamiento o plenitud. Además, ha de ser el tipo de operación que permanece en el agente (acciones inmanentes), dado que solo tal suerte de operación, perfecciona al agente en sí mismo (cf. Dewan, 2008a, p. 74). Ahora bien, cuando el objeto de esa operación perfecta es a su vez algo perfecto, el estado de plenitud y saciedad será también perfecto. De acuerdo con este planteamiento, se divisa que la contemplación como tal, no es la meta última del hombre:

El bien que amamos de modo primordial no es el *conocimiento en sí mismo*, en el sentido de que ‘la contemplación no es un fin en sí misma’; ella es un fin, una meta, precisamente en el sentido de que es la operación en virtud de la cual alcanzamos la meta. (Dewan, 2008a, p. 74)

Esto es, el bien perfecto e increado: Dios. Aunque la felicidad que somos capaces de lograr en esta vida sea imperfecta, ella también está esencialmente vinculada a la actividad contemplativa. De manera más precisa, su imperfección radica por un lado, en que no la constituye ni solo una operación, ni solo un bien, sino varios y por otro, en que tales bienes limitados, perecederos, en su conjunto, no logran saciar absoluta y definitivamente el espíritu del ser humano. “Felices en cuanto hombres”, dirá, por eso, Aristóteles (1993, I.10); lo cual es tanto como afirmar que en esta vida es posible, ciertamente, alcanzar la felicidad, pero según la “medida” (limitada y frágil) que corresponde a la condición humana.

Esta concepción de la felicidad como *fin inclusivo* (cf. Abbà, 1992, p. 71) expresa la idea de que la vida humana reclama, para revestirse de plenitud y sentido, la presencia de diversos bienes. Sin embargo, estos bienes, irrenunciablemente constitutivos de una vida lograda, reconocen en ella una presencia jerárquica. Todos son indispensables para conferir plenitud a nuestra vida, pero no lo son todos de igual modo. En este punto, pueden ser de gran utilidad los análisis realizados por Giuseppe Abbà (1992) en torno a los elementos que componen la felicidad terrenal verdadera:

a) Por el lado del mundo: los *bienes sustanciales* (las cosas, las personas, Dios), en cuanto bienes que son deseables y con los que el sujeto quiere ponerse en relación mediante sus actuaciones; las *actuaciones de eudokía*, esto es, de buena voluntad, por parte de las otras personas y de Dios hacia el sujeto: también son deseables para el sujeto y aunque él no las puede producir, se puede disponer para ellas y acogerlas.

b) Por el lado del sujeto: las actuaciones (*bienes operables, experienciales y existenciales*), mediante las cuales el sujeto entra en relación con los bienes del mundo; la *buena voluntad*, y con ella el recto razonar, el recto juzgar, el recto sentir afectivamente, que contribuyen a la buena voluntad (p. 67).

Según esto, el hombre no puede ser feliz sino poseyendo en alguna medida, los bienes mencionados, los cuales pueden categorizarse, de acuerdo con la célebre distinción que realizó Aristóteles (1993, I.8), en bienes exteriores, bienes del cuerpo y bienes del alma. No obstante, se acepta con facilidad que no conferimos a todos ellos el mismo valor en lo que a la determinación de nuestra felicidad se refiere. Así, precisa el mismo Abbà (1992),

(...) entre los bienes existenciales moralmente correctos y más excelentes y, por consiguiente, más gratificantes para el sujeto que los sabe apreciar, se encuentra la amistad (humana) y la contemplación amorosa de Dios unida a la meditación sapiencial. Ellos constituyen los vértices del cumplimiento de las potencialidades humanas (...). (p. 67)

Hechas estas aclaraciones, en las páginas que siguen nos centraremos en la actividad contemplativa o sapiencial como meta suprema de la vida humana que toda persona está llamada a perseguir y a alcanzar, con miras a conferir una significación profunda y totalizante a su entera existencia.

Solo una cosa es necesaria: permanecer en lo esencial

Inspirándose en Tomás de Aquino, Josef Pieper (1984) escribió que el ser humano “está radicalmente orientado a la contemplación y necesita de ella, hasta el punto de que la felicidad humana llega tan lejos como la contemplación misma” (p. 155).

Estas palabras del gran tomista alemán, sirven para confirmar la tesis principal que intentamos defender. Vamos *tras las huellas del sentido de la vida humana*, a saber, de aquello que sea capaz de impregnar de significado, todos y cada uno de los actos, relaciones y cosas que configuran la existencia personal. Si andamos tras sus vestigios ello obedece a que creemos que es algo *dado*, por lo mismo algo que los hombres no *inventan* sino que *encuentran*, descubren en su naturaleza humana como tal. Pues bien, los análisis hechos hasta aquí nos conducen al punto señalado por Pieper, aunque antes que él, lo advirtieron otros dos excepcionales filósofos: Aristóteles y Tomás de Aquino, a partir de los cuales Lawrence Dewan plantea una propuesta de la felicidad centrada en la vocación sapiencial del ser humano.

Tal como hemos tratado de poner de manifiesto, dicha vocación es una llamada inextinguible, que arraiga en la naturaleza espiritual del alma humana, en el *telos* o fin propio de su identidad racional. Fr. Dewan (2008a, p. 79) argumenta que, aunque esta sed de infinito solo se sacia plenamente ante la *visión* del bien perfecto –Dios– no obstante, debido a que tenemos un deseo natural no solo de felicidad perfecta sino también de alguna semejanza o participación en la naturaleza de tal felicidad (que consiste esencialmente en contemplar), entonces, somos felices conociendo la verdad: somos dichosos simplemente contemplando, sin importar qué utilidad pueda reportarnos ese conocimiento.

Conocer nos causa gozo por virtud de sí mismo sin importar que nos ofrezca algún tipo de seguridad o nos proporcione un placer aparte del conocimiento como tal. Esto solo puede entenderse cuando se considera desde una cierta luz: la que nos dice que tal conocimiento nos conduce, aunque sea de modo muy débil, al conocimiento de Dios.

Estas reflexiones nos devuelven a uno de nuestros planteamientos iniciales: la bondad ontológica de las cosas, es decir, a su significado intrínseco, que va mucho más allá del valor que puedan representar por el hecho de servir a nuestra supervivencia: “en la medida que cada cosa posee una forma, en esa misma medida revela ‘la luz de una inteligencia’ y de ahí procede su valor intrínseco” (Dewan, 2008a, p. 83).

Se vislumbra ahora, la imperiosa necesidad que tenemos de rehabilitar la reflexión metafísica si queremos dar con el sentido profundo de nuestra vida. En efecto, la percepción de la actividad contemplativa como fin de la vida humana, surge de considerar la jerarquía ontológica de la actividad humana. El deseo de *sobrevivir* representa una inclinación primordial para un ser vivo, *disfrutar* es un componente vital de la existencia, empero, para que nuestra vida –la propia de seres inteligentes y libres– se vuelva valiosa, llena de significación, amable, realmente digna de ser vivida, necesitamos *contemplar*¹:

Si uno quiere obtener la idea de lo que es la vida, no es posible enfatizar suficientemente la importancia de la *práctica* de la contemplación. Vivimos una atmósfera impregnada por el interés en el mero sobrevivir, pero muchas veces no nos preguntamos ‘¿para qué sobrevivir?’ Hemos hecho magníficos progresos en el desarrollo de los medios de observación. Hemos alcanzado una habilidad inimaginable para estudiar la naturaleza y poseemos los medios para comunicar ampliamente tal acceso a las cosas. Sin embargo, en todos estos esfuerzos, nuestra mentalidad permanece lamentablemente *pragmática*: pensamos que el conocimiento de las nuevas especies

¹ Quisiéramos ser claros en presentar la actividad contemplativa como lo que efectivamente es: una *vida*, una *actitud* frente al mundo, un estado *habitual* de la mente y del corazón por el cual personas y cosas aparecen en toda su amplitud, hondura y complejidad. Y porque es un *estilo* vital humano no puede darse como algo desgajado de la vida activa (cotidiana, laboral, profesional...) ni mucho menos como un privilegio reservado a unos pocos. Por el contrario, tal como indicó Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* (1993, VI.13), la vida activa, en la medida en que cuenta con el *plus* de los hábitos antropológicos buenos, ha de conducir de forma natural a ese modo contemplativo o sabio de abordar la vida. Para una explicación nítida del estilo de vida sapiencial o contemplativo, véase papa Francisco (2015, especialmente el capítulo sexto).

nos proporcionará nuevas posibilidades médicas. Es verdad, pero hay una dimensión más importante en juego. El conocimiento de los seres naturales es una perfección del espíritu, de la persona humana. Este conocimiento hace feliz al hombre; hace la vida digna de ser vivida. Es una introducción a Dios. Una anticipación de la vida eterna. (Dewan, 2008a, p. 84)

Con esto no se pretende negar la indiscutible necesidad y la importancia que revisten las otras disciplinas y actividades humanas (como las ciencias teóricas, las ciencias prácticas, la técnica y la tecnología). Lo que se intenta aquí es revisar a la luz de nuestro ser más profundo, cuáles son y cuáles deberían ser nuestras prioridades vitales. Debemos saber quiénes somos para saber qué es lo que de verdad y de manera más profunda y definitiva necesitamos. En este sentido apunta el profesor Dewan (2008a) que:

Nuestra época nos encuentra viviendo en medio de cosas buenas. Además, nuestra sociedad manifiesta tendencias también buenas: el interés por la naturaleza, la ecología, la técnica, las ciencias naturales, la justicia social. Sin embargo, para que todos estos bienes den lo mejor de sí mismos, necesitamos la guía de la sabiduría verdadera. Necesitamos aprender a fijar nuestra atención en el ser y en la bondad de las cosas. (p. 98)

El análisis metafísico de lo real nos permite, según vimos, distinguir también la gradación jerárquica de los bienes como tales, nos enseña por tanto, que lo sensato es no anteponer lo placentero, o lo útil, a lo esencial (cf. Dewan, 2008a, p. 98). Se puede asegurar que el abordar de manera sabia la realidad, siempre nos proporciona valiosas enseñanzas acerca de los sucesos más elementales; además nos habilita para comprender la diferencia entre lo que es un simple medio y lo que posee valor de fin y aun entre los fines, para apreciar la subordinación que existe entre ellos.

Traeremos en este punto un extenso, pero iluminador comentario del maestro Dewan (2008a), intentando acercar al lenguaje y a las reflexiones de la vida cotidiana lo que se ha dicho hasta ahora en terminología filosófica:

Deberíamos distinguir cuidadosamente entre ciencia teórica y tecnología, porque solo la primera es amable por sí misma. Es verdad que la ciencia es un auténtico bien, asimismo la técnica. Pero se trata de dos modos o grados diferentes de bondad, los que corresponden a lo intrínsecamente amable y a lo útil, respectivamente. Sin embargo, algunos recursos técnicos, considerados no simplemente como productos del arte, sino como expresiones de la voluntad y del deseo humano, pueden constituir la personificación misma de la perversión. En efecto, la tecnología se puede poner al servicio de la virtud, pero también al servicio del vicio –de la codicia, del poder sin escrúpulos, de una vida lasciva o de la injusticia masiva–. Todo lo que no queremos ver, “puede ser puesto bajo un velo”. En este sentido, Gabriel Marcel solía hablar de “el espíritu de abstracción como hacedor de la guerra”. Con esto hacía referencia a que cuando tú no tienes que mirar a tu víctima a la cara, cuando todo lo que tienes que hacer para exterminar pueblos enteros es presionar un botón, en tal caso, la guerra total deviene mucho más posible (...) Pero, precisamente el alcance logrado por la actual tecnología nos obliga a enfrentarnos a la esencia de la moralidad, a preguntarnos qué tipo de interrogantes deberíamos realmente plantearnos. Simplemente deberíamos preguntarnos: ¿lo factible es, de suyo, realizable?; o si ¿es este un proceder acorde con una idea noble de humanidad? En último término, la cuestión no es tanto si podremos salvar la raza humana, sino más bien, si realmente pensamos que la raza humana merece ser salvada, si consideramos que la vida es digna de ser vivida. Porque, al menos que tengamos algo por lo que vivir, salvar la raza humana no “valdría la pena”. (pp. 97-98)

Pero ahora nos plantean la pregunta:

(...) ¿acaso, en el tipo de sociedad que anhelamos se espera que todos nos dediquemos a la metafísica? No, esto no es posible ni deseable (...) Además vemos la conveniencia y la necesidad de las diferentes ocupaciones y de la vida política. Se trata mucho más de una cuestión que tiene que ver con el tipo de cosas que honramos y recompensamos, es decir, con aquello que proclamamos más valioso. (Dewan, 2008a, p. 97)

Más aún, se requiere como punto de partida, darse a sí mismo la oportunidad, concederse una pausa en medio del bullicio y los afanes cotidianos, con el propósito de interrogarse sobre lo que cada uno juzga valioso y tener la valentía de someter a examen tales estimaciones. Pues bien, tal actitud de fondo constituye ya un modo de contemplación, en la medida en que nos pone a salvo de la despersonalización que procede del activismo automático y nos prepara, en cambio, para pensar desde nuestro núcleo más íntimo. A este aspecto de la contemplación alude Lawrence Dewan (2008a) cuando declara enfáticamente que:

Sin visión, perecemos. Esto es así, no simplemente en el sentido de que las personas necesitan ver hacia dónde van para no caer en el abismo. Lo es también en un sentido incluso más verdadero: si no se da la visión, es decir, si no está presente la contemplación del ser y de la bondad, carecemos del sentido de lo que tenemos que hacer (Sócrates contra Trasímaco)² y continuaremos deslizándonos, entonces, por la pendiente de la destrucción masiva y, finalmente, del suicidio masivo. (p. 98)

Se podría afirmar entonces, que la mirada contemplativa me da de nuevo el mundo, me permite abordarlo de un modo diferente, más real y auténtico. En un primer nivel de análisis, esto es así por dos razones cardinales. Por una parte, porque la mirada sapiencial está “dirigida directamente al corazón de las cosas” (Pieper, 2003, p. 315), se vuelve hacia ellas esforzándose por dejar a un lado las mediaciones y los parámetros culturales dominantes.

Por otra, al calar más hondo en la realidad, esta visión abarca más, ve el cuadro de la existencia en su conjunto y cada cosa como parte integrante de ese todo, que en su integridad global aparece pleno de significación. Por tanto, desde esta perspectiva sapiencial, la idea que el hombre se forma del mundo y de las personas es más verdadera en la medida en que es más profunda y más universal. Contrariamente a lo que sucede con el enfoque reducido y parcial (superficial), propio del relativismo y del cientificismo

² Platón, *República*, I, 336b-354c.

agnóstico, la visión sapiencial del mundo nos ayuda a devolver hondura al hecho de vivir.

De aquí se desprende que la contemplación y en suma, el perseguir cada uno la propia felicidad, entendida desde la óptica que venimos estudiando, no es un simple asunto de autosatisfacción (cf. Dewan, 2008a, p. 71). Porque, en efecto, podría surgir para alguien la inquietud de, si al aseverar, como lo hace Tomás de Aquino, que cada ser desea su propia perfección, no se está invitando al sujeto a encerrarse en sí mismo, incitándolo a explotar todas las demás cosas entera y exclusivamente en su interés propio (cf. Dewan, 2008a, p. 71). A lo que Dewan (2008a) contesta:

(...) si bien en la búsqueda de felicidad buscamos nuestra perfección, esta se corresponde con nuestro estatus ontológico, a saber, la de seres que están ordenados a un ser más elevado y cuya perfección consiste en *admirar la perfección de otro*. (p. 72)

El que alcancemos dicha meta, o sea el que seamos capaces de despertar en nosotros la capacidad sapiencial o de admiración (del otro y de la realidad como tal), pone en juego no solo nuestra plenitud, sino que de ella depende también la posibilidad de humanizar la sociedad en su conjunto. De manera más precisa, podría sostenerse que la felicidad personal es un asunto de bien común, un tema político por antonomasia.

Esto se evidencia si se asume que la capacidad de contemplar –principio y resultado visible de una vida feliz o plena– se encuentra en el origen de toda acción verdadera, enteramente humana. La mirada contemplativa sobre los demás y sobre el mundo humaniza y desde ahí y solo desde ahí, es posible esperar una socialización profunda. Se trata de una verdad antropológica de incalculables consecuencias prácticas y que santa Edith Stein (1998) supo expresar de modo inmejorable:

El hombre está llamado a vivir en su interior y a ser tan dueño de sí mismo como únicamente puede serlo desde allí; solo desde allí es posible un trato auténticamente humano aun con el mundo; solo desde allí puede hallar el hombre el lugar que en el mundo le corresponde. (p. 508)

Esta afirmación se comprende con mayor nitidez si se entiende que a partir de *allí*, solo a partir de la posesión profunda de nosotros mismos, existe la posibilidad de tomar decisiones libres “porque el que no es dueño absoluto de sí mismo no puede obrar sino inducido, no puede disponer de nada con verdadera libertad” (Stein, 1998, p. 507) y únicamente, explica Stein (1998), cuando el alma “se adentra en sí misma”, “cuando se halla en lo profundo de este su reino íntimo, entonces es dueña absoluta de él” (p. 507).

Pero es necesario ahondar todavía más en lo que debemos entender por contemplación, mirada contemplativa, reflexión sapiencial o visión. Porque, según enseña Tomás de Aquino, la contemplación involucra a la persona en su integridad. Para contemplar se requiere mucho más que una inteligencia aguda y reflexiva y un espíritu observador. Se necesita, ha escrito Pieper (1984), que en esa mirada “brille una chispa de amor” (p. 158). Porque, tal como el mismo autor expresa en otro lugar de su obra, la contemplación no es tan solo una forma más de conocer junto a otras:

(...) lo característico suyo no reside solamente en una especialidad del proceso de conocer mismo. Lo que marca y distingue a la contemplación es más bien esto: es un conocer encendido por el amor (...). La contemplación es un percibir amante. Es visión del amado. (Pieper, 2003, p. 299)

Amar para contemplar: “donde está el amor, allí está el ojo”

Santo Tomás de Aquino³ es el autor de esta magnífica sentencia la cual resume con hondura insuperable lo que intentaremos poner de relieve a continuación.

La mirada contemplativa es mirada que sabe reposar sobre lo esencial. Es visión que se detiene en la sustancia de la vida y no en lo banal, lo accidental. Sin embargo, los análisis que ofrecen autores como René Girard constatan con qué facilidad los seres humanos caemos en la banalidad; con qué rapidez nos deslizamos por la pendiente de la frivolidad y situamos

³ *Summa contra Gentiles*, III, d. 35, 1, 2, 1: “Ubi amor ibi oculus”.

nuestra vida al margen de lo sustancial, de lo que no admite sustitutos ni sucedáneos.

Deseamos lo que brilla y de ahí nace la envidia, el deseo desbordado de ser como el “rival”, de sobresalir como él. Este desenfoque vital revela cuáles son las cosas valiosas para cada uno; allí donde está lo que amamos, allí ponemos la mirada. No en vano el profesor Dewan interpela con interrogantes que tocan una cuestión primordial de la existencia humana: “nosotros preguntamos a la sociedad: ¿dónde está tu corazón? ¿Dónde se encuentra tu tesoro?” (2008a, p. 94).

La categoría de “tesoros” (riqueza, poder, salud, prestigio) en los que, en general, nuestra sociedad centra su atención, no hace más que probar que necesitamos devolver a la contemplación el lugar nuclear que le pertenece en la existencia humana. También estas constataciones obligan a preguntarse por qué es tan fácil lo uno y tan difícil de conseguir lo otro, por qué nos cuesta tanto asumir una actitud reflexiva siendo, por otra parte, lo más nuestro, lo que nos corresponde por naturaleza, según hemos visto.

Aquí llegamos a un punto capital de la antropología hilemórfica sobre la cual se sustenta nuestro estudio del sentido de la vida. Aristóteles es quien sentenció: “es el hombre el que entiende” (cf. 1978, I. 4), aludiendo así a la integral unidad corpóreo-anímica, que es el ser humano, la cual queda plasmada en cada una de sus funciones vitales y en el dinamismo de la actividad psíquica. Con esta afirmación, el Estagirita indica que, por ejemplo, cuando el hombre se aplica al ejercicio de conocer intelectualmente, en dicho acto entran en juego otras capacidades anímicas, en especial la afectividad, es decir, la voluntad y las emociones.

El conocimiento intelectual es el acto de un ser que también siente y ama. La unidad esencial del ser humano aparece así reflejada, también en el conocimiento de la verdad, tanto práctica como especulativa. Esta operación característicamente humana y el modo o las condiciones en que ella se consuma constituyen un indicio del admirable misterio que el hombre representa. La desviación afectiva –en la medida en que aparta la mirada del bien verdadero y lo fija en falsos bienes– resta nitidez y profundidad a la visión intelectual del bien y de la realidad como tal.

En otras palabras, si la atención, dirigida por el amor, se pierde en lo insustancial y efímero, es natural que lo esencial, lo que permanece y llena el alma, se sustraiga a una mirada que carece de las disposiciones necesarias para percibirlo. Esta es una cuestión de afinidad o connaturalidad entre el sujeto que conoce y lo conocido que merece ser explorada desde sus fundamentos metafísico-antropológicos y éticos.

Cuando se dice que *es el hombre, en su unidad corpóreo-anímica, el que entiende* se quiere indicar que si la afectividad se orienta con cierta intensidad hacia un tipo de realidad, no importa cuál, el conocimiento de dicha realidad se vigoriza y refuerza según el influjo emocional y volitivo. La afinidad afectiva con ella le facilita el acceso gnoseológico a la misma. Veamos por qué.

Como punto de partida es necesario tener presente que la primera reacción de las facultades afectivas (emociones y voluntad) frente al bien, es la de su adaptación (*coaptatio*) o adecuación a él como a algo que les es connatural y en lo que, por tanto, se complacen. Pero, esta proporcionalidad, adecuación o connaturalidad del apetito respecto del bien, que constituye la esencia del amor (cf. De Aquino, 1954-1960, I-II. 25.2), presupone una unión o connaturalidad antecedente entre el amante y la cosa amada (cf. Pero-Sanz Elorz, 1964, p. 123) y es, a su vez, causa de la unión real o efectiva con aquella, unión esta que es el efecto propio del amor:

Hay tres clases de unión con respecto al amor. Primera, la que es causa de él y esta unión es substancial al amor con el que uno se ama a sí mismo; pero en cuanto al amor con que uno ama las otras cosas, es unión de semejanza (...) La segunda es esencialmente el amor mismo y es unión por coadaptación en el afecto (...) Hay otra tercera unión, que es efecto del amor: unión real que el amante busca con la cosa amada según la conveniencia del amor (...). (De Aquino, 1954-1960, I-II.28.1.ad. 2)

Podemos decir entonces con J. Bofill (1950) que “el amor es una unión. El amor importa, de alguna manera, la presencia del amado en el amante. El amor está precedido, constituido y seguido por esta unión o presencia”

(p. 136). La *unión que es causa del amor* es la originada por la connaturalidad del apetito con su objeto formal, el bien:

(...) el amor pertenece a la potencia apetitiva que es una facultad pasiva; por cuya razón su objeto se compara a la causa o el acto mismo del movimiento. Es preciso, por consiguiente, que aquello que es objeto del amor sea propiamente su causa. Y como el objeto propio del amor es el bien, pues ya hemos dicho que el amor importa cierta connaturalidad o complacencia del amante con el amado y a cada uno es bueno lo que le es connatural y proporcionado, síguese que el bien es la causa propia del amor. (De Aquino, 1954-1960, I-II.27.1)

A esta semejanza o proporción sigue la *unión afectiva* o presencia del objeto amado en el afecto del amante. Es de la esencia del amor que el apetito se transforme en el objeto amado, es decir, que la forma de este se haga forma de la facultad apetitiva:

Y puesto que todo lo que se hace forma de algo constituye un uno con ello, por el amor el amante se hace uno con el amado, que se ha hecho forma del amante. Por eso dice el Filósofo en el L. IX de la *Ética* que *el amigo es otro yo*. (De Aquino, In Sent. III, d.XX-VII.1.1)

En esa transformación consiste esencialmente el amor, que “no es sino cierta transformación del afecto en la cosa amada” (De Aquino, In Sent. III, d.XXVII.1.1).

Podemos hablar así de una doble presencia del objeto amado en el amante. Por un lado, la forma del objeto está en el entendimiento intencionalmente por el acto de conocimiento intelectual y a esta presencia sigue otra en el apetito que es la adaptación y connaturalización con él y que presupone la primera no pudiendo darse sin ella: “la *coaptatio* no es más que una transformación de la idea en el orden afectivo” (Roland-Gosselin, 1938, p. 20). Es decir, sujeto y objeto que eran ya uno por el conocimiento “se hacen, uno, ahora, de un nuevo modo por el amor”. (Bofill, 1950, p. 140)

Pero lo amado está en una y otra facultad de un modo diferente, modo que se corresponde por otra parte con la naturaleza propia de cada una de estas potencias. En el entendimiento está presente propiamente como representación de lo conocido por medio de la especie inteligible. En el apetito en cambio como *fin* que se quiere alcanzar:

(...) lo que se ama no solo está en el entendimiento del amante sino también en su voluntad, mas de distinta manera en uno y en otra. En efecto, en el entendimiento está según su semejanza específica; pero en la voluntad del que ama está como el término del movimiento en el principio motor proporcionado por la conveniencia y conformidad que guarda con él. (De Aquino, 1953, IV.9)

De ahí que la semejanza del objeto en el apetito despierte la tendencia o el *deseo* de poseerlo realmente como algo que le es propio y como parte de su naturaleza. De ahí que el amor una más (cf. De Aquino, 1954-1960, I-II, 28.1.ad3) al objeto que el conocimiento, porque es causa y principio de la unión real y efectiva con él:

La unión del amante con el amado es de dos maneras: una real, cuando lo amado se adhiere presencialmente al que ama; la otra afectiva (...) el amor produce la primera unión efectivamente, puesto que mueve a desear y buscar la presencia del objeto amado como conveniente y perteneciente a uno mismo; y produce la segunda unión formalmente, por cuanto el mismo amor es tal unión o vínculo. (De Aquino, 1954-1960, I-II. 28.1)

Por esta razón, el amor está en la raíz de todo movimiento apetitivo, tanto los que pertenecen a la línea del bien como los que se originan con relación al mal. Solo porque amamos una cosa deseamos poseerla realmente y nos deleitamos en ella una vez alcanzada. Y odiamos algo en la medida en que amenaza eso que amamos, por lo mismo, lo aborrecemos y nos entristece su presencia (cf. De Aquino, 1954-1960, I-II, 25. 1 y 2).

Lo expuesto hasta aquí sobre la naturaleza del amor –entendido genéricamente como movimiento hacia el bien tanto de la voluntad como del apetito sensitivo– y sobre los efectos que causa en el agente, nos facilitará

comprender de qué manera el amor o, si se quiere, la *adhesión afectiva* a lo conocido⁴ influye poderosamente en su captación.

Más allá de cualquier argumentación filosófica, es un hecho evidenciado por la experiencia personal que el amor es un motor que mueve a buscar con diligencia un conocimiento cada vez más hondo e íntimo de lo que amamos, ya que esa es una manera de hacerlo más presente, más propio, en la medida en que así es posible poseerlo en la intimidad de su ser: “el amante no se contenta con una aprehensión superficial del amado, sino que se esfuerza en profundizar en cada una de las cosas que a este pertenecen y así penetra hasta su interior (...)”. (De Aquino, 1954-1960, I-II. 28.1)

Ahora bien, este deseo de profundizar en el conocimiento de lo que se ama favorece y facilita la atención con que el cognoscente ejecuta su acto. Cuando se ama, la mente se dirige sin esfuerzo hacia el objeto que le es connatural. Todas las fuerzas del alma son atraídas por él y se aúnan con el entendimiento que se libera, de este modo, del obstáculo que representan para el ejercicio de su acto las distracciones:

El amor conmueve en su ser mismo al sujeto que ama, el amor retiene al objeto amado en el campo de la conciencia y no tolera distraerse de él: no fuera a frustrarse el fin que es exigido por su misma naturaleza: la unión actual con el objeto. (Bofill, 1950, p. 141)

Este efecto propio del amor que lleva a volcarse sobre el objeto es el éxtasis: “(el amor) hace meditar sobre el objeto amado (...) y la meditación intensa de una cosa deja en olvido las otras” (De Aquino, 1954-1960, I-II.28.3).

Se comprende ahora por qué el amor incide activamente sobre la captación intelectual de lo real, tanto más cuanto más vehemente es el impulso amoroso. Solo a quien ama se le revelan aspectos, matices, detalles y oscilaciones del ser amado que pasan inadvertidas a los demás.

⁴ En este sentido conviene traer aquí algo que advierte J. Bofill: para santo Tomás, solo la persona es objeto de amor propiamente tal, porque solo ella puede ser objeto del *amor de amistad*, que es el amor por antonomasia. Únicamente la persona es, en efecto, “un fin para sí, tan solo ella *tiene* el bien y es señora de usarlo por su libre albedrío (II-II, q.25, a.3, c.) y, consiguientemente, tan solo ella puede y debe ser amada por sí misma (...)” (Bofill, 1950, p. 147).

Dicha incidencia operada por el amor en el conocimiento humano encuentra base doctrinal en los textos donde santo Tomás habla del conocimiento propio de quien posee el don de sabiduría y del conocimiento del hombre virtuoso respecto de las cosas relativas a la virtud y que es el denominado *conocimiento por connaturalidad* (De Aquino, 1954-1960, I-II. 65.1), *per modum inclinationis* (I.1.6. ad.3) o *conocimiento afectivo* (II-II. 162.3. ad.1).

Conviene remarcar que la designación *conocimiento afectivo* deja intacto el principio, también de procedencia clásica, según el cual la función de conocer racionalmente corresponde en exclusiva a la inteligencia. Lo que se quiere significar con esa expresión simplemente es que la unión más estrecha, la presencia más íntima de lo amado da lugar a un conocimiento más inmediato y experimental de él, más concreto, por ende, más real y profundo. Podría decirse que, si bien el conocimiento siempre tiene lugar bajo la acción de la *luz* intelectual, no obstante dicha captación se beneficia de esa atención privilegiada que solo el amor es capaz de despertar:

(...) solo el amor –observa en este sentido C. Cardona (1987)– permite el verdadero conocimiento; la inteligencia, el *intus legere*, leer dentro; en cuanto que el amor me identifica con el otro, me coloca en su lugar: que es justamente lo que llamamos “comprensión” y conocimiento exhaustivo o total. ‘La sabiduría infusa no es causa de la caridad, sino efecto suyo’ (S.Th., II-II, q.45, a.6, ad.2). Y lo mismo hay que decir del conocimiento sapiencial natural, la metafísica: es efecto del amor, no su causa. Y este es el conocimiento perfecto, el “conocimiento afectivo de la verdad” (S.Th., II-II, q.162, a.3, ad.1). (p. 117).

Tras este rápido análisis del amor humano, se ve cuán primordial es para la visión intelectual el papel desempeñado por la afectividad. En este orden de ideas, Lawrence Dewan ha puesto de relieve que la dimensión afectiva de la contemplación se relaciona directamente con la rectitud del amor. La capacidad sapiencial del ser humano, si bien es una vocación, exige no obstante, una correspondencia, un hacerse voluntariamente eco de esa llamada:

(...) aunque sostengo que ciertas cosas pertenecen a inclinaciones naturales humanas que son primarias –y si bien repito con Aristóteles (*Metafísica*, I.I.980a21) que el ser humano, por naturaleza, desea conocer–, sin embargo, quiero evitar el escándalo de sugerir que todos los seres humanos, respecto de los deseos que son más reflexivamente conscientes, reconocen, asimismo, cuán fundamental es este deseo. (Dewan, 2008a, p. 70)

Con el propósito de que tal reciprocidad sea efectiva, se requiere un cultivo, una educación no solo intelectual sino emocional. Resulta fácilmente admisible que es posible dirigir la mirada intelectual en múltiples direcciones, tan variadas como lo pueden ser las preferencias que cautivan la atención. De ahí que el profesor Dewan (2008b, s. p.)⁵, ante el interrogante de si la vida contemplativa posee una dimensión afectiva, responda:

Efectivamente, sí la tiene. Uno vive esta vida en la medida en que uno tiene la *intención* de vivirla. Tal intención, tal impulso vital, es un acto de la voluntad, es *amor* por la *verdad*. En este sentido apunta Tomás de Aquino que: “...se llama contemplativa a la vida de aquellos que se dedican principalmente a la contemplación de la verdad. Por otra parte, la intención es un acto de la voluntad, como quedó dicho (1-2 q.12 a.1), porque dice relación con el fin, que es el objeto de la voluntad. Por eso la vida contemplativa, en cuanto a la esencia de la acción, pertenece al entendimiento; pero, en cuanto al impulso para ejercer tal operación, pertenece a la voluntad, la cual mueve a todas las demás potencias y al mismo entendimiento, hacia su acto, según dijimos ya”. (1. q.82 a.4; 1-2. q.9, a.1)

Esta necesidad de reorientar constantemente el corazón y la mente hacia lo sustancial de la vida, es una convicción presente también en dos grandes filósofos griegos, Platón y Aristóteles. Tal como subraya Lawrence Dewan (2008b), el primero de ellos manifiesta un interés marcado en conseguir que el ser humano aparte su alma del devenir, de lo accidental

⁵ *St. Thomas and the Perennial Need for Metaphysical Renewal*; lecture given in the Blackfriars Hall, Universidad de Oxford, February, 20th, (inérito). Por tratarse de un trabajo en proceso de edición no contamos con la paginación definitiva.

y efímero, para dirigirla y centrarla en lo que es esencial y permanente. La célebre alegoría de la caverna constituye la muestra más clara de esta intención pedagógica primordial de Platón. Pues bien, para el filósofo ateniense, señala Dewan (2008b, s.p.), la gran esperanza de rescatar a los jóvenes de la seducción ejercida sobre ellos por la sociedad, “que es el mayor de los sofistas, en razón de sus fines inferiores (...) radica en la buena formación recibida en la familia y en tener una buena guía intelectual”. Por su parte, precisa el filósofo canadiense (2008b):

(...) Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*⁶, advierte cuidadosamente cuál debe ser la condición de los asistentes aptos para escuchar sus lecciones. Aristóteles era un hombre de pocas palabras, por tanto, resulta especialmente significativo que repita lo mismo por tres veces consecutivas. Así, leemos: “...el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total”⁷.

Nótese que la educación emocional o educación del corazón no es un problema que atañe de manera exclusiva al sabio, digámoslo así, de profesión. Platón y Aristóteles comparten una preocupación que se refiere a la vida humana en cuanto tal y es la de encontrar las vías que nos conduzcan más efectivamente a su consecución plena, al logro de la vida como una totalidad cimentada sobre un sentido que la trasciende y la sustenta. Ambos pensadores, al igual que Tomás de Aquino, descubren en la ascesis virtuosa, es decir, en la formación integral intelectual-afectiva del sujeto, la clave con la cual es posible construir una vida buena o lograda.

Sin visión perecemos, ha escrito Lawrence Dewan y para adquirir esta nueva y más profunda capacidad de ver, es decir, para recorrer el camino que va de lo que es meramente exterior a la realidad en su profundidad, necesitamos *educar los deseos*. La autoeducación del corazón se impone pues como exigencia previa si queremos redimir nuestra cultura de la extroversión alienante, del miedo y la desesperación.

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1.3 (1094b28-1095a12).

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2.1 (1103b24-25).

Felicidad y placer. El lugar del deseo en la vida humana

Wilmar Javier Medina Lozano* y Liliana B. Irizar

Introducción

¿La felicidad es lo mismo que el placer? Si no es lo mismo, al menos a primera vista intuimos que la felicidad seguramente tiene mucho que ver con él. ¿Quién no ha vivido algunos momentos, más o menos duraderos, de alegría, de gozo profundo en el que uno siente “estar tocando el cielo con las manos”? De hecho, a tales experiencias se las suele llamar “instantes de cielo”.

La meta en este capítulo es justamente la de arrojar un poco de luz sobre la relación que existe entre la felicidad y el placer o, lo que es lo mismo, sobre el lugar que está llamado a desempeñar el placer en la vida de cada hombre y de cada mujer. Somos conscientes de que prolifera una serie de errores al respecto. En especial, estamos pensando en una idea muy difundida según la cual la ética de Tomás de Aquino invitaría a una suerte de represión o aniquilación de las emociones. Otro error bastante popular y muy asociado al anterior, es considerar que hablar de valores o virtudes induciría a una especie de “moralina” que solo consigue “aguarnos la fiesta”.

* Colaborador del grupo *Lumen*, filósofo y humanista de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda (Bogotá, Colombia). Correo electrónico: javier.medina.lozano@gmail.com

Por otra parte, están los estudios que arrojan cifras alarmantes sobre el número creciente de jóvenes –cada vez más jóvenes– habituados al consumo de alcohol y drogas. El porqué de esa conducta, en un elevado porcentaje de casos, se reduce lisa y llanamente a la búsqueda de placeres nuevos o al intento, tras el consumo de esas sustancias, de intensificar otros placeres. La situación descrita nos impulsa con más razón a preguntarnos sobre la importancia del placer para el ser humano.

El placer en la filosofía clásica

Pocos filósofos en la historia del pensamiento han dedicado tan extensos y cuidadosos análisis al tema de las pasiones como los que Tomás y Aristóteles dedican y no precisamente para mostrar el modo de aniquilarlas sino para enseñarnos cómo enaltecerlas (cf. Aristóteles, 1993; De Aquino, 2001a).

Resaltaremos algunas de sus tesis centrales en torno al placer. Por un lado, ambos filósofos son explícitos a la hora de registrar el placer en la lista de los bienes humanos. Ya vimos al comienzo de este libro que el placer es, sin duda, un bien: algo bueno para el ser humano. Como sucede con cualquier bien, la bondad del placer radica en su aptitud para perfeccionar, esto es, para favorecer el crecimiento personal de quien lo experimenta. En el apartado correspondiente¹ tendremos oportunidad de ver cómo el placer consigue esto.

Por otro, los dos son unánimes en sostener que el placer acompaña toda la vida del hombre y de la mujer en un itinerario que arranca mucho antes del despertar de la razón. Observa Aristóteles (1993, II, 3) quién más quién menos, todos experimentamos el peso que ejercen en nuestras decisiones el placer o el dolor. Dicho lisa y llanamente, el influjo de los “gustos” o “disgustos” suele ser en muchos casos decisivo en nuestro modo de elegir y de actuar. Quiere decir, en suma, que es innegable que el placer (y su opuesto, el dolor) tiene gran incidencia en nuestra vida. De esto hay que concluir que no sería sensato ni eludir su tratamiento ni mucho menos abordarlo de

¹ En el número 3.

cualquiera forma, simplemente asumiendo como válidas las ideas imperantes en torno al tema sin someterlas siquiera a un mínimo análisis.

De ahí que Aristóteles se ocupe en desentrañar la naturaleza de esta emoción con el fin de comprender, digámoslo así, sus resortes más íntimos de modo que logremos comprendernos a nosotros mismos: el porqué de tantas reacciones y proceder que con frecuencia parecen escapar a nuestras previsiones. Todo eso con miras, no a la represión, sino a la educación o, mejor aún, a la autoeducación del deseo.

Con el término “deseo” designaremos genéricamente todo tipo de emoción o tendencia propia de la potencia apetitiva o apetito. Ambos entienden el deseo como algo que desencadena toda actividad humana.

Se distinguen dos tipos de deseo: uno más instintivo y otro racional. El primero, denominado apetito sensible y el racional (o voluntad) tienen en común el que son inclinaciones que se derivan del conocimiento de un bien: el bien percibido por los sentidos (bien sensible) y el captado por la inteligencia (bien racional) respectivamente. Así, “la noción de las potencias apetitivas del alma es la de unas facultades que siguen al conocimiento de las cosas siendo una fuente de inclinación respecto de dichas cosas conocidas”. (Dewan, 2009, p. 109).

Precisamente, por estar vinculadas dichas potencias a dos modos de conocimiento esencialmente distintos (el sensitivo y el racional), se establece entre ellas una diferencia profunda de naturaleza. La afectividad sensitiva, en efecto, queda limitada al estrecho horizonte del bien sensible (un plato exquisito, por ejemplo, cuyo aroma, sabor, colorido, etc., tienen la capacidad de capturar los sentidos) y es orgánica, esto es, sujeta a los cambios corporales. La afectividad racional (voluntad), en cambio, está abierta al bien universal, porque es una inclinación que sigue al conocimiento del ser universal (la comprensión de la bondad de algo) por parte del intelecto:

Es pertinente insistir en la universalidad del objeto del intelecto humano, entendida como la capacidad de concebir de modo universal cosas tales como lo que es la bondad, al igual que somos capaces de concebir universalmente lo que es un triángulo. De la misma manera como la persona que comprende el triángulo está

visualizando un objeto infinito (cualquier triángulo que pueda presentarse), así también podemos captar lo que es la bondad donde sea que la encontremos. (...) (Dewan, 2009, p. 107)

Siguiendo con nuestro ejemplo, ciertamente son las impresiones sensibles las que en un primer momento despiertan y captan la atención y nos impelen a emitir juicios de valor (“¡delicioso!”) respecto del bien presente a los sentidos. No obstante, como seres inteligentes que somos, emitimos juicios de valor mejor sustentados, esto es, fundados en la razón: podemos pensar, por ejemplo, que sí, que el plato en cuestión ciertamente está delicioso, pero a la vez somos capaces de comprender que es también muy saludable, digestivo, nutritivo, etc.

Este último juicio es fruto de una captación racional que escapa a la sola experiencia sensible. Es más, podría contradecir incluso tal experiencia. Supongamos que lo que tenemos delante es un plato de verduras que debemos consumir “bajo prescripción médica” en virtud de sus poderes nutritivos y vitamínicos. Pero ocurre que los dichos vegetales no son en absoluto de nuestro agrado. Un mínimo de sensatez nos impulsará a comerlos sobreponiéndonos a todo rechazo proveniente de nuestra sensibilidad.

Dedicaremos los dos apartados siguientes a explicar, en el primero, el “funcionamiento” de la voluntad (en su interacción con la inteligencia), y el otro el de las emociones. Finalmente nos ocuparemos del influjo que estas ejercen en nuestras decisiones.

La voluntad

Como ya adelantamos, la voluntad es atraída naturalmente por la bondad entendida, captada como tal por la inteligencia, donde quiera que ella se encuentre. La voluntad tiende irresistiblemente al bien de manera similar a como la potencia visiva tiende a la luz. Su capacidad de bien tiene, por decirlo así, las dimensiones del Bien Total, Absoluto, que es, por consiguiente el único que puede colmar sus ansias de bondad.

La bondad que descubrimos en personas y cosas, por perfectas que ellas puedan ser, ninguna logra ciertamente ser tan completa hasta el punto de que

no posea alguna deficiencia o carencia. Es así como se abre paso la capacidad de la voluntad de elegir o decidirse por este o aquel bien, puesto que ningún bien limitado o concreto reúne todas las condiciones que lo hagan capaz de cautivarla de manera irresistible. Es a través de cada elección, o toma de decisión, que ejercitamos nuestra libertad o libre albedrío.

Nuestra sed es de un bien total, ilimitado, imperecedero; imposible de saciar con ningún bien parcial, limitado, caduco. Tomemos por caso las veces que cualquiera de nosotros ha deseado con vehemencia algo material, desde un juguete cuando éramos niños hasta algo de mayor valía ya de adultos (un viaje, un coche, una propiedad). Si hacemos memoria recordaremos que más tarde o más temprano, pasada la emoción de los primeros instantes, aquel bien anhelado, una vez poseído ya no nos llena completamente tal como parecía prometerlo cuando todavía no lo habíamos alcanzado. Lo mismo puede ocurrir con las personas: a la promesa inicial de felicidad total, suelen sucederse decepciones más o menos importantes respecto de su carácter, sus costumbres o puntos de vista...

El porqué de estos sinsabores encuentra una explicación definitiva en que nuestro corazón está ávido de un bien absoluto, infinitamente perfecto y el único bien que reúne esas características y puede saciar por completo nuestro deseo de bondad, es Dios². Hacia Él está inclinada, por tanto, la voluntad de modo necesario tal como una flecha se dirige al blanco gracias a la inteligencia que la direcciona. En ese “vuelo de flecha” (impreso por Dios) con que la voluntad se dirige al bien absoluto se encuentra la raíz del libre albedrío o libertad psicológica.

Pero esta aptitud de la voluntad para optar por un bien u otro –o por ninguno–, entre aquellos que la inteligencia le presenta³, alcanza su madurez y realización plena a través de la libertad moral o libertad emocional.

² De ahí que, en los demás bienes, explica santo Tomás, la voluntad no descansa plenamente, pues mientras queda algo que desear, la tendencia de la voluntad sigue en suspenso, por más que haya conseguido algo (cf. De Aquino, 1954-1960. I-II, q. 10, a.3).

³ Es importante insistir en que la voluntad, al igual que el apetito sensitivo, es “ciega”. Su función propia es precisamente *tender, inclinarse* al bien. Para eso, este tiene que haber

La libertad moral no es otra cosa que la libertad en cuanto elige verdaderos bienes (no aparentes) para lo cual la sola libertad, sin educación emocional, no es suficiente. La libertad moral depende del cultivo de las virtudes. Y porque el libre arbitrio está ordenado de por sí hacia el bien, la libertad emocional equivale a un desarrollo o maduración de la libertad que por esa vía va entrenándose y habituándose a la ejecución de actos no simplemente libres, sino liberadores.

Las pasiones o emociones⁴

Mediante los sentidos se captan las realidades sensibles. Cuando lo conocido se percibe como un bien, esto es, como algo capaz de enriquecer, de perfeccionar, al sujeto que conoce, se origina en él la tendencia emocional básica: el amor por el cual se inclina, se dirige hacia dicho bien para unirse a él.

Pero el bien sensible puede ser captado simplemente como bueno o como bueno pero difícil de alcanzar. Esta diferente apreciación del objeto permite dividir el apetito sensitivo en dos especies de potencias: la concupiscible –que tiene por objeto el bien sensible y evita lo perjudicial– y la irascible –cuyo objeto es el bien arduo–. Su función consiste en resistir todo lo que sea perjudicial (un “mal”) para el sujeto. De ahí que al irascible se lo conciba como la facultad llamada a defender y proteger al concupiscible, en tanto que busca eliminar todo obstáculo que impida al concupiscible alcanzar su bien (De Aquino, 1954-1960, I, 81, a.2). Vamos a detenernos en los actos del apetito sensitivo: las pasiones o emociones a través de las cuales la facultad apetitiva se dirige al bien o elude el mal.

Lo propio de la pasión es su composición psicosomática: en ella se dan cita, de manera simultánea, la inclinación puramente anímica y el cambio orgánico; esto último se debe a que la función apetitiva sensible está directamente ligada al cuerpo y depende de él.

sido previamente conocido por la inteligencia en el primer caso y por los sentidos en el segundo.

⁴ Cf. De Aquino (1954-1960. I-II, q. 25, a.1 y ss.).

Es esencial a la pasión o emoción el estar marcada por la pasividad (pasión = *pathos* = padecer). Quien ama, siente aversión o ira, experimenta en su interior como si una fuerza lo arrastrara y lo sacara de sí. A eso aludimos al hablar de la pasividad de las emociones, lo cual es consecuencia de su dimensión orgánica que, con visible vehemencia, las aferra al bien, o las enfrenta al mal (pensemos en la presencia de algo que nos gusta mucho o de algo que nos produce aversión).

Con todo, el influjo que el objeto sensible ejerce sobre las emociones no es irresistible. La razón y la voluntad, en efecto, pueden controlar las pasiones en alguna medida (Aristóteles, 1993, I, 13). Como ha enseñado Aristóteles (1988, I, 5) se trata de un mando solo “político” y, de ningún modo “despótico”. Con lo cual quiere expresar que, como es evidente, la afectividad puede sustraerse a lo que la razón le ordena. Presentaremos ahora las pasiones en un cuadro esquemático que ayuda a visualizar mejor lo propio de cada una de ellas.

Clasificación de las pasiones

1. Pasiones del apetito concupiscible:

a) Con relación al bien:

- Considerado en sí mismo: amor.
- Si está ausente: deseo.
- Si está presente: placer.

b) Con relación al mal:

- Considerado en sí mismo: odio.
- Si está ausente: aversión o rechazo.
- Si está presente: dolor.

2. Pasiones del apetito irascible:

a) Con relación al bien:

- Siempre debe estar ausente porque si está presente no hay razón para luchar:
- Si se juzga posible de ser alcanzado: esperanza.
- Si se estima inalcanzable: desesperación.

b) Con relación al mal:

Si está ausente:

- Si se juzga posible de vencer: audacia.
- Si se estima imposible de vencer: temor.

Si está presente:

- Ira: frente al mal arduo presente, o se lucha contra él o se claudica, huyendo. Así que, en caso de permanecer y no huir, solo cabe luchar.

Sobre esto, añadiremos que las emociones primarias y centrales son las del concupiscible porque, “el apetito se mueve primeramente y ‘per se’ al bien como a su propio objeto y esto es causa de que se aleje del mal (...)” (De Aquino, 1954-1960, I-II, 25, a. 3, ad. 3). Y dentro de ellas, la emoción hegemónica, desencadenante de todas las demás, es el amor: solo deseamos lo que amamos y nos complacemos cuando logramos poseerlo y rechazamos lo que pueda impedir su consecución. Ahora, precisamente porque deseamos alcanzar un bien, en caso de ser difícil de lograrlo, se desatarán las del irascible (la esperanza o la desesperación; el temor o la audacia y la ira, según el caso).

Se entiende, entonces, que el amor sea la pasión definitivamente “cardinal” ya que es la primera tendencia afectiva que se despierta frente al bien y que consiste en su adaptación o conformidad con él (cf. De Aquino, 1954-1960. I-II, q. 25, a.2). En el amor hunden su raíz, por tanto, las restantes pasiones del concupiscible y todas las del irascible. Y el amor está vinculado íntimamente al placer porque se dirige a él, al menos de manera indirecta ya que el amor solo reposa cuando se une o posee lo que ama. En ese descansar en la posesión de lo amado consiste justamente el placer.

El influjo de las emociones en la percepción del bien: bien verdadero y bien aparente

Aunque el objeto de la voluntad es el bien, es manifiesto que no siempre elegimos lo que realmente es un bien para nosotros. ¿Qué sucede en esos casos? ¿Es que en ellos la voluntad no es la que realiza la elección, pues hemos visto que ella tiende al bien de manera innata? ¿O es que acaso el bien que cautiva a la voluntad es el bien que aparenta ser tal independientemente de que lo sea en realidad? Aristóteles (1993, III, 4) resuelve este enigma explicando la diferencia entre el verdadero bien y el bien aparente. Al referirse a este último, enseñará que se trata de algo que, no obstante ser perjudicial para el sujeto, se le presenta con apariencia de bien, lo que lo motiva e impulsa a elegirlo como “lo mejor”.

Este engaño, este ser cautivado por lo que aparenta ser bueno sin serlo realmente, le sucede al hombre o a la mujer, resalta Aristóteles, que no ha educado su afectividad a través de hábitos antropológicos buenos (virtudes). Porque, explica, el hombre virtuoso ama el verdadero bien. En cambio, el que no lo es, ama “cualquier cosa” (sucede algo parecido a lo que ocurre con los cuerpos: los que están sanos, apetecen lo que verdaderamente es bueno o agradable para los sentidos, pero para los enfermizos, son otras cosas, por ejemplo, lo amargo, lo agrio) (Aristóteles, 1993, III.4).

Veamos el siguiente ejemplo. Supongamos que un joven que acaba de graduarse, mientras está considerando las diversas opciones a su alcance, recibe un correo de una amiga muy apreciada que reside y estudia en Italia. Su amiga le insiste en que elija una universidad de allí en la que ella está cursando también un doctorado. Lo cierto es que nuestro joven, por diversas razones bien ponderadas y muy razonables, ni siquiera había contemplado la posibilidad de realizar su doctorado en alguna universidad italiana. Con todo, el hecho de poder estar cerca de su amiga ejerce sobre él una fascinación casi irresistible. De modo que, esta “razón (sinrazón)” se impone sobre todas las demás y comienza a ver en esta alternativa un sinnúmero de ventajas. Se decide, así, por la universidad que le recomendó su amiga. Como suele suceder en casos semejantes, fue una mala opción: una elección impulsiva y visceral. Total que pierde su tiempo y su dinero y regresa al país con su meta frustrada.

Podríamos examinar diversas situaciones a la luz de diferentes emociones y constataríamos, una y otra vez, el poder que tiene el “corazón” para transformar nuestra visión de la realidad y, consiguientemente, alterar el estado de ánimo e influir en nuestras decisiones. Porque, con frecuencia, ante situaciones y escenarios idénticos no sentimos ni actuamos de la misma manera debido a que no los vemos con los mismos ojos. Nuestro estado afectivo suele comportarse como una especie de lupa que destaca o magnifica tal o cual aspecto de la realidad. Las emociones poseen un efecto transformador de nuestras percepciones. Y esto debe ser así; no somos ángeles.

Es más, el influjo emocional es, en la mayoría de los casos, absolutamente benéfico, saludable, humanizante y, por ello, necesario. Tal es el caso del placer que, enseña Aristóteles (1993, X, 6), perfecciona la actividad porque la intensifica. En otras palabras, el placer acompaña siempre una actividad que nos resulta conforme, ajustada, sea a nuestra condición natural (comer o beber) sea a nuestras cualidades y aficiones naturales o adquiridas (como lo es, por ejemplo, para un pianista, tocar el piano o para un futbolista jugar fútbol o para un aficionado al fútbol verlo jugar). Así que las ocupaciones que nos resultan agradables las realizamos con mayor intensidad, lo que equivale a afirmar que ponemos en ellas más atención, cuidado, dedicación, empeño, etc. En fin, dichas actividades nos “salen mejor”. Y esto en buena parte es gracias al placer que experimentamos al ejecutarlas.

Pero, para que el placer y, en general, las emociones aporten, antes que resten, al embellecimiento y madurez de la vida humana se debe lograr su compenetración equilibrada y estable con las facultades superiores, lo cual solo se consigue con la educación del deseo o, lo que es lo mismo, la adquisición de hábitos virtuosos, lo que implica llevar a un desarrollo equilibrado la dimensión afectivo-intelectual del hombre. No en vano Aristóteles dirá que solo el hombre virtuoso está capacitado para ver el verdadero bien sin componendas ni engaños:

El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables y, sin duda, en lo que más se distingue el

hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas. (Aristóteles, 1993, III.4)

Precisamente, la causa de esta distorsión en la percepción de la realidad, apunta Aristóteles, es la mayoría de las veces el placer que por la atracción que ejerce sobre el sujeto, logra aparecer como el bien sin serlo. Pensemos, por ejemplo, en alguien muy aficionado al fútbol cuyo deseo con relación a este bien no ha sido suficientemente educado. Sus valoraciones y decisiones se verán a menudo interceptadas por la fuerza de este deseo. Así, cuántas no serán las reuniones familiares sin su presencia, incontables serán también los gastos desproporcionados e innecesarios, o las discusiones y tensiones generadas siempre en torno a esta afición de la que el “hincha” no ha conseguido enseñorearse sino más bien dejarse apoderar. La mayor parte de nuestros disgustos, desencuentros y tensiones tiene que ver con alguna gratificación a la que no estamos dispuestos a renunciar. Tal es el poderoso influjo que ejerce el placer en nuestra vida.

Y, sin embargo, no se trata de que extirpemos las emociones (cosa por lo demás imposible). No es esa por cierto la propuesta de Aristóteles ni de Tomás de Aquino. De lo que se trata es de realizar, por una parte, el esfuerzo de autoconocimiento para detectar qué emociones “me pueden” más. Por otra, es primordial reconocer que todos los bienes no deben ocupar idéntico lugar en nuestra vida, sino que existe una jerarquía entre ellos. La “pasión por el fútbol”, por ejemplo, no debería, al menos no como algo usual, invadir el sitio reservado a los seres que amamos. Además, no podemos desconocer que los placeres o gozos son tanto más participables y, por lo mismo, más aptos para propiciar lazos de encuentro y de unión, cuanto menos vinculados están a los meros gustos y preferencias personales.

Si el criterio que guía mis propuestas y decisiones es siempre el de la propia satisfacción (lo que a mí me gusta, me divierte, me facilita, me conforta, etc.), realmente será muy difícil hacer de mi vida algo también agradable para los demás. Antes bien, lo que con seguridad alcanzaremos será una autocomplacencia egoísta que poco a poco llevará al aislamiento y la soledad. Algo muy distinto es lo que ocurre cuando el gozo es fruto del “don de sí”, es decir, de un placer que acompaña aquellas acciones en las

que la meta no soy yo y mi propósito de disfrutar, sino el otro y sus intereses y necesidades. Sin buscarlo, el gozo aparecerá allí de manera más pura, más desinteresada, más plena y también más humana⁵.

Para concluir, quisiéramos resaltar que el placer ocupa un lugar de máximo relieve en la vida de cada hombre y de cada mujer. Es por ello un componente irrenunciable de una vida lograda o plena. La clave está en identificar y otorgarle el lugar que le corresponde. En particular, se trata de ir educando el deseo para que su integración en el conjunto de una vida madura y pacífica, lejos de “aguarnos la fiesta”, nos conduzca a la fiesta verdadera, la fiesta de la acogida y del encuentro con el otro.

⁵ La gratificación sensual también la tienen los animales, en cambio, esta que acabamos de describir es exclusiva del ser humano.

**Educación para la sabiduría.
Alcances prácticos de una filosofía del sentido**

Estando ya mi casa sosegada...
San Juan de la Cruz, *Noche oscura*

El arte de vivir

En el recorrido de estas páginas hemos visto que la *vocación* sapiencial o contemplativa del ser humano, es eso, una *llamada* de la naturaleza racional de cuya completa acogida depende nuestra felicidad. Representa, por tanto, un imperativo y no una simple opción vital más entre muchas otras que se ofrecen al hombre. Ahora bien, no hace falta ser filósofo para darse cuenta de que nuestra sociedad, además de brindar enormes posibilidades de progreso intelectual y material, encierra grandes contradicciones dentro de sus estructuras mediáticas, organizacionales y productivas. Nos propone magníficas posibilidades de progreso sin proporcionar simultáneamente, las maneras más humanas, sabias de acceder y hacer uso de ellas. Por el contrario, parece existir todo un concierto de fuerzas, en apariencia anónimas, empeñadas en sacarnos del núcleo más íntimo de nuestro ser. Invitaciones constantes a consumir, parecer, brillar, disfrutar, a apostar por una guerra sin tregua de predominio sobre los demás y de glorificación de la autosuficiencia. Son sugerencias que nos conducen poco a poco por la pendiente de la *autoexpropiación* en la medida en que nos despersonalizan radicalmente.

Si lo analizamos con atención resulta sorprendente, por su desproporción, el adelanto alcanzado en todas las disciplinas científicas y técnicas, por un lado y por otro, el estancamiento, sino el retroceso, respecto del planteamiento riguroso y profundo de cuestiones fundamentales: ¿cómo deberíamos vivir los seres humanos? ¿Cuál es el camino de la felicidad? ¿Cómo se aprende el “arte de vivir”? ¿Qué es la libertad?

Podría decirse que en el contexto cultural actual las respuestas a tales preguntas se dan por supuestas. De manera consciente o inconsciente, se asume que cada uno en su fuero privado conoce la respuesta. Se da por sentado que la felicidad es solo un asunto subjetivo, no revisable ni debatible ni pública ni académicamente. Pero bien pensado no debería dejar de asombrarnos el hecho de que nuestra sociedad exija niveles cada vez mayores de competencia, exactitud y rigor en todos los ámbitos del saber y del hacer humanos, con excepción de este que es donde se ponen en juego la existencia individual con todas sus ciencias y sus artes. Da la impresión de que en ningún otro campo de la vida humana nos está permitido improvisar, salvo en este del arte de vivir que es, justamente, el que nos enseña a definir y construir los pilares sobre los cuales se sustenta la entera existencia.

El propósito de este capítulo es dejar constancia, siempre de la mano de Lawrence Dewan, de que la filosofía del sentido de Tomás de Aquino aporta herramientas conceptuales claves que pueden ayudarnos a afrontar el arduo *quehacer* de vivir como un auténtico aprendizaje. Un arte que, aunque es totalmente personal en los modos de asimilarlo, afianzarlo y ejecutarlo, no obstante, cuenta con unas pautas comunes, unas orientaciones de base proyectables sobre toda existencia humana puesto que radican en la naturaleza teleológica racional. Para dar comienzo a dicho aprendizaje, contamos con esta afirmación fundamental de Lawrence Dewan (2008a):

Somos seres auto-perfectibles. Somos autocultivadores de nosotros mismos. Esto significa que, no solamente hay en nosotros el terreno perfeccionable, sino también el principio *activo* para dicho cultivo. Somos agentes y no meramente pacientes, de nuestra perfección. Y nuestra capacidad para ser agentes en este campo, radica en el hecho de que poseemos, como algo dado naturalmente, los principios de nuestro propio desarrollo. (p. 201)

Esta misión de autoperfeccionarse, la primera e impostergable, que corresponde a todo hombre y toda mujer, indica por un lado que la vida humana es un proyecto abierto, que no existe “el destino” como tal. Cada persona, a partir de sus elecciones libres, es artífice de su proyecto vital. No es válido, por ende, pretender descargar sobre los demás la responsabilidad del logro o del fracaso vital propios. Al menos, no toda la responsabilidad. Y esto, lejos de aparecer como un obstáculo, revela la grandeza de la libertad humana que, en la medida de su educación y vigorización por medio de las virtudes, constituye un instrumento poderoso, inquebrantable, capaz de construir la propia vida pasando por encima de la adversidad, material y espiritual, trasponiendo las barreras hostiles impuestas por la propia historia personal o social. Al hablar de autocultivación de la persona, estamos expresando la elevada dignidad del ser humano quien es libre autor del propio carácter, promotor nato del desarrollo de su personalidad (cf. Dewan, 2008, p. 358).

Por otro lado, tal como expresa Dewan, en esta tarea no solo contamos con el terreno apto para cultivar, sino también con la simiente. Tal principio activo, potencialmente depositario de una vida lograda en ciernes, ha sido objeto de juiciosos análisis metafísico-antropológicos por parte de Tomás de Aquino. Sin pretender detenernos en ellos, mencionaremos algunos de dichos elementos doctrinales que son especialmente relevantes para los fines de nuestra indagación. Los textos que al respecto leemos en santo Tomás nos permiten aseverar que en la configuración de la propia vida el sujeto cuenta con:

- 1) *Los primeros principios del obrar o ley natural* (cf. De Aquino, 1954-1960, I-II. 94). Para santo Tomás, explica Dewan (2008a, p. 216), la ley natural contiene un elemento gnoseológico y uno tendencial que son inseparables; ambos fluyen de la misma naturaleza humana, es decir, de la esencia del hombre (cf. Dewan, 2008a, p. 207). En efecto, por ley natural podemos entender la “voz axiomática” de la razón natural (cf. Dewan, 2008a, p. 209) que, acompañada siempre de la inclinación respectiva, nos incita a buscar el bien racional, esto es, aquello que conduce a la perfección de nuestra naturaleza.

Existe un principio regulador de la naturaleza humana que es absolutamente primero: “el bien ha de hacerse y el mal evitarse”. De él se derivan todos los demás, de los cuales unos se corresponden con inclinaciones comunes a los demás seres (la inclinación a conservar la propia existencia y la de la especie y el cuidado de los hijos), pero aclara Tomás de Aquino que además,

(...) hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto. (1989, I-II.94.2)

Explicita más adelante que:

(...) pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza. Mas, todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar las operaciones que les corresponden en consonancia con su forma; por ejemplo, el fuego se inclina por naturaleza a calentar. Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural, puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente. (De Aquino, 1954-1960, I-II.94.3)

- 2) *La conciencia* o acto del entendimiento práctico mediante el cual la persona es capaz de juzgar, antecedente o consiguientemente, cada acto particular suyo a la luz de la ley moral (cf. De Aquino, 2001c, q.17, a.1 y q.16, a. 2).
- 3) *La inclinación natural de la voluntad al fin último o bien absoluto* y en general a todos los bienes propios de la naturaleza humana (cf. De Aquino, 1954-1960, I-II.10.1).

- 4) *Las inclinaciones individuales a los actos de determinadas virtudes*. Es lo que se conoce con el nombre de *hábitos o virtudes naturales* (cf. De Aquino, 1954-1960, I-II.51.1; I-II.63.1).
- 5) *La experiencia moral*. Por “experiencia moral” se entiende el bagaje de actuaciones, positivas o negativas, del agente y que conforman el entramado vital de su universo moral.

Pues bien, sobre la base de este *andamiaje* ético, la persona cuenta con elementos suficientes para edificar su perfección a partir de la creatividad moral expresada en sus decisiones libres.

Sin embargo, excedería el objetivo central de nuestro trabajo si nos explayáramos respecto de tan importantísima cuestión como lo es la del “arte de vivir”, la cual ha sido abordada a través de profundos análisis y argumentos rigurosos por parte de Tomás de Aquino y Aristóteles.

De cara a nuestro tema, tendremos en cuenta únicamente el estrecho vínculo existente entre la experiencia moral y la visión sapiencial. Deseamos subrayar que el tipo de experiencia moral esto es, la clase de acciones sobre las que de modo más o menos habitual, recaen nuestras elecciones y poco a poco se va articulando nuestra vida, incide definitivamente sobre la *capacidad sapiencial o contemplativa*, meta definitiva de la persona.

Puede vislumbrarse la carga metafísica de estas afirmaciones, a la vez, su trascendencia práctica o ética. A la luz de esta perspectiva ontológica del ser humano, se aprecia que la libertad no solo no es el bien supremo, sino que recibe justificación y *sentido* en el contexto más amplio de una naturaleza que solo se realiza plenamente conociendo y acogiendo la verdad de su ser a través de la praxis virtuosa, cuya culminación es el ejercicio de la sabiduría. La libertad humana se encuentra a sí misma, es decir, descubre su auténtica nobleza, cuando se pone al servicio de este objetivo sublime (cf. Dewan, 2008a, pp. 119-120)¹.

Constatamos así las vastas implicaciones prácticas de la reflexión metafísica. La contemplación no es el refugio de quienes no quieren ni saben

¹ Sobre el particular véase sección “El alma es, de alguna manera, todas las cosas”, del capítulo II del presente libro.

cómo enfrentar las fatigas y avatares del diario vivir. Todo lo contrario. Sin esta orientación fundamental de nuestras decisiones libres hacia el fin superior que las justifica –conocer y contemplar la verdad– es casi imposible *ver y sin visión perecemos*. La insigne vocación sapiencial del ser humano se erige así en regla de actuación:

Debemos movernos desde la libertad hacia su raíz, la razón práctica y de esta a la razón contemplativa, si se pretende descubrir la naturaleza de la razón en toda su amplitud como fuente del “debo” y “no debo” de la acción humana. El fin es el principio de la razón práctica y el fin es la contemplación de la verdad. Especialmente esclarecedoras en este sentido, son las enseñanzas de Tomás sobre la mayor nobleza de las virtudes intelectuales sobre las éticas. (Dewan, 2008a, p. 120)

La ascesis virtuosa: preámbulo de la sabiduría

En el desarrollo de este trabajo hemos hecho alusión reiterada a los serios obstáculos que debe enfrentar hoy quien desee asumir una actitud contemplativa frente a la realidad. Se trata de impedimentos exteriores e interiores, pero ambos comparten un rasgo común: alejan a la persona de sí misma, la arrancan de su núcleo íntimo. Así que, el principal efecto de tales factores es la enorme carga de vanidad y deshumanización, entendida como desespiritualización, con que impregnan la vida individual y social.

Por tanto, si queremos acceder a la verdadera grandeza del hombre, cuya medida radica en su capacidad de contemplar, se impone retomar las vías que allí conducen; de recorrer el camino que nos ayude a escapar de las limitaciones del propio ser y de la cultura actual. Huir de la *caverna* de los convencionalismos y clichés, en busca de la luz que nos confiere la *visión*.

Porque el órgano de la visión puede debilitarse hasta la ceguera total. Precisamente son las virtudes morales, su cultivo y ejercicio los que pueden disponernos para salir de la ceguera espiritual, permitiendo así recuperar el sentido de lo esencial. La actitud contemplativa requiere un clima psíquico y espiritual propicio que únicamente las virtudes éticas pueden generar. Apunta Lawrence Dewan (2008a), “si no fuera por nuestras inclinaciones,

estaríamos más preparados para reconocer espontáneamente los principios teóricos [sapienciales]” (p. 69).

Reiteramos, la disposición para contemplar es un asunto de perspectiva, pero la orientación y fijación de la mirada, depende del amor: *donde está tu amor, allí está tu mirada*.

Pues bien, la virtud moral al racionalizar y sublimar la afectividad, habilita a la persona para que reoriente su mirada, hacia lo que es real y verdadero. En efecto, la virtud permite que la persona conquiste en su interior una actitud global frente al bien, es decir, que persiga el bien racional de manera indivisible e incondicionada. Por eso, quien es virtuoso se relaciona ordenada y rectamente con cada bien particular: del alma y del cuerpo, espirituales y materiales, individuales y sociales. Podría decirse que la virtud guía el corazón y la mente hacia lo *razonable*. Y lo razonable “son aquellas cosas que están de acuerdo con la naturaleza” (Dewan, 2008a, p. 212).

Entre esas cosas se encuentra la verdad. El dar con ella y detenerse sosegadamente en ella es tarea que se allana cuando va adquiriéndose el arte de vivir, esto es, cuando mediante la praxis de acciones virtuosas –léase *razonables*– la persona aprende a *liberarse* del condicionamiento de sus intereses errados y egoístas, así como de la esclavitud de la apariencia. Es el éxodo, a veces largo y doloroso, que nos lleva de la *vanidad*, a la que está sometido el universo personal y social, a la *verdad*. Unas palabras de Sertillanges (1959) pueden servirnos para ilustrar y completar lo que acabamos de reseñar:

La vida es una unidad (...) ¿De dónde viene esta unidad de la vida sino del amor? “Dime lo que amas y te diré quién eres”. El amor es para nosotros el principio de todo y este punto de partida para el conocimiento y para la práctica no puede dejar de hacer solidarios, en cierta manera, los caminos de este y de aquel. La verdad llega a cuantos la aman y a cuantos se le someten y este amor no deja de ser una virtud (...) La verdad y el bien arraigan en el mismo terreno sus raíces se comunican. Desgajada de esta raíz común y con ello menos adherida a su tierra, uno de los dos languidece: el alma se pone anémica o el espíritu se empobrece. Por el contrario, es alimentando la verdad como se aclara la conciencia y fomentando el bien como se guía el saber. (p. 32)

Propiciar el bien, lo razonable en nuestras actuaciones es prepararnos para *ver*. Dicho con otras palabras, la virtud moral, ordenando y reorientando la afectividad hacia los *verdaderos* bienes, esclarece nuestra percepción y profundización en la verdad como tal. En esta dirección apuntan las reflexiones del profesor Dewan (2008b) cuando señala que:

Santo Tomás enseña que las virtudes morales desempeñan un papel propedéutico respecto de la vida contemplativa. Bajo este aspecto, se subraya especialmente el papel de la virtud de la castidad, puesto que se considera que la inclinación sexual es la que más interfiere en el juicio de la razón. (Cf. *ST* 2-2.180.2.ad 3)

El placer natural causado por la comida, la bebida y el deleite sexual, pertenece a una ley del ser. De la tendencia instintiva hacia tales bienes depende directamente la conservación y perfección del hombre en su condición de espíritu encarnado. De ahí el atractivo impetuoso que ejercen sobre él. Enseña en este sentido Tomás de Aquino (1954-1960, II-II.141.4) que el placer es una emoción generada en el sujeto como consecuencia de un acto que le es connatural. De modo que, cuanto más connatural es la operación –tal es el caso de las operaciones estrictamente vitales– mayor es la intensidad del placer que se experimenta al realizarlas.

Pero allí donde la persona encuentra su perfección, también puede tener lugar el exceso y el desorden. Solo el hombre en virtud de su racionalidad es capaz de volver contra sí mismo una ley que está llamada a preservar y promover su ser.

La fragilidad psicológica de nuestros adolescentes y jóvenes halla gran parte de su explicación en los abusos que se comenten en este campo. Los desórdenes alimentarios, los diversos tipos de adicción (a las drogas, al sexo, al juego patológico, al celular y a Internet), testifican sin ambigüedades el poder autodestructor que acompaña toda transgresión de las leyes silenciosas de nuestra naturaleza.

Los estudios hechos con relación a estas patologías morales y los diagnósticos emitidos, demuestran la incidencia profunda que la afectividad tiene sobre la visión. El deseo desbordado hasta la obsesión convierte al su-

jeto en un “consumidor compulsivo”, del objeto al que está encadenado por la adicción. No es extraño que se “pierda el interés por otros temas” puesto que tal como hemos visto, las operaciones deleitables absorben hacia sí toda la atención, tanto más impetuosamente cuanto más intenso es el placer que proporcionan.

Pues bien, de la templanza², enseña el Aquinate, depende fundamentalmente la *paz* del espíritu: ese estado de sosiego interior que nos prepara para *ver*. Aunque, todas las virtudes morales, al moderar de un modo u otro el influjo perturbador de las emociones, son también factores de serenidad psíquica; no obstante, tal efecto pacificador se desprende sobre todo de la templanza:

Las cosas que son objeto de esta virtud son más aptas que cualquier otra para producir turbación en el espíritu, porque forman parte de la misma naturaleza humana. Con razón, pues, la tranquilidad de alma se atribuye a ella en su sentido de excelencia, aunque sea cierto que de algún modo cabe aplicarla a todas las virtudes. (De Aquino, 1954-1960, II-II.141.2. ad.2)

En cuanto a la castidad, resaltada por Dewan, es más que evidente que en este terreno se dan hoy unas amenazas especiales para el despliegue de la vocación contemplativa del ser humano. En este orden de ideas, resulta de enorme utilidad la penetrante explicación metafísico-antropológica que ofrece Tomás de Aquino acerca de por qué las conductas que más contrastan con esta virtud, lesionan profundamente la visión sapiencial.

En la gnoseología tomista, inmaterialidad e inteligibilidad son términos intercambiables, pues la cognoscibilidad de las cosas depende de su grado de inmaterialidad. Cuanto más inmateriales son, más comprensibles son en sí mismas.

Así que, si bien el entendimiento necesita, en un primer momento, de las imágenes, precisamente llega a la esencia de las cosas —esencia que las

² Son partes subjetivas o especies de la templanza la virtud de la *abstinencia*, que modera el placer de la comida; la *sobriedad*, que introduce el término medio en el placer de beber y la *castidad* que sublima el placer sexual (De Aquino, 1954-1960, II-II. 143.1).

imágenes contienen en potencia— una vez que deja a un lado las imágenes por medio de la abstracción. Esto es lo mismo que decir que la materialidad de las imágenes puede llegar a constituirse en un serio estorbo para la intelección:

La contemplación humana en esta vida no puede darse sin imágenes, ya que es natural al hombre ver las ideas en las imágenes, como dice el Filósofo. Sin embargo, el conocimiento natural no termina en las imágenes, que son medio para llegar a la pureza de la verdad inteligible (...) Así hay que interpretar a San Gregorio cuando dice que los contemplativos “se desprenden de las sombras de las cosas corporales”, es decir, su contemplación no se para en ellas, sino en la consideración de la verdad inteligible. (De Aquino, 1954-1960, II-II.15.3)

Refiriéndose a la gula³ —o desorden, sobre todo por exceso, en el comer y el beber (II-II.148.1)— Tomás de Aquino señala que uno de sus efectos es el *embotamiento de la agudeza del entendimiento* (II-II.148.6). Las razones que aduce el Aquinate para basar su afirmación (II-II.15.3) se exponen a continuación.

Embotado o *romo*⁴ es lo contrario de agudo. Y que algo sea agudo significa que tiene poder para penetrar; contrariamente, lo romo no sirve para penetrar. Esto que se aplica propiamente a las cosas, por semejanza se dice de los sentidos corporales. Decimos tener, por ejemplo, un oído o vista agudos cuando por medio de estos sentidos percibimos desde lejos sus sensibles propios o bien, captamos con finura las mínimas impresiones de estos.

Si se trasladan estas características al entendimiento, este puede ser calificado como *agudo* cuando penetra, va más allá de las apariencias, de lo

³ Sobre el vicio de gula ejercen su función racionalizante y espiritualizante la abstinencia y la sobriedad (De Aquino, 1954-1960, II-II. 146 y 149).

⁴ Embotado es una de las posibles traducciones del vocablo latino *hebes* que literalmente equivale al término castellano *romo*: “hebes, etis, abl. hebetē// 1. embotado, que ha perdido su punta (...) // 2. fig. embotado, que carece de penetración, de agudeza, de fineza...”; “hebes, etis, abl. hebetē// 1. émoussè, qui a perdu sa pointe (...) // 2. fig. émoussè, qui manque de pénétration, d’acuité, de finesse...” (Gaffiot, 1934).

coyuntural y se dirige directamente hacia lo *esencial*. En efecto, esta es la habilidad intelectual que corresponde específicamente a quien posee la virtud de la sabiduría.

Por el contrario, el entendimiento acaba *embotándose* o debilitándose a fuerza de desviar la mirada hacia aquello que empobrece y con frecuencia embrutece y degrada al hombre. Cabe remarcar que el entendimiento por ser una potencia espiritual, solo se nutre y vive de lo espiritual. Platón plasmó en el *Fedro* (1993) con un lenguaje insuperable por su profundidad y belleza, cómo el alma solo se alimenta, vigoriza y libera gracias a la contemplación de la verdad⁵.

Pero entre los diversos tipos de placeres, los venéreos, por ser los más intensos, son también los que más debilitan el poder de la razón: “las delectaciones venéreas son más vehementes y oprimen más la razón que las delectaciones de la comida” (De Aquino, 1954-1960, II-II.151. 3. ad.2). De ahí que la *lujuria*⁶ esté en la raíz del vicio de *ceguera mental*. Tal como los términos lo indican, en este caso, lo que ocurre no es simplemente que la razón ve o entienda las verdades especulativas con mucha dificultad y en todo caso, sin captar perfectamente su sentido como sucede con el embotamiento. El efecto que la lujuria causa en el entendimiento es todavía más grave, pues queda casi imposibilitado para ver las cosas tal como son, en la verdad y bondad que revisten, por encima de la utilidad o la satisfacción subjetiva que puedan proporcionar.

La lujuria concentra la atención y las energías del alma en una única dirección. La inteligencia queda así *oprimida*, es decir, *tiranizada* y sin poder salirse del estrecho y empobrecedor campo que le marca la sensualidad:

Y por esto, a causa de estos vicios (de gula y lujuria) la intención del hombre máximamente se aplica a las cosas corporales y por consiguiente, se debilita la operación del hombre respecto de las

⁵ “Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar (...)” (Platón, 1993).

⁶ La castidad corrige el vicio de lujuria (De Aquino, 1954-1960, II-II. 151).

cosas inteligibles: más por la lujuria que por la gula, en cuanto que los placeres venéreos son más vehementes que los de la comida. Y por esto, de la lujuria se origina la ceguera de mente, la cual casi totalmente impide el conocimiento de los bienes espirituales (...). (De Aquino, 1954-1960, II-II.15. 3)

Pieper (1976) corrobora esta posibilidad infortunada con que cuenta el ser humano de cerrarse él mismo los caminos de acceso a lo profundo de la realidad, volviéndose incapaz de entablar un diálogo sereno y equitativo con ella:

La obsesión de gozar (del lujurioso), que lo tiene siempre ocupado, le impide acercarse a la realidad serenamente y le priva del auténtico conocimiento (...) En un corazón lujurioso ha quedado bloqueado el ángulo de visión en un determinado sentido, el mirador del alma se ha vuelto opaco, está empobrecido por el interés egoísta, que no deja pasar hasta ella las emanaciones del ser. No nos cansaremos de repetirlo: solo puede oír aquel que guarda silencio y solo es transparente lo que es invisible. (Pieper, 1976, p. 243)

La vigencia de esta afirmación revela la necesidad imperiosa, el reclamo sin dilaciones de esta virtud por parte de una sociedad, como la nuestra, en la que el deseo desbordado y la proliferación de formas cada vez más sofisticadas de placer –que llegan, más de una vez hasta la perversión– constituyen la norma común.

El desequilibrio emocional, la desazón, el miedo indescifrable y, en último término, la desesperación, estados habituales de los que el hombre actual posee tanta experiencia, son “hijos” de esta *desviación de la mirada* procedente a su vez de un amor errado. *Allí donde está tu amor, allí está tu mirada*. La naturaleza se toma revancha de este extravío esencial; es más, no puede tolerarlo, no está en sus manos por así decirlo, evitar la catástrofe existencial que implica apartar la mirada de lo que se aviene mejor con la altura de nuestra dignidad –es decir, lo espiritual, lo inmortal, lo divino, diría Aristóteles– para centrarla exclusivamente en lo material y percedero. El precio que se paga por este “error de perspectiva”, siempre es demasiado alto.

El profesor Dewan (2008b) enfatiza asimismo en la relevancia que posee otra virtud ética, la humildad, a fin de acostumbrar a la visión intelectual a *volverse hacia lo esencial*:

En este sentido, no se debería desatender la enseñanza de Tomás de Aquino acerca del vicio de la soberbia [*superbia*] y del daño que esta nos causa en tanto que somos seres que por naturaleza desean conocer. Pero, ¿por qué la soberbia, que reside en el apetito irascible o en la voluntad, no en el entendimiento, causa, sin embargo, ceguera frente a la verdad? A lo cual Tomás de Aquino responde: “El conocimiento de la verdad es doble. Uno es puramente especulativo y este es impedido por la soberbia al quitar la causa, dado que el soberbio no somete su entendimiento a Dios para conocer la verdad por Él, según se dice en Mt 11, 25: ‘Escondiste estas cosas a los sabios y prudentes, es decir, a los soberbios, que se creen sabios y prudentes y las revelaste a los pequeñuelos, es decir, a los humildes’. Tampoco se digna aprender de los hombres, aunque se dice en Ecl, 6,34: ‘Si inclinas el oído, oyendo con humildad, aprenderás la doctrina’. En segundo lugar, existe otro conocimiento de la verdad, que es el afectivo. La soberbia lo impide directamente, ya que los soberbios, al deleitarse en su propia excelencia, sienten fastidio por la excelencia de la verdad...” (p. 7)

La *humildad* es una especie de *introducción a la sabiduría*. Ciertamente, esta es la virtud moral⁷ que de manera más profunda y definitiva connaturaliza al hombre con la verdad porque por la humildad el hombre *vive en la verdad*, o dicho con palabras de Pieper (1976), la humildad “consiste en que el hombre se tenga por lo que realmente es” (p. 276).

El equilibrio y la moderación que la humildad imprime en la tendencia humana a sobresalir, en el deseo de preeminencia y superioridad, se basan en un juicio razonable sobre las propias posibilidades y limitaciones.

⁷ Por eso es parte potencial de la templanza y, dentro de esta pertenece a la *modestia* (S.Th., II-II, q.161, a.4). No obstante, su sujeto es el apetito irascible porque su materia es un bien arduo, pero el apetito irascible considerado en su sentido amplio según el cual se extiende también al apetito racional (De Aquino, 1954-1960, II-II, q.162, a.3).

A su vez, estos dos componentes de la humildad –el afectivo y el cognoscitivo– enraízan en una actitud fundamental de reconocimiento y sumisión a la grandeza y supremacía de Dios (De Aquino, 1954-1960, II-II, 161.6). Así, la humildad conduce progresivamente a desarraigar de la mente y del corazón, la falsa y malsana convicción que consiste en percibirse a sí mismo como el centro del universo. A este deseo desbordado de autoafirmación, los clásicos lo denominaron *soberbia* o deseo desordenado de la propia excelencia (De Aquino, 1954-1960, II-II, 162.2).

Antes de pasar a una explicación más pormenorizada de la humildad, deberíamos despejar algunas tergiversaciones serias que existen actualmente en torno a esta virtud. Tal como advirtió Pieper (1976):

En todo el tratado de Santo Tomás sobre la humildad y la soberbia no se encuentra ni una frase que diera pie a pensar que la humildad pueda tener algo que ver, como tampoco lo tiene ninguna otra virtud, con una constante actitud de auto-reproche, con la depreciación del propio ser y de los propios méritos con una conciencia de inferioridad. (p. 277)

Al hombre de hoy le resulta casi un escándalo el que se le proponga la humildad como conducta humanamente deseable, en la medida en que la asocia con comportamientos de subestimación de la propia persona, por consiguiente, de sumisión ciega y resignada. Nada más lejos, como veremos, del significado profundo de esta virtud.

Hay más. No podemos caer en la ingenuidad de olvidar el factor que más ha contribuido a desfigurar esta virtud. De modo más o menos consciente, en el interior del hombre moderno –más todavía del posmoderno– resuena aquella famosa sentencia nietzscheana que calificó a la humildad como una “virtud de esclavos”. No podemos desarrollar aquí los detalles histórico-filosóficos que sirven de trasfondo a esta infortunada inferencia de Nietzsche. Sin embargo, es posible siquiera subrayar algunas categorías filosóficas consagradas por la modernidad, cuya combinación ha arrojado como consecuencia las interpretaciones falseadas que hoy proliferan alrededor de la humildad.

El modelo antropológico promovido por la modernidad es el de un hombre en quien se combinan la libertad absoluta y su consiguiente emancipación hasta donde es posible, de todo vínculo y sujeción respecto de la *trascendencia* –la realidad natural y humana distinta del propio yo– y más aún de la *sobretrascendencia* –Dios creador–. La subjetividad pura –el *cogito* cartesiano– se convierte así en medida de la realidad humana y no humana; cerrándose, por ese camino, a la preeminencia y la regulación procedente de lo divino. La autonomía del sujeto, entendida según los parámetros mencionados, será el patrón de “madurez” humana en el plano ético y de “progreso” científico, en el intelectual.

La legítima salvaguarda y promoción de la libertad humana, tan defendida y argumentada con rigor en los análisis del Aquinate, se distorsiona en este nuevo horizonte intelectual que desarraiga a la libertad de su tierra natal: la naturaleza humana *creada* y teleológicamente orientada. Es la versión reducida, por tanto deformada de la libertad humana; una libertad “sin Dios y sin ley”. En último término, una libertad sin verdad, que es puesta al servicio de la autoconfirmación del sujeto y realizada como instrumento de señorío sobre la realidad en su conjunto.

¿Resulta extraño entonces que en esta atmósfera cargada de pretensiones de una libertad sin límites y de sentimientos de autosuficiencia, la humildad aparezca como una exigencia absolutamente disonante y prácticamente inconcebible?

En efecto, estas observaciones generales en torno al clima filosófico que desfavorece la presencia de la humildad en nuestra cultura, permiten comprender con mayor claridad qué le sucede por dentro a quien carece de esta virtud. Le resulta intolerable concebir, enseña Tomás de Aquino, que alguien pueda prevalecer sobre él, en el orden que sea. Por eso rechaza a Dios, porque no admite su superioridad absoluta, por ende se niega a someterse a él (cf. De Aquino, 1954-1960, II-II, 162.5 y 6) y con mayor razón a los demás.

Santo Tomás subraya además, que la soberbia incapacita de plano tanto para el conocimiento especulativo de la verdad como el afectivo⁸, debido a la convicción errónea –y al deseo– de autosuficiencia característicos de este vicio. La soberbia genera la falsa ilusión de que no necesitamos de los demás, ni de Dios, pero abordando el tema desde su aspecto positivo, consideremos ahora los efectos bienhechores que ejerce la humildad en el alma.

En primer lugar, nos sitúa junto a la Verdad: “tanto más cerca estamos de Dios cuánto más nos hundimos en la humildad” (De Aquino, 1954-1960, II-II, q.161.2. ad.2). La humildad, en la medida en que abre la mente y el corazón a la experiencia de la propia pequeñez, facilita tomar conciencia del límite de todo lo humano, en contraste con la inmensa grandeza y el poder de Dios.

La soberbia, por el contrario, conduce a formarse una imagen falsa de sí mismo, distorsionando la percepción de la realidad como tal, que desde esta óptica ha de subestimarse y menospreciarse por necesidad. Se vislumbran entonces las serias consecuencias que se desprenden de estas afirmaciones. Existe en efecto, la posibilidad de construir la propia vida sobre la mentira, es decir, sobre una imagen deformada del ser propio y ajeno.

De modo que la humildad está llamada a *conferir nitidez a la mirada*, haciendo pasar progresivamente al ser humano de la apariencia, o del no-ser, a la verdad y al ser. Ahora bien, en la medida en que la humildad influye de manera decisiva en la sana percepción que el hombre posee de sí mismo y de los demás, por consiguiente de ella depende también el que puedan establecerse relaciones humanas auténticas, consigo mismo y con la realidad en su conjunto.

Ser humilde significa esencialmente *estar en la verdad*. Es fácil darse cuenta por qué esta virtud se asocia íntimamente a la sabia visión de la existencia. Se entiende también por qué es posible afirmar que la humildad tiene *resonancias cósmicas*. La actitud humilde afecta no solo al ser humano, afecta, en realidad, a todo el universo. En efecto, la humildad no solo libera

⁸ Aquí tenemos un ejemplo claro del conocimiento por connaturalidad al que hemos hecho alguna referencia, así como de la necesidad de la virtud para que, “ordenando el amor”, connaturalice el afecto con los verdaderos bienes. En este caso, la verdad.

de la esclavitud de la apariencia y devuelve al hombre a la verdad de su ser, sino que lo habilita a *situarse* con actitud reverente frente al universo entero, asumiendo con sensatez que la vulnerabilidad, la dependencia, la sujeción son leyes permanentes del ser finito y creado.

De ahí que, bajo esta luz nueva con que la humildad esclarece la mirada, jamás se verán la naturaleza física y mucho menos las personas, como simples instrumentos que pueden ser tratados de cualquier manera con miras a satisfacer las pretensiones del poderío subjetivo y de una codicia que no conoce límites.

Lo expuesto hasta aquí no hace más que revelar la necesidad urgente que tenemos de considerar, con seriedad, la inclusión del cultivo de las virtudes en todo proceso educativo, de manera particular, las dos analizadas. El profundo valor catártico de la templanza y la humildad, las constituyen en una fuente secreta de sabiduría. Un manantial inagotable de verdad y bien, de sensatez, equilibrio moral y espiritual.

Aprender a reorientar los deseos, he aquí una de las claves del arte de vivir, que en el fondo se resume en aprender a *amar* de verdad para así *ver* la verdad. El verdadero amor es un amor que dignifica, libera y embellece y nos predispone para la *visión* y aprender a *ver*, es aprender a *vivir*.

G. K. Chesterton y el gozo agradecido de un hombre que ve

Miguel Ángel Romero*

Liliana B. Irizar

*¿No ven ustedes que todo está como volviéndose a otra parte y
escondiendo la cara? ¿Si pudiéramos salirle al paso al mundo y
verlo por enfrente...!*

G. K. Chesterton

Gilbert Keith Chesterton, escritor inglés de inicios del siglo XX, fue un hombre que logró tener una visión sapiencial de la vida y vivió en conformidad con dicha visión. Este hombre, que *supo ver*, pudo captar en un tiempo de desasosiego existencial, nuevos matices y colores de la realidad que le ayudaron a encontrar a Dios y vivir de acuerdo con esa mirada nueva. Chesterton constituye un modelo luminoso de alguien que, a su modo, vivió las principales premisas de una visión sapiencial según Lawrence Dewan. Su trayectoria intelectual y existencial representa un claro ejemplo de la posibilidad de vivir así. Además, compartir su mirada encendida de gozo agradecido nos impulsa a conquistar una visión menos pragmática y, por lo mismo, más contemplativa de la realidad, más plenamente humana.

* Miguel Ángel Romero es filósofo de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Actualmente se desempeña como auxiliar de investigación del grupo *Lumen*. Correo electrónico: miguel.romero@usa.edu.co

Con el objetivo de poner de relieve lo dicho, se desarrollará la siguiente línea argumental: en primer lugar, se mostrarán las reflexiones iniciales de Chesterton en torno a lo real, las que, colmadas de asombro y gratitud, le ayudaron a acceder a lo que Dewan denominó sobretrascendencia. Seguidamente, en el contexto de una teoría del arte de vivir, se analizará la actitud existencial de humildad y su influjo en la mirada sapiencial, tal como fue vivenciada por Chesterton. Por último, se retornará a esta mirada, especificada ahora por una nueva perspectiva, esto es, la sapiencial.

El asombro, la gratitud y la sobretrascendencia

Un elemento central de la ética de Dewan es el deseo de sobretrascendencia: deseo de lo que está no solo fuera de sí mismo (trascendencia) sino por encima o más allá de todas las realidades que se pueden ver y tocar, un deseo de algo más definitivo e impercedero. Este deseo se despertó en Chesterton en medio de una crisis que atravesó en su juventud.

Gilbert, tras una infancia feliz, experimentó un periodo de escepticismo y duda. Se vio envuelto en la corriente artística del impresionismo que, según él, resumía todo el espíritu de su tiempo, esto es, una especie de subjetivismo solipsista donde la realidad resultaba desfigurada por el mismo artista; llegó a llamarla *filosofía de la ilusión* (cf. Chesterton, 2010a, p. 101). Inmerso en un estado de postración por el solipsismo y el agnosticismo¹ de su época, se encontró a sí mismo sumergido en cierto “estado anímico de irrealidad y aislamiento estéril” (Chesterton, 2010a, p. 101), en un “ciego suicido espiritual”, “sumido en las profundidades del pesimismo contemporáneo” (Chesterton, 2010a, p. 103). Tal como él mismo lo describe, hubo un momento en que creyó proyectar todo el universo desde sí mismo; una sensación, dirá, que “está tan cerca de la idea de ser Dios que evidentemente está aún más cerca de estar loco” (Chesterton, 2010a, p. 102). Así, desde este estado de desasosiego intelectual escribirá que:

¹ De acuerdo con la RAE, entendemos aquí por solipsismo una “forma radical de subjetivismo según la cual solo existe o solo puede ser conocido el propio yo” (Véase: <http://dle.rae.es/?id=YIbwSaW>). Por agnosticismo, “la actitud filosófica que declara inaccesible al entendimiento humano todo conocimiento de lo divino y de lo que trasciende la experiencia” (Véase: <http://dle.rae.es/?id=YIbwSaW>).

(...) mientras los tediosos ateos venían a explicarme que no existía nada más que la materia, les escuchaba con un tranquilo escalofrío de indiferencia porque sospechaba que no existía nada salvo la mente. Siempre he pensado que había algo inconsistente y de ínfima categoría en los materialistas y el materialismo. El ateo me decía con mucha solemnidad que no creía que existiera ningún dios y había momentos en los que yo ni siquiera creía que hubiera ningún ateo. (Chesterton, 2010a, p. 102)

Por esa época practicó también el espiritismo; con su hermano Cecil incursionó en la tabla güija (Chesterton, 2010a, pp. 89-92). Su descenso espiritual llegó hasta el extremo: afirma que descubrió a satanás, que pudo reconocerlo (cf. Chesterton, 2010a, p. 103). Chesterton (2010a) comenta de esta etapa que “mi periodo de locura coincidió con una época en la que iba a la deriva, no hacía nada y era incapaz de concentrarme en un trabajo regular. Andaba disperso en un montón de cosas (...)” (p. 89).

Finalmente, movido por un sentimiento de inconformismo, decide “desalojar aquel ícubo y librar[se] de aquella pesadilla” (Chesterton, 2010a, p. 103). Comienza por sus propios medios a idear una teoría mística rudimentaria y provisional con la esperanza de llegar a ver las cosas de un modo nuevo; salir, así, de la oscuridad y renacer a la luz.

Los primeros pasos que da el escritor en este sentido se encaminan hacia una apertura a lo real, esto es, un estar abierto al ser y a la trascendencia. El joven Gilbert, superada la crisis, se percató de que “cualquier cosa era magnífica comparada con la nada y aunque la luz del día fuera un sueño, era una ensoñación, no una pesadilla” (Chesterton, 2010a, p. 104). Es la sorpresa ante la realidad misma, que aparece ahora como llena de significado y contenido. Comienza a percibir las cosas tal como son, exuberantes y misteriosas. Al mismo tiempo, se da cuenta de que realmente está vivo. Escribe:

El simple hecho de que uno pudiera agitar los brazos y las piernas –o esos dudosos objetos externos situados en el paisaje que llamamos nuestros brazos y piernas– demostraba que no era la parálisis

sis de una pesadilla o que, si lo era, era una pesadilla agradable. (Chesterton, 2010a, p. 104)

Estrenando este nuevo itinerario intelectual y vital, Chesterton emprende la senda del genuino preguntarse por la realidad: la admiración, que es el inicio de la filosofía del ser (cf. Irizar, 2008, p. 142). Con el candor de un niño, se asombra de que las cosas sean, de que haya seres. Ver las cosas bajo la apacible luz del asombro es una actitud que perduró en él. Se trata de una actitud genuinamente humana, que en la infancia eclosiona como un capullo en flor, pero que con el paso del tiempo se va apagando. Infortunadamente, a medida que las personas crecen, van percibiendo las cosas, no como un don, sino como obvias, merecidas, debidas. En cambio, para los niños la realidad es sorprendente. Incluso, advierte Chesterton (2015), “las escuelas y los sabios más profundos no han alcanzado nunca la gravedad que habita en los ojos de un niño de tres meses” (p. 223).

El filósofo inglés comenta que a un niño de tres años le sorprende que se abrió la puerta, con eso basta para despertar su interés; a un niño de siete años le maravilla el relato donde se abrió una puerta y apareció un dragón, pero al adulto ya no le sorprende nada... Con el paso de los años, se diluye el asombro; ese asombro primigenio que es necesario recuperar a fin de poder contemplar las cosas en su magnificencia, tal como son (cf. Chesterton, 2014, p. 68). De hecho, para Chesterton el asombro debería ser “puro sentido común trascendente” (2015, p. 223). En su reflexión, esta conciencia se reafirma tras la constatación de que todo puede y pudo, no ser, es decir, la posibilidad incontestable de la nada.

Hasta que no nos demos cuenta de que las cosas pueden no ser, no podremos darnos cuenta de lo que las cosas son. Hasta que no veamos el fondo de oscuridad no podremos admirar la luz como cosa única y creada. En cuanto vemos la oscuridad, toda la luz se ilumina, repentina, cegadora y divina. Hasta que no imaginamos la no entidad, subestimamos la victoria de Dios y no podemos darnos cuenta de las victorias de Su guerra antigua. Que nada sepamos hasta que no conocemos la nada es uno de los millones de bromas de la verdad. (Chesterton, 2007, p. 59)

Al mismo tiempo, la experiencia de la finitud y contingencia de las cosas le hará elevar la mirada hacia su verdadero hacedor, el *ipsum esse subsistens* (cf. Irizar, 2009, p. 183). Indica Chesterton el peligro de quedarse simplemente en las cosas, de no *ver* más allá de ellas mismas, o de no *verlas* como lo que en realidad son, señales luminosas que apuntan hacia una meta infinita de plenitud y saciedad:

Si [las cosas] parecen tener una relativa irrealidad, por así decirlo, es porque son potenciales y no actuales: están sin llenar, como paquetes de semillas o cajas de cohetes: tienen en sí la posibilidad de ser más reales de lo que son. Y existe un mundo superior –que el Escolástico llama fruición o cumplimiento– en el que toda esa relativa relatividad pasa a ser actualidad, en el que los árboles estallan en flor o los cohetes en llamaradas. (Chesterton, 2013, p. 178)

Y el asombro ante la magnificencia, aunque también la dependencia y finitud de la realidad, lo invitarán a la gratitud. Agradecimiento porque las cosas son, están ahí para él, a su servicio. Como él mismo escribe, “la alabanza y el agradecimiento se elevarán hasta las cumbres más altas desde la desnudez y desde la nada” (Chesterton, 2012, p. 155). El asombro, la alabanza y la gratitud, poco a poco, irán orientando su espíritu hacia la trascendencia: “estaba agradecido –afirma– aunque no sabía a quién” (Chesterton, 2014, p. 129). Comienza a darse cuenta de que alguien lo colma de múltiples regalos; obsequios que él no ha obtenido, ni mucho menos merecido. La realidad se le revela, así, como fruto del amor de una persona que ordena todo para su bien:

La prueba de la felicidad es la gratitud y los niños están agradecidos cuando Santa Claus les deja regalos o dulces en los calcetines. ¿Cómo no iba a estarlo yo si dejaba en mis calcetines un par de piernas milagrosas? Agradecemos que nos regalen cigarros y zapatillas de andar por casa el día de nuestro cumpleaños. ¿Es que no puedo agradecer a nadie el regalo de haber nacido? (Chesterton, 2014, p. 70)

Chesterton logra incursionar así en lo que Dewan llama una introducción a Dios: partiendo del conocimiento de los seres naturales ha podido *ver* más allá y captar su Origen, resplandeciente en todas las cosas. Llegado a este punto Gilbert se da cuenta de que debe dar el siguiente paso para contemplar cada vez mejor a Dios porque “no basta con encontrar a los dioses, cuya presencia es evidente; debemos encontrar a Dios, el jefe supremo de todos los dioses” (Chesterton, 2014, p. 366). Y encontrándolo, de algún modo, *re*encontramos las cosas mismas puesto que se comprenden mejor las cosas cuanto mejor se entiende su origen (cf. Chesterton, 2012, p. 90). Para lograrlo, no se tratará tanto de ascender mediante sus reflexiones teórico-existenciales, como de descender. La visión clarividente y más penetrante dependerá, más que de una elevación, de un descenso, el magnánimo descenso de la humildad.

La humildad y el arte de vivir

A partir de esta primera actitud de asombro y agradecimiento, Chesterton desarrolla todo un programa de vida que coincide con lo que Dewan denominó *arte de vivir*. Se trata de la ascesis virtuosa o crecimiento ético y espiritual que permite purificar y reorientar la mirada revistiéndola de la visión sapiencial. Es la mirada contemplativa, capaz de ver la bondad intrínseca de las cosas y reconocer en ella la huella de Dios.

Entre las muchas virtudes que Gilbert desarrolló durante su vida, destaca la humildad, la cual es condición insoslayable de la visión sapiencial. Chesterton, en efecto, comienza a vivir sabiamente cuando adquiere conciencia de que *tiene una deuda*. Es decir, cuando se percata de que todo lo que es y todo lo que tiene lo ha recibido gratis, por amor, comprende rápidamente que debe devolverlo de la misma manera. Deuda impagable, anota, pero dichosa, si se llega a entender que nunca podrá saldársela por completo. Sentirse deudor perpetuo convierte la propia vida en una donación alegre y generosa. Por eso dirá Chesterton (2012) que “siempre estará el hombre desprendiéndose de cosas y echándolas en un abismo sin fondo de insondable acción de gracias” (p. 94).

Entonces, el desprendimiento de obstáculos que impiden tener la mirada fija y constante en la meta, lo comprende Chesterton no tanto como una

renuncia, como un “no” a la vida, sino como un “sí” valeroso al verdadero Bien. Así, comentando la ascesis de san Francisco, escribirá: “había que estar delgado para conseguir pasar sin dificultad por entre los barrotes y salir de la jaula; había que viajar ligero para avanzar más y más deprisa” (Chesterton, 2012, p. 117).

Por la vía del desprendimiento, Chesterton hubo de combatir contra una tentación muy propia de los intelectuales: la de la autosuficiencia y la autosatisfacción en las propias capacidades y logros. Con lucidez supo *ver* en la soberbia una amenaza a la propia felicidad y a toda verdadera contribución al bien común. De hecho, esto último resulta inseparable de uno de los principales efectos de esta soberbia intelectual, a saber, lo que bien puede denominarse contracción espiritual. La pretensión de que todo encaje perfectamente dentro del propio sistema de pensamiento; la voluntad de tener respuestas claras y distintas para todo y de que todas las cosas empaten con rigurosidad lógica dentro de ese universo conceptual.

De ahí que, para conseguirlo, se intente cuantificar toda la realidad para que resulte verificable y medible con exactitud matemática. Estas aspiraciones, lejos de acercarnos la realidad y mostrarla en su magnificencia y esplendor, la empequeñecen, la reducen a unas minucias. Un mundo, así, limitado, uniforme, pobre, sin libertad, sin complejidad ni riqueza, sin sorpresas ni asombros... tiene como colofón ineludible, el estrechamiento del espíritu que se priva, por esta vía, de lo mejor que puede ofrecernos la realidad: del mundo de la vida que está envuelta de cierto misterio y riqueza que escapan al cálculo humano. De ahí, la aguda crítica que Chesterton (2014) dirige a esa tentación intelectual cuando escribe que:

Puede que su cosmos esté completo hasta el último remache y engranaje, pero sigue siendo más pequeño que nuestro mundo. De algún modo, sus explicaciones, igual que los lúcidos argumentos del loco, parecen ajenas a las energías exteriores y a la total indiferencia de la Tierra: olvidan las realidades terrestres, los pueblos combativos, las madres orgullosas, el primer amor o el miedo a hacerse a la mar. (p. 27)

También hace frente a los soberbios intelectuales que piensan que sumidos en su subjetivismo no pueden disfrutar de una puesta de sol o al compañero que tienen al lado. Los describe con una imagen llena de humor:

Es posible dar con un escéptico que cree que todo empieza en él. No es que dude de la existencia de los ángeles o los demonios, sino de la de los hombres y las vacas. Sus propios amigos son una mitología inventada por él, que fue quien creó también a su padre y a su madre. (Chesterton, 2014, p. 32)

El filósofo inglés compara estos estados del alma del intelectual con algo muy asimilable a la locura. Observa que muchas veces no se puede discutir filosóficamente con estas posturas porque, en general, dentro de su propio sistema suele haber *respuesta* para todo. Como cuando se trata de convencer a un loco de que nadie está tramando nada contra él o que él no es dios, responderá que ahí está la cosa, que nadie nunca le diría que alguien está tramando algo contra él o que precisamente así han tratado a los dioses, diciéndoles que son simples hombres. Es que el loco, a semejanza del soberbio, “lo ha perdido todo menos la razón” (Chesterton, 2014, p. 22).

Ante esta visión reductiva y sesgada de lo real, Chesterton, uniendo sus convicciones acerca del despliegue del asombro y del agradecimiento, la deuda impagable y la aceptación de la realidad, plantea una doctrina del arte de vivir, caracterizada por una captación humilde del ser.

En contraposición a la pedantería intelectual que pretende alcanzar la comprensión exhaustiva de todo, Chesterton practica la humildad intelectual: se abre al misterio y deja entrar en su intelecto y en su corazón incluso las cosas que no entiende completamente por sí mismo. Así, advierte que “tenía la impresión de que la existencia era un legado tan excéntrico que no tenía derecho a quejarme de no entender las limitaciones de la visión cuando no entendía la visión que limitaban” (Chesterton, 2014, p. 73). Para él esto es un salto del olvido de sí, un salto que trae vigor y aventura a la vida: “descubrimos que saltar es un ejercicio atlético muy beneficioso para la salud y que ese peligro es la raíz de la tensión dramática y la aventura” (Chesterton, 2014, p. 206).

Así, la humildad va permitiendo a Chesterton aprehender nuevas realidades que antes no se le mostraban con tanta claridad. Es la condición propia de la humildad que, como anota Dewan, consiste en conferir nitidez a la mirada al remover los obstáculos –particularmente emocionales e intelectuales– que ofuscan o ennegrecen la visión. La mirada humilde *ve* lo real con reverencia y respeto; en las cosas más pequeñas es capaz de captar los vestigios de una realidad superior, por eso, puede “empezar a estudiar la realidad del mundo en la realidad del gusano (...) el estudio del hecho más humilde [lo conduce] al estudio de la verdad más alta” (Chesterton, 2013, p. 93).

Se le revela de esa forma, la fragilidad, la pequeñez, de todas las cosas y esto lo invita a apreciar el “valor inestimable y delicado de la vida” (Chesterton, 2014, p. 82); asimismo, percibe la dependencia de los seres que son finitos y creados: “intuía en lo más hondo de mi ser que el mundo no se explica a sí mismo (...) se trata de un milagro y tiene una explicación sobrenatural”. (Chesterton, 2014, p. 84)

La visión sapiencial

Si por visión sapiencial entendemos aquella visión profunda, penetrante, de lo real que, cala en el verdadero significado de las cosas, pues sabe leerlas a la luz del fin supremo que las sostiene, las atrae y orienta hacia sí mismo; si es así como concebimos la *mirada sabia*, Chesterton, sin duda, gozó de esta visión tras, como hemos visto, un perseverante camino ascético de búsqueda incansable que lo convertirá, poco a poco, en un enamorado del ser y la bondad de las cosas. Itinerario fatigoso que lo conducirá al gozoso hallazgo de “el secreto original de su diseño” (Chesterton, 2014, p. 103).

De hecho, su visión sapiencial ayuda a vivir su aprendizaje, que es el aprendizaje de la sabiduría (cf. Irizar, 2015, p. 319). Se trata, pues, de una visión que le conducirá a captar las distintas realidades de manera nueva, integral y purificada. Esta visión le otorgará claridad sobre las cosas, en oposición a una mirada ciega que ofusca la realidad y la desfigura al banalizarla u opacarla con el velo de negros pesimismo o de la indiferencia intelectual:

Permaneceremos en la defensa, no solo de las increíbles virtudes y de la sensatez de la vida humana, sino de algo más increíble aún, de este inmenso e imposible *universo que nos mira a la cara*. Lucharemos por sus prodigios visibles como si fueran invisibles. Observaremos la imposible hierba, los imposibles cielos, con un raro coraje. Seremos de los que han visto y, sin embargo, han creído. (Chesterton, 2007, p. 250, cursivas nuestras)

No en vano Chesterton asimila al hombre que *sabe ver* con el loco o el poeta. Los tres comparten una visión del mundo que supera los límites de lo habitual, de lo ya sabido, de lo establecido por la rutina, por lo útil o por lo simplemente placentero. Es una nueva captación de la realidad que nos patentiza su verdadera esencia, su genuino valor, sobreponiéndose a los clichés y paradigmas dominantes.

Y esta visión sabia estallará en el alma de Chesterton en la forma de dos de sus frutos más maduros: la esperanza y la alegría. La esperanza que brota de reconocerse él mismo como criatura, como alguien cobijado por la promesa de la bienaventuranza eterna: todo tiene significado para su Padre aunque él ahora mismo no lo comprenda. Se trata de un antídoto contra la desesperanza de alguien que piense que “no existe siquiera una vaga idea de los fines o las presencias, donde el bosque multicolor es realmente una bolsa de trapos” (Chesterton, 2010a, p. 386).

Y coronándolo todo, la alegría; escribirá: “el secreto de la vida radica en la risa y la humildad” (Chesterton, 2007, p. 110). La alegría llega a su corazón tras la conciencia cada vez más viva acerca del origen de las cosas: salidas de la mano de Dios y ofrecidas al hombre. Esto es motivo de una respuesta colmada de “agradecimiento que proporciona a los hombres los momentos de alegría más pura que pueden imaginarse” (Chesterton, 2012, p. 93). La visión sapiencial, que ha constatado la dependencia, la finitud, la grandeza de la existencia, la alegría del ser, sabe leer en las cosas lo que ellas mismas realizan sin saberlo: su inalterable y silencioso homenaje de alabanza y acción de gracias al creador. Chesterton (2007), en efecto, se percató de que “existe cierta alegría eterna en la naturaleza de las cosas”

(p. 94) y de que “la alegría es la rugiente labor por la cual viven todas las cosas” (Chesterton, 2014, p. 209).

Mediante este camino intelectual y espiritual ascendente, paulatinamente, se abre a un mundo nuevo, superior. Empieza a experimentar, así, una especie de participación en la misma visión divina que lo lleva a vivir en presencia constante de la divinidad. Sus poesías reflejan mucho de esta nueva visión, por ejemplo en *Gracias* escribe que “el vendaval que siento en la nariz, es como si tu propia nariz estuviera cerca” (citado en Pearce, 2011, p. 51); en otra de sus poesías dirigidas a Cristo confiesa que “hoy, no puedo mirar una oveja o un gorrión, un lirio o un maizal, un cuervo o una puesta de sol, un viñedo o una montaña, sin pensar en él; si esto no es ser divino ¿qué es?” (citado en Pearce, 2011, p. 51).

Por último, Chesterton, como es natural, fue consciente de que incluso gozando de esta visión superior, no compartía totalmente la visión divina, que para eso necesitaba identificarse plenamente con Dios y que esto no lo podría alcanzar si no dejaba también tantas cosas buenas como esta vida a fin de abrirse a una vida más plena. Una vez descubierto el valor incomparable de la visión beatífica, tuvo añoranza de ella y desde entonces hizo lo imposible por alcanzarla:

(...) mi alma cantó de alegría, como un pájaro en primavera. Dicho conocimiento descubrió e iluminó habitaciones olvidadas en el oscuro hogar de mi infancia. Supe entonces por qué la hierba me había parecido tan extraña como la barba verde de un gigante y por qué echaba de menos mi casa aun estando en ella. (Chesterton, 2014, p. 105)

Conclusión.
**El hombre completamente feliz, pleno,
es un hombre que *ve*¹**

A pesar de los caminos innumerables y contrarios por los cuales el hombre ha querido transitar en busca de la ansiada felicidad, en síntesis solo existen dos posibilidades fundamentales de responder a este interrogante último.

La primera respuesta está más cerca de nosotros, es la solución del materialismo nihilista y relativista: la realidad, la vida en su conjunto carecen de un significado propio, fuera del que cada individuo, desde su subjetividad, le quiera asignar. Así, el sentido, reviste modalidades tan variadas como pueden serlo los gustos y preferencias personales.

La segunda respuesta se oculta más, es menos ruidosa por así decirlo. Es la solución que ofrece la *filosofía del ser*, la metafísica clásica que hemos presentado en sus planteamientos fundamentales, tal como los retomó y revitalizó con paciente maestría Lawrence Dewan.

Sin embargo, el estar en este momento recogiendo las ruinas de una filosofía materialista pregonera del sinsentido y que, por lógica coherencia interna, no puede más que abocar a la desesperación; el encontrarnos tocando los límites de nuestra capacidad de resistencia psíquica ante tanto descalabro existencial, ¿no será una llamada a abandonar lo ya visto y probado y que no puede dar de sí más de lo que ha dado: desencanto y autodestrucción? ¿No será esta una invitación a que intentemos retomar el camino del ser, a reandar las huellas del sentido indeleblemente trazadas en nuestra naturaleza espiritual?

¹ Cf. Pieper (2003, p. 284).

Necesitamos valentía para buscar y hallar la verdad de nuestro ser y de su significado último, una verdad que está escondida y más allá de lo que está al alcance de los sentidos, de las imágenes, de la simple apariencia. Contamos para eso con un clima especialmente propicio porque, tal como asevera Lawrence Dewan (2008a), “aunque el desencanto está muy difundido, existen quienes continúan trabajando en sus proyectos particulares con un entusiasmo sorprendente. Pero hay también muchos que están buscando explicaciones totales, nuevas perspectivas totales” (p. 92).

De ahí la extraordinaria actualidad que reviste el afirmar la primacía de la contemplación, del modo que lo hace el profesor Dewan. Y es que la búsqueda de respuestas no meramente parciales ni provisionales, sino totalizantes y definitivas responde a una aspiración profundamente enraizada en el corazón del ser humano. La contemplación, enfatiza en este sentido Dewan (2008a)

(...) de la cual Aristóteles afirma que es un deseo natural universal (“Todo ser humano, por naturaleza, desea saber”), es algo que tiene su fundamento en la misma naturaleza del ser, del conocimiento y de la acción. De ahí que, afirmar su primacía no resulte arbitrario. (p. 94)

La necesidad de devolver a la contemplación el lugar primordial que le corresponde en el cuadro general de la vida humana, es hoy una tarea especialmente urgente; una labor que traspasa la esfera individual y adquiere resonancias políticas. Recordar a las personas que están llamadas a la contemplación, enseñándoles los caminos para acceder a ella, es un asunto de interés público, una cuestión que afecta de lleno al bien común.

Solo la mirada sapiencial, profunda sobre lo real puede ponernos a salvo de la desesperación y de su necesaria contrapartida, la violencia. Y es que la mirada contemplativa redime de la tiranía del utilitarismo y la codicia bajo cualquiera de sus aspectos. Porque si bien las cosas y todo lo que alcanza a los sentidos, así como el placer, gozan de un derecho propio en esta comprensión de la felicidad humana, no obstante, a la luz de la sabiduría se aprenden a valorar las cosas y cuánto más las personas, no meramente por la utilidad o la satisfacción que puedan reportar, sino primordialmente por

su valor intrínseco. Así, sólo la mirada contemplativa, escribe bellamente Dewan (2008a), puede concedernos el gozo de descubrir que “la realidad es un espectáculo, que los seres son espectaculares, esto es, dignos de ver y que la meta de la vida humana es ‘llegar a conquistar una mirada buena sobre las cosas’” (p. 94).

Y esto ya nos sitúa en *el sendero del sentido* ya que nos pone en contacto directo con lo perenne, de donde brota toda significación última. La sabiduría es por eso, un preámbulo de la Verdad, del Bien y de la Belleza que no conoce ocaso; un preludio de la felicidad perfecta. “Una introducción a Dios” (Dewan, 2008a, p. 84).

Referencias

- Abbà, G. (1992). *Felicidad, vida buena y virtud*. Trad. J. J. García Norro, Barcelona: Eiusa.
- Ahlquist, D. (2006). *G. K. Chesterton, el apóstol del sentido común*. Trad. Rosario Domingo Chaves. Madrid: Voz de Papel.
- Aquinatis, S. T. (1950). *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*. Cura et studio Fr. Ceslai Pera, O. P., cum introductione historica sac. Petri Caramello et synthesi doctrinali prof. Caroli Mazzantini. Taurini: Marietti.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Trad. M. García Valdés. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1990). *Metafísica*. Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1993). *Ética nicomáquea*. Trad. J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- BBC. (7 de abril 2008). Disponible en: <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/misc/newsid-7331000/7331141.stm>
- Berlin, I. (2001). *Dos conceptos de libertad*. Trad. A. Rivero. Madrid: Alianza.
- Bofill, J. (1950). *La escala de los seres*. Barcelona: Publicaciones Cristiandad.
- Boyd, I. (2010a). Chesterton & Ortodoxia, leyendas y realidades. *The Chesterton Review*, 172.
- Brock, S. L. (2008). Lawrence Dewan, O. P., Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. *Acta Philosophica*, 17(1), 189-192.
- Cardona, C. (1987). *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: Euisa

- Chesterton, G. K. (2007). *Herejes*. Trad. Juanjo Estrella. Barcelona: El Cobre Ediciones.
- Chesterton, G. K. (2010). *¿Estamos de acuerdo?* Trad. Victoria León Varela. Sevilla: Renacimiento.
- Chesterton, G. K. (2010a). *Autobiografía*. Trad. Olivia de Miguel. Barcelona: Acantilado.
- Chesterton, G. K. (2012). *San Francisco de Asís*. Trad. Carmen González del Yerro. Madrid: Encuentro.
- Chesterton, G. K. (2013). *Santo Tomás de Aquino*. Trad. Juan Carlos de Pablos. Granada: Chestertonblog.
- Chesterton, G. K. (2014). *Ortodoxia*. Trad. Miguel Temprano García. Barcelona: Acantilado.
- Chesterton, G. K. (2015). *Alarmas y disgresiones. El acusado*. Trad. Carlos Rafael Domínguez. Buenos Aires: Vórtice.
- De Aquino, T. (1949). *De sensu et sensato*. Cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O. P. in studio generali FF. Praedicatorum Taurinensi S. Theologicae Ac Philosophicae Professoris. Taurini: Marietti.
- De Aquino, T. (1953). *Suma contra los gentiles* (vol. 2). Texto latino de la edición crítica leonina. Trad. y anotaciones por una comisión de los PP. Dominicos presidida por J. M. Pla Castellanos O. P. Madrid: BAC.
- De Aquino, T. (1954-1960). *Suma teológica* (vol. 16). Texto latino de la edición crítica leonina. Trad. y anotaciones por una comisión de los PP. Dominicos presidida por F. Barbado Viejo O. P. Madrid: BAC.
- De Aquino, T. (2000-2007a). *Scriptum super sentiis. Corpus Thomisticum*. Disponible en: <http://www.corpusthomisticum.org/>
- De Aquino, T. (2000-2007c). *Queastiones de anima. Corpus Thomisticum*. Disponible en: <http://www.corpusthomisticum.org/>
- De Aquino, T. (2001a). *Comentario de la Ética a Nicómaco*. Trad. A. M. Mallea. Pamplona: Eunsa.

- De Aquino, T. (2001b). *Cuestión disputada sobre el bien*. En: *Opúsculos y obras selectas* (vol. 1). Trad. y anotaciones por una comisión de los PP. Dominicos presidida por A. Osuna Fernández-Largo O. P. Madrid: BAC.
- De Aquino, T. (2001c). *Cuestión disputada sobre la verdad*. En: *Opúsculos y obras selectas* (vol. 1). Trad. y anotaciones por una comisión de los PP. Dominicos presidida por A. Osuna Fernández-Largo O. P. Madrid: BAC.
- De Aquino, T. (2001d). *El ente y la esencia*. *Opúsculos y obras selectas* (vol. 1). Trad. y anotaciones por una comisión de los PP. Dominicos presidida por A. Osuna Fernández-Largo O. P. Madrid: BAC.
- De Aquino, T. (2000-2007c). *Queastiones de anima*. En *Corpus Thomisticum*. <http://www.corpusthomisticum.org/>
- De Aquino, T. (2000-2007a). *Scriptum super sententiis*. En *Corpus Thomisticum*. <http://www.corpusthomisticum.org/>
- De Aquino, T. (1953). *Suma contra los gentiles* (2 vol.). Texto latino de la edición crítica Leonina. (Trad. y anotaciones por una comisión de los PP. Dominicos presidida por J. M. Pla Castellanos O.P.). Madrid: B.A.C.
- De Aquino, T. (1954-60). *Suma teológica* (16 vol.). Texto latino de la edición crítica Leonina. (Trad. y anotaciones por una comisión de los PP. Dominicos presidida por F. Barbado Viejo O.P.). Madrid: B.A.C.
- De Aquino, T. (1989). *Suma teológica*. Madrid: B.A.C.
- Dewan, L., O.P. (2002). Étienne Gilson and the actus essendi. *International Journal of Philosophy* (Taipei), 65-99.
- Dewan, L., O.P. (2003). Thomas Aquinas and Being as Nature. *Acta Philosophica*. 12/1, 123- 135.
- Dewan, L., O.P. (2006). *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*. Washington: The Catholic University of America Press.

- Dewan, L., O.P. (2007). *St. Thomas and Form as Something Divine in Things. The Aquinas Lecture*, no. 71.
- Dewan, L., O.P. (2008a). *Wisdom, Law and Virtue*, Essays in Thomistic Ethics. New York: Fordham University Press.
- Dewan, L., O.P. (2008b) *St. Thomas and the Perennial Need for Metaphysical Renewal*; Lecture given in the Blackfriars Hall, Universidad de Oxford, February, 20th, (inédito).
- Dewan, L., O.P. (2009). *Lecciones de metafísica*. Ed. L. Irizar. Trad. C.R. Domínguez y L. Irizar, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá.
- Diccionario de la lengua española. Real Academia Española. <http://dle.rae.es/?id=160g42Q>
- El País. (17 de abril de 2008). Disponible en: <http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Suicidio/callar/ignorararlo>
- Fazio, M. (2002). *Chesterton, la filosofía del asombro agradecido*. Roma: Acta Philosophica.
- Fazio, M. (2007). *Historia de las ideas contemporáneas*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Gaffiot, F. (1934). *Dictionnaire latin français*. París: Hachette.
- Girard, R. (1977). *Violence and the Sacred*. Trad. P. Gregory. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (1996). *Cuando empiecen a suceder estas cosas...* Madrid: Encuentro.
- Girard, R. (2002). *La voix méconnue du réel*. París: Éditions Grasset & Fasquelle.
- Irizar, L. B. (2008). Lawrence Dewan y el redescubrimiento de la centralidad de la forma en metafísica. *Civilizar*, vol.8, n. 14: 133-144.
- Irizar, L. B. (2009a). El ser y su ser en Tomás de Aquino. *Civilizar*, vol. 9, n. 16, 179-192.

- Irizar, L. (2009b). *Humanismo Cívico. Una invitación a repensar la democracia*. Bogotá: Fundación Konrad Adenauer, Corporación Pensamiento Siglo XXI, Universidad Sergio Arboleda, Editores.
- Irizar, L. (2013). *Humanismo Cívico. Una invitación a repensar la democracia*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda-Ed. San Pablo, Editores.
- Irizar, L. B. (2015). Étienne Gilson, Lawrence Dewan y el actus essendi. En L. Irizar, *La fascinación de ser metafísico* (págs. 305-340). Bogotá: Universidad Sergio Arboleda y Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina).
- Lyotard, J. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. París: Minuit.
- Llano, A. (2005a). *El diablo es conservador*. Pamplona: Eunsa.
- Llano, A. (2005b). *Humanismo Cívico*. Barcelona: Ariel.
- Llano, A. (2007). *Cultura y pasión*. Pamplona: Eunsa.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes*. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Tr. B. Martínez de Murguía. Barcelona: Paidós.
- Maritain, J. (1987). *Théonas*, in Jacques Maritain and Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, vol. 2 . Fribourg, Switzerland: Éditions Universitaires; Paris: Éditions Saint-Paul.
- Pero Sanz-Elorz, J.M. (1964). *El conocimiento por connaturalidad*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Pearce, J. (2011). *G. K. Chesterton. Sabiduría e inocencia*. Trad. Carmen González del Yerro Valdés. Madrid: Encuentro.
- Pieper, J. (1984). *Antología*. Trad. J. López de Castro. Barcelona: Herder.
- Pieper, J. (2003). *El ocio y la vida intelectual*. Trad. A. Pérez Masegosa, M. Salcedo, L. García Ortega, y R. Cercós. Madrid: Rialp.
- Pithod, A. (1991). El alma y su cuerpo. *Studi Tomistici*, 42; pp. 73-80.

- Platón (1993). *Fedro*. Trad. I. E. Lledó. Madrid: Gredos.
- Reale, G. (2012a). *La sabiduría antigua, tratamiento de los males contemporáneos*. Trad. Sergio Falvino. Madrid: Sígueme.
- Roland-Gosselin, M. D. (1938). De la connaissance affective. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 27, 5-26.
- Seco, L. I. (1997). *Chesterton, un escritor para todos los tiempos*. Madrid: Biografías MC.
- Sertillanges, A. D. (1959). *La vida intelectual*. Trad. Fr. M. F. Ross. Barcelona: Estela.
- Stein, E. (1998). *Obras selectas*. Trad. F. J. Sancho Fermín. Burgos: Monte Carmelo.
- Zeligueta, A. (1999). La amistad como comunicación personal y consenso político en Aristóteles. *Cuadernos de Filosofía*, 9(1), 179-267.

