



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TRAS LOS PASOS DE FRAY TOMÁS:

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO DESDE LA SUMA DE TEOLOGÍA.



TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MÓNICA RÍOS SALOMA



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
ASESOR: DRA. NORA MARÍA MATAMOROS FRANCO

MÉXICO D.F.



2009.

COORDINACIÓN DE FILOSOFÍA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Tras los pasos de fray Tomás

Hacia una antropología filosófica en el pensamiento de Tomás de Aquino desde la Suma de Teología



*El acto del creyente no termina en lo enunciable,
sino en la realidad del misterio.*

Me he tomado la libertad de pedir prestado el colibrí a la mística franciscana, pues en el andar humano, cuando se hace presente la necesidad de vinculación adulta con lo sagrado, somos todos hermanos en la experiencia. Fuente:

Agradecimientos

Porque un trabajo de tesis sólo puede ocurrir dentro de la vida compartida, quiero agradecer:

In Memoriam, Sara Gutiérrez de Saloma

Porque la luz de tus ojos guía mis pasos desde siempre y tu sonrisa me acompaña en cada rincón luminoso u oscuro de mis días. Porque éste es un querer de rebeldía y vida que lleva enlazado a tus manos el triunfo compartido, más allá de tu ausencia.

A mi abuelo Raúl Saloma Merchand, ahora In Memoriam.

Me hiciste trampa y te fuiste antes de recibir éste, tu regalo. Sólo por eso llevas dos dedicatorias. Por el orgullo que miro en ti cuando me miro. Por el amor incondicional con que me has llevado de la mano desde mis primeros tropiezos, por los cuentos antes de dormir, las charlas interminables, tu voz que canta siempre en mi corazón, por proteger mi vida desde siempre, porque has llenado como nadie mis días con toda la música, todos los libros, las estrellas y las mejores risas. Y porque la muerte no tuvo la última palabra, ahora vas conmigo, a cada paso, en cada nota y en cada letra.

A mi madre, Guadalupe Saloma Gutiérrez

Porque sin ti no sería quien soy, porque me has dado la vida en todos los sentidos y porque nadie como tú sabe y comparte lo que hay detrás de mis empeños. Por el café de las dos de la mañana que vi aparecer en mi escritorio, por acordarte de recordarme comer, por escucharme durante horas a pesar de no entender del todo, por la paciencia de tolerar el desastre de libros y fotocopias inundando la sala. Por la suerte inmensa de que seas mi madre. Por enseñarme las rutas de la libertad y el arrojo en clave femenina.

A Ana María Saloma Gutiérrez

Por el filoso genio con el que siempre me haces mirar mis caminos. Por ser para mi, refugio seguro y cálido en las tormentas y en los días de sol. Por el valor y la determinación que siempre he mirado en tus pasos y me han hecho saber que otros mundos son posibles.

A mi hermano Martín

Por mostrarme el camino. Por cuidarme, por la complicidad, la amistad, las guerras que hemos dado juntos. Porque como dice Momo: desde que me acuerdo, siempre has existido.

A mi padre Miguel Ríos

Por el regalo de la vida. Pues es en ella donde todo empieza y, por éso mismo, donde todo es posible.

A mis amigos,

por las tardes interminables de café y compañía. Por la alegría y la lealtad. Porque muchas veces el siguiente paso sólo he podido darlo tomada de sus manos. Por los caminos que vamos haciendo juntos:

Blanca Carrillo, Elizabeth Puente, Ada Smoler, Benedetta Albani, hermanas.

Víctor Cisneros Castro, porque yo no me entiendo sin tus ojos. Por creer en mi, a pesar de mi misma. Por ser mi mejor compañía y complemento. Porque sin tu amor y sin tu entrega no habría sabido encontrar la vida, tras la muerte.

Illie López, Héctor Conde, Israel Galicia, Kabir Abud, Angel Lee, Juan Frausto.

Fernando Reyes, In memoriam. Y mi *cuñado* Connover, Hombres extraordinarios. Compañeros, visionarios, soñadores inderrotables.

Brenda, Karla, Brenda Karina, Priscila, Dulce, Reyna, Xóchitl, por la alegría combativa y transformadora, por el trabajo compartido. Por nuestros sueños de justicia y equidad.

A Luis Arturo Cuéllar, Jesús, Jorge, Rubén, por el diálogo entre cuerdas.

A Tony, Lety, Cristy, Fer, Maritza, Carlos, Rosi, Héctor, Gaby, Brenda, Miguel, por su cariño, por adoptarme entre sábados. A Freddy por hospedarme entre Jarochas y elegantes.

Dra. María Isabel Pérez de Tudela, Simón Toribio, Jose Fernández. Mi familia adoptiva al otro lado del mar.

Dra. Sandra Muciño, Dr. Enrique Morencie. Por amar conmigo mis esfuerzos de exilio.

Mis profesores:

In memoriam Dr. Pedro Chávez Calderón
por revelarme mi vocación.

Dra. Nora María Matamoros

Por enseñarme a amar la filosofía, por estar al inicio y fin de este ciclo, por su paciente guía, por las horas de charla, por el interés y cariño dedicados a encontrar el mejor modo de orientar mis inquietudes. Por iniciarme en el largo esfuerzo de aprender a bordar filosofía con amor profundo y dignidad humanista.

Lic. Antonio Ramos, OP

Por la paciencia de esperar a que yo creciera, por la amistad, por acompañarme hasta el final de este proyecto, por la alegría compartida.

Dra. Julieta Lizaola y Dr. Edgar Morales. Por su presencia en este tiempo de transición.

Dr. Ricardo Blanco Beledo,

Por ser para mi, el norte. Amigo y mentor, más allá de lo que puedo expresar. Porque sé que mi abuelo se fue tranquilo, sabiendo que acompaña mis pasos.

Mtro. Marcelo Ramirez

Por la generosidad y paciencia con que quiso compartir documentos, mapas y saberes, por la atención de lectura a textos preliminares, por la amistad y los sabios consejos.

Dr. Rubén Dri, Mtro. Francisco Hernández, O.P. Mtro. Daniel Gonzáles. Lic. Paloma Hernández.

Dra. Graciela Mota, por sus atenciones, por querer responder mis preguntas, por acompañarme a ver mis errores, por querer compartir conmigo su experiencia y conocimientos.

Mtro. Pedro Reyes Linares S.J, por facilitarme el material para la consulta de su trabajo de tesis, vital para la mía.

A los indispensables:

Al personal de la Biblioteca Central, la Biblioteca Samuel Ramos, y la Biblioteca de la Universidad Pontificia, por su ayuda, disposición y amabilidad. Sin su trabajo yo no podría hacer el mío.

A la UNAM, mi UNAM, nuestra UNAM que como dice mi amigo Rafael Mondragón, nos ha hecho herederos de un proyecto de amor y de justicia.

A Bach, Carla Bruni, Los Beatles, Nicola di Bari, Fritz Kreisler y Alejandro Sanz, por las noches hermosas e insomnes en que estuvieron cantando conmigo, mientras yo escribía.

Índice

Agradecimientos

Índice

2. <i>Introducción: La fractura</i>	11
3. <i>Metodología</i>	17
<i>II.1. Primer nivel de sistematización: carácter y dimensión temporal de la investigación</i>	18
<i>II.2. Segundo nivel de sistematización: Configuración de tipologías</i>	19
<i>II.3. Tercer nivel de sistematización: elección de contenidos de las tipologías por unidad</i>	19
<i>II.4. Cuarto nivel de sistematización: el referente externo que permite reducir los contenidos de las tipologías por unidad</i>	21
<i>II.4.1.Reducción de propiedades por referente externo en cada Unidad</i>	22
<i>II. 5. Quinto nivel: sistematización de las tres Unidades como variables relacionadas causalmente</i>	27
<i>III. Comentario final</i>	28

Primera Unidad: Visión creacionista. Una mirada al pensamiento hebreo desde la *Biblia*

1.1 Las dificultades para la formación de la <i>Biblia</i> cristiana.....	32
1.1.2. Introducción a los libros del judaísmo.....	35
1.1.2.1. Los libros: “Antiguo Testamento”, Talmud, Toráh , Mišná.....	40
1.1.2.1.1. La TaNaK	40
1.1.2.1.2 .La Mišná, en su vertiente escrita: el Midraš	42
1.1.2.1.3. El Talmud	43
1.1.2.1.4. Epílogo: La Biblia de Ferrara, un ejemplo de preservación y herencia	45
1.1.3. El Nuevo Testamento.....	47
1.1.4. Recolección.....	52
1.1.5. Conclusiones.....	53
1.2. Jesús: una carpeta fotográfica.....	54
1. 2.1. Primer Fotografía: El Jesús Histórico	54
1.2.1.1 Insumos metodológicos para entender el Jesús Histórico	57
1.2.1.1.1El <i>Antiguo Testamento</i> de la <i>Biblia</i> cristiana como documento fuente para el estudio del Jesús Histórico.....	58
1.2.1.1.1.1 Proyecto de sociedad, cuatro tradiciones.....	61
1.2.1.1.1.1.1 Las cuatro tradiciones en sus documentos fuente.....	63
1.2.1.2 Jesús, un hombre judío de Galilea.....	70
1.2.1.2.1Los relatos: el <i>Nuevo Testamento</i> y otras fuentes.....	71
1.2.1.2.1.1 Contexto socio-gerográfico.....	73
1.2.1.2.1.2 Biografía de Jesús, el judío de Gailea.....	74
1.2.1.2.1.2.1 Jesús curador, sus afinidades con las corrientes espirituales de la época.....	75

1.2.1.2.1.2.2. Jesús, curador carismático.....	78
1.2.1.2.1.2.3 Jesús, figuras atribuidas en clave hebrea.....	80
1.2.2 Segunda fotografía: el Jesús de Pablo o las primicias del Jesús Mesías, en clave hebrea.....	83
1.2.3. Tercer fotografía: el Jesús de Juan; Jesús Verbo Encarnado y cordero sacrificial, en clave griega.....	85
1.2.4. Cuarta fotografía: la solidificación; el Credo niceno-constantinopolitano.....	90
1.2.5. Quinta fotografía: el Jesús de Fray Tomás.....	91
1.3. Conclusiones de la primera Unidad.....	94

Segunda Unidad. Aristóteles; hacia una visión dualista

1. Historia y formación del Corpus aristotelicum.....	98
1.1. Los textos.....	99
1.1.1 los Diálogos.....	99
1.1.2 El Corpus.....	101
1.1.3 Las colecciones de materiales y Memoranda.....	101
1.2 las dificultades y acuerdos para definir las “fuentes legítimas” de la filosofía de Aristóteles.....	102
1.2.1 Dificultades.....	103
1.2.2 Acuerdos.....	107
1.3 Conclusiones.....	108.
2. El movimiento: clave de acceso para la concepción de lo divino en la filosofía de Aristóteles.....	111
2.1 Pero ¿qué es el movimiento en una lectura cosmográfica?	112
2.2. Del Motor inmóvil.....	117
2.3 Conclusiones: contraste entre el Motor Inmóvil y el Dios vivo de Israel.....	119
3. El ser humano a partir de la definición del alma.....	124
3.1 El alma humana: abordaje desde Aristóteles.....	125
3.1.1. Polémica sobre la cuestión del alma en Aristóteles: ¿De <i>Ánima</i> o <i>Eudemo</i> ?.....	126
3.1.2 El <i>De anima</i>	128
3.1.2.1 El ser humano: su definición desde el <i>De anima</i>	129
3.1.2.1.1 Críticas de Aristóteles a las definiciones previas del alma.....	132
3.1.2.1.2 Definición aristotélica del alma.....	134
3.1.2.1.2.1 Las funciones.....	137
3.1.2.1.2.2 Del alma y del intelecto.....	138
3.1.2.1.2.3 En torno a la naturaleza del intelecto.....	138
3.1.2.1.2.3.1 el intelecto en el ámbito práctico.....	141
3.2 Conclusiones: el ser humano en el pensamiento de Aristóteles frente al ser humano en el pensamiento hebreo.....	143

Tercera Unidad: La mirada de fray Tomás. Una experiencia medieval de siglo XIII.

1. Introducción.....	148
2. Fray Tomás. ¿Un medieval?.....	155

2.1 El término.....	156
2.2 El rango cronológico.....	158
2.3. El concepto historiográfico.....	159
2.3.1 Las influencias del siglo XX en las lecturas contemporáneas sobre el Medio Evo.....	160
2.3.1.1 Una lectura desde el comunismo primitivo.....	161
2.3.1.2 Hacia la experiencia de los Annales.....	162
2.3.1.3 El cuestionamiento de la historiografía del siglo XIX.....	163
2.3.1.4 La Edad Media como la civilización del encuentro latino-germánico.....	163
2.3.1.5. Mi lectura desde un esfuerzo filosófico.....	163
2.3.1.5.1. “Mentalidades”: una categoría de análisis histórico como herramienta para la comprensión filosófica.....	169
2.3.1.5.2. La aplicación, desde la tipología propuesta: una hermenéutica de la experiencia medieval cristiana del siglo XIII.....	170
2.3.1.5.2.1.Dimensión externa: dos cristiandades.....	175
2.3.1.5.2.2.Dimensión interna: la contienda Franciscano- dominica.....	179
2.3.1.5.2.3. Fray Tomás: biografía.....	181
2.3.1.5.2.4. El texto: La <i>Suma de Teología</i>	186
2.3.1.5.2.4.1. Marco contextual de la <i>Suma de Teología</i> :el esfuerzo de las síntesis.....	187
2.3.1.5.2.4.1.1 Aristóteles en la <i>Societas Cristiana</i>	188
2.3.1.5.2.4.2 Programa de la <i>Suma de Teología</i>	192
2.3.1.5.2.4.3 La <i>Suma de Teología</i> : ediciones.....	192
3. El ser humano en el pensamiento de Tomás de Aquino desde la <i>Suma de Teología</i>	194
3.1 Preliminares y rutas de acceso.....	194
3. 2 El artículo primero de la cuestión setenta y seis de la <i>Suma de Teología I</i>	196
3.2.1.De la definición en la estructura hilemórfica.....	197
3.2.1.1. El compuesto.....	198
3.2.1.1.1. El alma	199
3.2.1.1.1.1 las facultades del alma humana.....	200
3.2.1.1.1.2. Las facultades: generación, orden.....	204
3.2.1.1.1.3. Los sentidos externos e internos.....	205
3.2.1.1.2. El cuerpo.....	206
3.2.2 La inteligencia en el ser humano.....	209
3.2.2.1 Antecedentes para la articulación entre el sentir y el entendimiento a partir de la facultad cogitativa.....	211

3.2.2.2. La dinámica del conocer.....	212
3.2.2.3. Conclusiones.....	215
3.3. Cosmología en el pensamiento de Tomás de Aquino por la ruta de la teología.....	218.
3.3.1. La Revelación.....	222
3.3.2. La Salvación.....	223
3.3.3. De Dios.....	226
4. Conclusiones.....	228

Cuarta Unidad. Conclusiones

1. Las preguntas: el horizonte de formulación para una antropología filosófica.....	231
2. El horizonte de las respuestas.....	233
3. Recolección.....	236
4. ¿Cómo plantea entonces fray Tomás la relación entre el ser humano y el cosmos?	237
4.1 A la sombra de tus alas, Hermes.....	240
4.2. Sed Contra: de nuevo una mirada a la cosmología, por la ruta de la <i>salvación</i>	246
4.3. Solución, naturalmente.....	256

Apéndice.

Bibliografía por unidades

I. Introducción: la fractura

“Encontrarse sin morada a la intemperie del infinito”¹

Pensar esto como condición de origen para el ser humano abre la pregunta por el cómo construir refugio. Es una descripción renacentista que me permite comenzar a reflexionar sobre los claroscuros de esta condición como propiamente humana, desplegada en la necesidad de configurar una identidad frente al mundo interpelante.

El desafío es grande. Dicha identidad sólo puede sostener sus raíces, por una parte, en aquella memoria reconocida como propia. La memoria, a su vez, inaugura posibilidades de construcción de sentido, pero, de la mano de expectativas de futuro: de un proyecto de existencia. Este proyecto de existencia orienta, a su vez, los sentidos posibles de dicha identidad, en el transcurso vital humano. Es un tejido dinámico de tensiones constantes, que dan oportunidad a que la creatividad humana tenga lugar: da lugar a la capacidad de generar sentido.

Así, pues, cada tradición en la historia humana ha procurado, en sus descripciones cosmogónicas – y/o en sus relatos teogónicos- dar respuesta a este llamado a la vida; a la construcción de aquel refugio deseado. Uno tal, que permita sobrellevar los temporales de las guerras, del hambre, de lo desconocido, del frío, de la sorpresa de existir, de las explosiones del placer.² En dichos relatos

1 Pascal, Blaise. En *¿Qué es el hombre?* Martin Bubber, México: F.C.E. 1949.

2 En filosofía y a partir de Kant, la cosmología se entiende (no como ciencia de la naturaleza ni como la totalidad de la filosofía de la naturaleza), solamente como la parte de la filosofía o de la ciencia de la naturaleza que tiene por objeto la idea del mundo o intenta determinar las características generales del universo en su totalidad. Se pueden distinguir cuatro fases de la cosmología a partir de que se abandonaron las tentativas francamente místicas de las teogonías. Así la primer fase es la de transición del mito a la especulación. La segunda es la fase clásica de la cosmología geocéntrica y finitista – donde está claramente el pensamiento del Aquinatense. La tercera es la cosmología moderna heliocéntrica. La cuarta fase, la contemporánea, se caracteriza por diferentes alternativas de interpretación. Vid. **Cosmología** en *Diccionario de Filosofía*. Nicola Abbagnano, México: F.C.E., 1998. Este concepto es fundamental para la presente tesis pues en antropología filosófica es necesario reconocer la idea de mundo en la cual se inserta al ser humano. De dicha idea de mundo o cosmología depende mucho de lo que el ser humano sea capaz de hacer o no, pues interviene directamente en su comprensión de sí mismo. Cabe aclarar que la teogonía es cosmología en una dimensión mítica, previa a la transición hacia la especulación. Se ocupa de los dioses, su generación y la generación del mundo. Vid. **Teogonía**. En *ibid*. Es importante señalar que durante el siglo XIX se consideraba a los mitos como propios de gente ágrafa y primitiva. Así, los mitos se oponían a la racionalidad del hombre civilizado y acabaron por ser considerados como sinónimo de mentiras. Hoy por hoy, gracias a los trabajos de investigadores como Frasier o Mircea Eliade, los mitos han recuperado su dignidad pues refieren una “historia verdadera”, una historia de inapreciable valor porque es sagrada, ejemplar y significativa -la semántica del mito connota “ tradición sagrada”, “revelación primordial”, “modelo ejemplar” (en la medida en que ofrece paradigmas de

cosmogónicos se suele indicar cuál es el lugar del ser humano respecto de la vegetación y la fauna, de los otros humanos, lo que le trasciende y las razones o motivos por los que llegó a la vida. En otras palabras, el ser humano lanza una liga, un hilo que le pone en relación mediada, que no mero contacto, con su entorno. Quiero decir que el ser humano cuenta con la posibilidad de apalabrar: de nombrar y significar su entorno cuando éste le maravilla; cuando le atraviesa la piel y los miedos, cuando le mueven su querer y su sobrevivir. Esta relación mediada la denomino **vínculo** y sus contenidos y dimensiones dependen de las habilidades que cada ser humano en su entorno social particular tenga para generar sentido: depende de sus particulares contextos geográficos, temporales, culturales y biográficos, para dar lugar, entonces, al espacio de lo simbólico.

Simbolizar lo entiendo como el generar sentido según que el ser humano se asuma en su propio ser -como humano- y en la configuración propia del cosmos que habita, para así procurar comprender su lugar en el mundo y sus capacidades de transformación de aquello que pueda entender como realidad.³ El símbolo se encuentra presente de modo prioritario en los mitos,

conducta y confiere significación y valor a la existencia)-. Vid. Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós, 1999. pp 8-9. Así el mito es un espacio primordial de creación simbólica, de generación de sentido, y sus alcances logran cruzar siglos. Por eso los mitos exigen un ejercicio de discernimiento que va enriqueciéndose con el devenir de la historia de los pueblos que los generan; con sus contactos con los vecinos; con la experiencia acumulada en siglos de tradición. Esta complejidad hace que su interpretación exija una sutileza hermenéutica que siga las rutas del símbolo que se definirá más adelante.

- 3 Es común la confusión entre los términos “símbolo” “signo” y “analogía”. Brevemente hay que señalar precisiones. “Signo” suele entenderse como señal natural; es decir como cuando se considera que el humo es señal del fuego. El “símbolo” es una señal no natural, es decir, una señal convencional como el color rojo cuando se considera como un símbolo del fuego. Sin embargo no es tan sencillo determinar los límites entre una señal -signo y una señal-símbolo, pues hay variaciones en los grados de *naturalidad* y *convencionalidad*. Así, cuando alguien ve en el horizonte una llamarada roja puede considerar que es signo de algún fuego, pero así mismo considerar que este rojo y todo lo rojo simboliza el fuego eterno. Vid. **Símbolo**. En *Diccionario de Filosofía* vol 4. José Ferrater Mora. Ariel: Barcelona, 1999. pp 3282. El término “alegoría” al denotar una figura retórica o hermenéutica, está fuertemente relacionada al símbolo. La diferencia que tiene con el símbolo es que ella está restringida al campo del logos. Al respecto dice Gadamer: *el símbolo no está restringido a la esfera del logos, pues no plantea en virtud de su significado una referencia a un significado distinto, sino que es su propio ser sensible el que tiene <<significado>>. Es algo que se muestra y en lo cual se reconoce otra cosa.[...] Se da el nombre de símbolo a aquello que vale no sólo por su contenido sino por su capacidad de ser mostrado*. Alegoría y símbolo se aplican preferentemente al ámbito de lo religioso aunque pertenezcan a dimensiones diferentes. La alegoría, continúa Gadamer, *tiene una función retórica y se utiliza siempre que parezca más conveniente hacer un rodeo o utilizar una expresión indirecta permitiendo así que se elimine lo chocante. El símbolo se acerca a la alegoría en el concepto retórico hermenéutico, al menos como primer testimonio de ello: el pseudo Dioniso justifica directamente al comienzo de su obra principal la necesidad de proceder simbólicamente (Sumbolijós) y aduce como argumento la inadecuación del ser suprasensible de Dios para nuestro espíritu habituado a lo sensible. Symbolon adquiere aquí una función anagógica; ayuda a ascender hacia el conocimiento de lo divino, del mismo modo que las formas alegóricas del hablar conducen a un significado <<más elevado>>. Alegoría y símbolo basan su necesidad en un mismo fundamento: no es posible conocer lo divino más que a partir de lo sensible. Y afirma Gadamer: Sin embargo en el concepto de símbolo resuena un trasfondo metafísico que se aparta por completo del uso retórico de la alegoría. Es posible ser conducido a través de lo sensible hasta lo divino; lo sensible no es, al fin y al cabo, pura nada y oscuridad, sino emanación y reflejo de lo verdadero. El moderno concepto de símbolo no se entendería sin esta subsunción gnóstica y su trasfondo metafísico. La palabra <<símbolo>> sólo pudo ascender desde su aplicación original como documento, distintivo o credencial hasta el*

pero también en los espacios de significación que construyen sentido. El vínculo, entonces, tiene lugar cuando hay una relación mediada por la capacidad humana de generar sentido dando así configuración al mundo que habita, imprimiendo la huella de su simbolizar en el andar de su existencia.

Pero la relación “*ser humano /mundo configurado*” es bilateral, pues se alimentan mutuamente, de tal suerte que dichas configuraciones de mundo van dando lugar a la resignificación de los sentidos en los que el ser humano se comprende a sí mismo y viceversa. Así, tiene lugar un círculo que en la medida en que genera sentido y símbolos va dando lugar a modalidades complejas de la existencia humana.⁴ El cómo de esa relación vinculante es materia de la Antropología Filosófica, pues su objeto de estudio es precisamente la **relación** entre el ser humano y el mundo. Así, requiere para su análisis, una comprensión panorámica previa de las configuraciones cosmológicas y de las antropológicas, según cada momento de la historia y su contexto cultural. Entonces puede proceder al análisis de la relación propuesta y al de las consecuencias que tal relación presenta para la existencia humana.⁵

concepto filosófico de un signo misterioso , y sólo pudo acercarse a la naturaleza del jeroglífico, cuyo desciframiento sólo es posible al iniciado, porque el símbolo no es una mera señalización o fundación arbitraria de signos , sino que presupone un nexo metafísico de lo visible con lo invisible. Vid Gadamer, Hans Georg. Verdad y Método. Vol I. Sígueme: Salamanca, 2001. pp 110-11. Para completar la idea recupero lo citado por Calderón Bouchet El mito es una historia verdadera porque es una historia sagrada, no sólo por los contenidos propios , sino por las fuerzas sacrales concretas que pone en movimiento. Narrar la creación del mundo ayuda a la salvaguardia del mundo, narrar los comienzos de la humanidad ayuda a guardar el ser de la humanidad, es decir, la comunidad y el grupo tribal. Vid. Calderón, Rubén, La Ciudad Cristiana. Ciudad Argentina: Buenos Aires. 1998. pp 51. Apud Raffaele Pettazoni. Sin referencia.

4 En caso contrario, cuando en lugar de alimentarse mutuamente hay un vacío en la capacidad humana de simbolizar, tiene lugar lo que Mardones llama *anemia simbólica*; una condición que se ha hecho presente de modo grave en la posmodernidad. Desde esta condición el vínculo, entendido como relación mediada por el símbolo, paga las consecuencias de la anemia simbólica y se abre paso la mera interacción -uso- entre seres humanos y mundo. Al respecto dice Mardones: *El símbolo es un tipo de conocimiento y aproximación a la realidad invisible, a la realidad no disponible ni a mano. Immanuel Kant nos dirá que <”símbolo” es una exposición indirecta y analógica de lo que nos trasciende>. [...] es el lenguaje de la trascendencia. Tiene la capacidad de ser exposición en lo sensible de nuestros atisbos del Misterio. Diríamos, a lo Wittgenstein, que el símbolo trata de hacer accesible lo inaccesible, apalabrar el silencio de lo inefable, dar cobijo a la trascendencia. El símbolo quiere unir lo roto y fracturado, tender un puente a lo separado y situado en dos ámbitos diversos; por esta razón es expresión de encuentros y desencuentros. Se comprende que el símbolo transite especialmente por el mundo del arte y de la estética , de la psicología profunda y de la religión [...] Vid. Mardones, José María. La vida del símbolo. Salamanca: Sal Terrae, 2003. Pp 18.*

5 Martin Bubber señala que hay condiciones que abren científicamente a la pregunta antropológica. Esas condiciones tienen que ver con la orfandad que el ser humano puede o no experimentar, según la cosmología que comprende como propia y que estructura su realidad. Vid. Bubber, Martin, ¿qué es el hombre?. *Op. Cit.* Pp29. Por su parte José Mardones asume dicha orfandad como condición de origen, como una condición vital y netamente humana. Vid. Mardones, José María. *La vida del símbolo.* *Op. Cit.* En el caso de Fray Tomás la antropología analizada por Bubber se traduce, en su opinión, en una ausencia de la cuestión antropológica porque el ser humano está hospedado en una cosmología cerrada que le procura protección contra un infinito que si bien ha sido pensado en términos cognitivos no ha sido experimentado, como en Pascal, en términos vitales. Así las respuestas que ofrece el de Aquino a preguntas que no están expresamente formuladas serían respuestas teóricas que al parecer no atraviesan la angustia de la existencia. Esto se discutirá más adelante en el cuerpo del trabajo.

Es cierto que la antropología filosófica es de linaje kantiano; cronológicamente posterior. Y también es cierto que la investigación realizada por fray Tomás no parte de las preguntas formuladas por Kant, ni de sus presupuestos. Habrá que tomar distancia, entonces, del pensador alemán y generar una metodología de acceso al pensamiento del de Aquino con una mirada que se ocupe de la relación del ser humano con su mundo, pero no desde una perspectiva filosóficamente post moderna sino bajo clave tomista; es decir, una que permita aproximarnos al contexto cultural del fraile de Aquino, quien sin duda se habría mostrado perplejo al escuchar la afirmación que anuncia que Dios es un *relato*.⁶

Así, identificando el contexto cultural del fraile, es posible rastrear los elementos que permitan proponer una configuración de la cosmología del aquinatense en sus términos más generales. Y de su idea de ser humano. Entonces será posible contar con los insumos necesarios y a continuación, proceder con el análisis de las relaciones factibles entre el ser humano y el mundo que configura.

Los insumos requeridos para la configuración de las ideas mundo y ser humano son rastreables a lo largo de los textos escritos por el de Aquino. Es importante señalar desde este momento que me he ocupado fundamentalmente de la *Suma de Teología*, por ser ésta una obra de madurez y considerada cumbre.⁷ La *Suma Contra Gentes* y las obras no sumarias

6 Es necesario señalar que en la modernidad filosófica, si bien tiene lugar un cambio de método y de enfoque sobre los objetivos de investigación científica bajo criterios físico-matemáticos, había interés en reconocer que los referentes simbólicos -como Dios- estaban fuera del campo de estudio de las ciencias, pero no por eso estaba en duda su calidad ontológica en cuanto existentes. Es la postmodernidad, que confiando excesivamente en las metodologías de corte experimental, ha dejado en el olvido los referentes simbólicos que incluso podrían servir como guía para establecer los objetivos de la ciencia bajo un criterio más humanista que técnico. Al referirme a la postmodernidad quiero hacer énfasis en la sustitución de los referentes simbólicos por la metodología experimental y sus resultados cuantificables, con lamentables consecuencias tanto para la vida ética del ser humano como para las así llamadas “ciencias del espíritu”. Uno de los efectos del giro postmoderno es que la calidad ontológica en términos de existencia de referentes como “Dios” ha sido replanteada para ubicarse dentro del ámbito de los relatos, lo cual abre a problemáticas peculiares, principalmente para una lectura del pensamiento del de Aquino para quien dicho referente no es un “mero” relato. Esto se discutirá en el cuerpo del trabajo.

En cuanto al calificativo “tomista” me refiero exclusivamente a los trabajos del de Aquino. La tradición interpretativa que hunde sus raíces en el mismo siglo XIII y que continúa hasta nuestros días ha sido dejada al margen en el presente trabajo tanto por cuestiones de control metodológico como por los fines de la lectura que me propongo. Así a menos que lo indique expresamente, el calificativo hará referencia sólo a la obra y pensamiento del Fraile.

7 Esta es la opinión académica de varios autores como Eloy Ponferrada. *Introducción al Tomismo*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1985. F.C. Copleston *El Pensamiento de Santo Tomás*, México: F.C.E. 1960; etc. En cuanto a la opinión institucional Según las afirmaciones de Damián Byrne, O.P., -Maestro general de la Orden de Predicadores y presentador de la edición de 1988 de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino-, el Concilio Vaticano II señaló dicho texto como un documento autorizado de sistematización de criterios y fundamentos para la Iglesia católica. Es un texto que debe ser estudiado prioritariamente en seminarios. Además, atendiendo

contienen especificaciones muy puntuales que han sido útiles – y que contienen mucho del material que interesa a la filosofía- pero como ya indiqué, he mantenido la vista sobre la *Suma de Teología*. Ella es un esfuerzo sistemático por dar razón, -como su nombre lo indica, de modo sumario-, de la totalidad de lo existente, pero como una pedagogía para los neófitos de su tiempo. Es sabido, y Fray Tomás lo considera como tal, que la *Suma de Teología* no es un texto estrictamente filosófico.⁸ Y no tendría por qué serlo. En el esfuerzo de fraile por dar cuenta de modo unitario de la realidad, está presente como norte la teología. Y la filosofía es herramienta. Esto no se puede pasar por alto, pues nos indica, desde el inicio, las coordenadas culturales que debemos respetar para comprender el pensamiento del aquinatense. No hacerlo, daría como resultado una mala inteligencia del trabajo: dejar de lado la teología es una decisión que termina reduciendo el pensamiento del de Aquino a una mera fuente de insumos parciales – ya sea para la filosofía o ciencias como el Derecho- sometién-dole a discusiones inequitativas con las metafísicas posteriores, más como una pieza de museo arrollada por el paso de la historia, que como pensamiento vivo. Así, pues, no considero científicamente correcto dejar de lado la teología – y la cosmología que le corresponde- para conservar como objeto de estudio el pensamiento estrictamente filosófico del fraile.

Por el contrario, insisto en que en el pensamiento de fray Tomás hay un esfuerzo de unificación y sistematización que requiere ser atendido dentro del contexto al que pertenece. La gratificación es alta, pues al respetar esas coordenadas resulta que el pensamiento del fraile es un pensamiento interpelante que exige atención -incluso la atención de ateos como yo- y que pone sobre la mesa cuestiones que no están resueltas y que inciden en la vida cotidiana de miles de personas en el siglo XXI.⁹

a los acuerdos de dicho Concilio, se debe hacer accesible al público en general; es decir, al que ya no lee latín y en una versión que deje de lado la “escuela tomista” - la tradición interpretativa y de comentarios que viene haciendo historia desde el siglo XIII d.C. -, para ofrecer una edición lo más transparente posible: una que sea fiel al pensamiento del aquinatense. Vid Byrne, Damián. *Introducción* en Santo Tomás. *Suma de Teología I*. Madrid: BAC, 1988.

8 Me limito a comprender provisionalmente a la filosofía como una disciplina científica que busca principios últimos con metodologías dialécticas de argumentación y contra argumentación, a partir de ciertas reglas como los principios de no- contradicción, identidad y tercero excluso, con pretensiones de sistematicidad.

9 Aunque la cosmología esté hoy en la fase cuatro señalada con anterioridad, cuya característica es haber abandonado del todo los modelos geocéntricos, llama la atención el número de cristianos romanos que hay en el mundo y en particular en México. Se trata de una presencia importante de personas que consideran vigente en distintas dimensiones una propuesta filosófica insertada en una cosmología particular, en franca oposición con las investigaciones científicas actuales. La disidencia no es un secreto aunque causa perplejidad y silencios profundos a falta de respuesta. Y sin embargo no es obstáculo para sostener elementos de esa idea de mundo como fundamento doctrinal para la institución eclesial que aglutina a sus miembros bajo dicha configuración. Según World Christian Database (Banco de datos del cristianismo en todo el mundo) el total para el año 2005 era de **2,135,782,815** (dos mil ciento treinta y cinco mil millones), equivalente al 33.1 % de la población mundial. http://www.thearda.com/QuickLists/QuickList_125.asp tomado de http://www.vicariadepastoral.org.mx/domund_5/hojas/2005_15.htm consulta realizada abril 2009. Esta página no

Habiendo seleccionado el documento a estudiar me encuentro con una dificultad mayor. Si, como afirmé, la teología es imprescindible para la comprensión del pensamiento de fray Tomás, entonces habrá que considerar los documentos que el fraile asume como fuente y data para ella. Me encontré frente a un desafío que casi me hace desistir. Y es que hay procesos complejos de conformación de dichos documentos. Así por una parte habrá textos producto de reuniones conciliares y por otra habrá una colección de textos heredada de una tradición ajena, pero que fray Tomás, al lado de la cristiandad del siglo XIII, reclama como propia: el *Antiguo Testamento* de la *Biblia* cristiana. Esto parece ser una falsa dificultad si se consideran las resoluciones conciliares que señalan las claves hermenéuticas para el *Antiguo Testamento*. Pero al suspender dichas resoluciones, poniendo atención en los problemas a que intentaron responder, encontramos que hay serias dificultades. Éstas se han hecho escuchar a lo largo de siglos hasta hoy día y se viven en las disidencias que hay entre las Iglesias cristianas, una de las cuales es la romana. El origen de estas disidencias está en las lecturas que se han hecho desde distintas claves hermenéuticas sobre la vida y mensaje de un hombre: Jesús de Nazareth. Para la tradición cristiana romana ha habido serias dificultades hermenéuticas pues se ha empeñado en el intento de unificación de dos espacios culturales: el hebreo y el de los esfuerzos de los primeros siglos de nuestra, donde podemos localizar a los padres neoplatónicos entre otras experiencias hermenéuticas, encontrando un punto culminante en el esfuerzo de sistematización que endereza el de Aquino. Este esfuerzo de unificación ha sido largo y no exento de las mayores dificultades, pues es una unificación de paradigmas que desde el vocabulario de Kuhn puedo denominar -antropológica y cosmológicamente- inconmensurable.¹⁰

Ha sido necesario, entonces, hacer una revisión del pensamiento hebreo y de los procesos de

cuenta con acceso a las bases de datos ni a la metodología de levantamiento de los mismos. La página británica Global statistics for all religions: 2001 AD, ofrece los siguientes datos : entre 1990 y el 2000 el registro de todos los cristianos da 5,210,195. Estima que hacia el 2050 la cifra ascenderá a 3,051,564,342. Fuente: <http://www.bible.ca/global-religion-statistics-world-christian-encyclopedia.htm> . No he encontrado registros en el Fondo de Población de la ONU. Páginas como adherents.com señalan un estimado de 2 billones de adherentes hacia el 2005 y la señalan como una de las religiones de mayor presencia a nivel mundial por volumen y distribución regional. La página de la Santa Sede señala que *Debemos recordar que, como nos señalan las estadísticas, en el Continente Americano se encuentra más del 50 % de los católicos del mundo*. Es un dato útil, pero anecdótico pues el reporte no indica la fuente. Vid. http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/04_spagnolo/b11_04.html

Para México, el INEGI señala en el 2000 un volumen de 76.6 millones de católicos mayores de 5 años. Es importante notar que el INEGI separa protestantes y evangélicos del conjunto de los Católicos. Es una distinción importante pues hay fundamentos antropológicos distintos a la propuesta tomista en el pensamiento protestante. Vid. <http://www.inegi.org.mx/> consultado en la misma fecha. Los reportes en general no presentan datos que permitan abordar al cristianismo de las Iglesias de Oriente.

10 Vid. Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: F.C.E. 1980.

configuración del cristianismo pues es una discusión alimentada y hervida por largos siglos, que fray Tomás aborda con herramientas de linaje aristotélico generando una visión de mundo. Es aquí donde encuentro el tercer ingrediente: Aristóteles, cuya obra es recuperado en el siglo XIII ofreciendo herramientas filosóficas de análisis. Estas herramientas serán ricamente aprovechadas por el fraile para la configuración de su idea de mundo y su idea de ser humano, procurando abrirse paso en el esfuerzo de unificación de esas dos tradiciones. Así pues será menester revisar la historia de formación de documentos fuente para fray Tomás con el fin de recolectar los insumos principales que convergen en las propuestas que configuran su idea de ser humano y su idea de mundo.

Hay que anunciar desde ahora, que este trabajo de lectura ha rendido frutos en las distinciones de las claves hermenéuticas que operan desde el interior de cada tradición- la judía y la cristiana respectivamente- sobre el “mismo” documento: la *Biblia*.¹¹ Así la tradición judía que dio origen a lo que el cristianismo denomina *Antiguo Testamento*, será puesta en diálogo con el fraile de Aquino y su tradición cristiana, con el fin de poner sobre la mesa las dificultades que la adopción de un patrimonio ajeno -sin las claves hermenéuticas correspondientes- trajo consigo para la tradición cristiana. A la luz de este diálogo el esfuerzo del de Aquino cobra una dimensión entrañable, pues se puede apreciar la lucidez y claridad de un hombre que estuvo a la altura de su tiempo. Pero también, al dar lugar a los problemas que el el fraile intentaba resolver, nosotros podemos, en el siglo XXI dialogar con él. Sea pues esta tesis una dimensión

11 En cuanto al término **Tradición**, es interesante el estudio de Eric Hobsbawm. Él señala elementos que permiten distinguir entre una tradición como tal y lo que él denomina “tradición inventada”. La diferencia estaría en la invención de signos buscando crear una vinculación con el pasado que en el fondo solo es ficticia. Lo que hay de común, en su opinión es la invariabilidad, pues el pasado real o inventado al que se refieren impone prácticas y normas fijas que tienen la función doble de ser motor y engranaje. “*Lo que aporta es proporcionar a cualquier cambio deseado o resistencia a la innovación la sanción de lo precedente, de la continuidad social y de la ley natural tal y como se expresa en la historia*” Vid. Hobsbawm, Eric; y Ranger, Terence; comps. *La invención de la Tradición*, en *La Invención de la Tradición*, Barcelona: Crítica, 2002. El estudio de Hobsbawm sobre las tradiciones inventadas abre a un fuerte cuestionamiento sobre la noción que nos ocupa. Aunque no es mi intención hacer un análisis de este tipo para los textos que operan como fundantes en las tradiciones judía y cristiana reconozco la vigencia de sus observaciones, pues la definición que ofrece el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* como *transmisión de noticias, composiciones literarias, ritos, costumbres; etc, hecha de generación en generación*, me parece del todo insuficiente pues deja de lado las diversas dimensiones de cohesión que dicha transmisión otorga a un grupo o comunidad y las funciones que toma en el proceso de conformación de identidades, siempre en vinculación con el pasado. Vid. Tradición. En *Diccionario de la lengua española*, Madrid: Espasa, 1992. Por su parte el *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano indica elementos para una semántica filosófica del término que le entiende como garantía de Verdad. También señala su vinculación con la historia entendida principalmente como plan providencial, como un esfuerzo de la producción espiritual de la humanidad, una herencia entrañable, frente y a los detractores ilustrados que le comprenden como mero error o prejuicio. Desde un punto de vista sociológico Abbagnano la define como una actitud: “*por la cual el individuo considera los modos de ser y de comportarse que ha recibido o va recibiendo del ambiente social como sus propios modos de ser, sin darse cuenta de que son los modos del grupo social*”. Al decir de Abbagnano la actitud crítica tiene condiciones antitéticas a la actitud tradicionalista en tanto que considera la alteridad entre el presente y el pasado y entre sí y los demás. Es la función referencial que señala Hobsbawm, la que aporta esa sanción de lo precedente y es a mi parecer, según el uso de quien apela a tal referencia lo que permite que la tradición opere como un insumo para la transformación de realidad o para el bloqueo de tal transformación.

de encuentro y conversación entre la tradición judía, la cristiana medieval y las dudas de una estudiante mexicana de filosofía del siglo XXI. En este encuentro se podrá proceder al análisis de la relación entre el ser humano y el mundo que propone el fraile desde una mirada de antropología filosófica. El cómo de esta difícil tarea se explica a continuación.

II. Metodología.

Como he indicado son dos las vertientes que he analizado para este trabajo: el pensamiento de Aristóteles que aporta al sistema tomista una metafísica considerada pertinente como fundamento estructurante del cosmos en una jerarquía de sustancias y una comprensión del alma en términos metafísicos. Y, por otro lado, el pensamiento hebreo que aporta al sistema tomista una figura que será resignificada en términos simbólicos para dar lugar a una concepción trinitaria de Dios como fundamento y creador. En cuanto a la antropología hebrea queda abierta la pregunta por el cómo de su asimilación, cuando quizás no sólo no hubo tal, sino que quedó excluida en la lectura de fray Tomás quien alimentó la oscuridad interpretativa del *Antiguo* Testamento desde las claves de lectura que él hereda y acepta como legítimas.

Estas dos vertientes han sido analizadas técnicamente como **Unidades** independientes con características propias que técnicamente denomino **Propiedades**. Posteriormente las Unidades han sido relacionadas a partir de una metodología que ha permitido la sistematización de la información en distintos niveles, generando un documento internamente cohesionado, dialogante y respetuoso de las diferencias de cada tradición. A continuación expongo los niveles de sistematización y control de la información ¹²

II.1 primer nivel de sistematización: carácter y dimensión temporal de la investigación.

El carácter de esta investigación ha sido intensivo, pues he elegido únicamente dos unidades convergentes (pensamiento hebreo y pensamiento aristotélico) y una receptora: el pensamiento de fray Tomás. Esto con el fin de estudiar un elevado número de **Propiedades** en cada Unidad.

¹² La metodología ha sido tomada de los trabajos de Stefano Bartolini. Él propone una metodología sostenida en conexiones causales recuperando elementos de terminología aristotélica, per para aplicarla al estudio socio-político. Cabe aclarar que lo que él denomina *caso* con el objeto de abordar situaciones con referente empírico, lo he adaptado para el análisis de los grupos culturales que analizo : pensamiento hebreo , pensamiento aristotélico, y el pensamiento de fray Tomás, con el fin de sostenerme metodológicamente dentro del dominio y rango de la antropología filosófica . Vid. Bartolini, Stefano. Metodología de la Investigación Política, en *Manual de Ciencia Política* Gianfranco Pasquino, comp. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

En cuanto a la dimensión temporal el carácter de esta investigación es diacrónico, pues las Propiedades de las Unidades convergentes han sido revisadas en rangos temporales amplios. Estas decisiones científicas han permitido recoger un amplio número de datos para analizar, permitiendo ver las modificaciones que han ocurrido en los estados o valores de las Propiedades. Así ha sido posible rastrear los cambios en las resignificaciones simbólicas de los componentes fundamentales heredados desde la tradición hebrea, reconfigurados en los siglos I a III d. C. por las corrientes neoplatónicas, y asumidos posteriormente por el fraile. Pues es desde ahí que él da lugar a los ejes temáticos *ser humano y mundo*, en la versión de las concepciones medievales.

II.2. Segundo nivel de sistematización: Configuración de tipologías

Por el carácter diacrónico y la necesidad de atender las resignificaciones simbólicas señaladas esta investigación ha requerido utilizar elementos de ciencias como la Historia, particularmente de la Historia de las Mentalidades. Así, al estudio de conceptos filosóficos se han añadido elementos de carácter histórico que han permitido una mejor comprensión de su origen y conformación. Ha sido necesario por lo tanto, instrumentalizar la investigación de modo que los problemas filosóficos pudiesen ser analizados en contextos históricos. Esto ha sido posible a partir de tipologías, es decir, la organización establecida por la combinación de más de un criterio (en este caso: historia, filosofía, exégesis, crítica literaria, etc.) dando lugar a un tratamiento multidimensional de la información, según los requisitos de cada Unidad (tradición judía , pensamiento tomista y pensamiento aristotélico).

II.3 tercer nivel de sistematización: elección de contenidos de las tipologías por unidad.

El diseño de tipología permite el manejo multidimensional de la información, pero ello mismo entraña el peligro del desbordamiento de datos. Para reducir los datos por unidad he utilizado dos recursos de análisis como herramienta. El primero permite acercarnos al proceso de formación de la colección de textos que hoy conocemos como *Biblia* cristiana y que opera como configurador antropológico para la tradición hebrea y la tradición cristiana. Esto me permitió distinguir a las dos tradiciones como dos espacios antropológicos distintos que convergen en dicha colección y que sin embargo no se agotan en él. El segundo permite acercarme al modo de recepción de dicha colección de textos. Aquí me he encontrado con una nueva distinción pues se hace pertinente reconocer, por una parte, un contexto hermenéutico propiamente judío. Por otra, un contexto cristiano en la mirada de fray Tomás que supone una estructura cósmica basada en una metafísica dualista en la que habrá que discernir los componentes teológicos ya reconfigurados y las herramientas filosóficas aristotélicas que dan soporte y fundamento metafísico a dicha concepción.

Cada Unidad, entonces, ha dado lugar a las Propiedades que le competen. La reducción a un número controlable de dichas Propiedades la he realizado a partir del objetivo de control de la información, seleccionando las propiedades que las lecturas previas del material inicial, han

arrojado como imprescindibles para la Antropología Filosófica en cada Unidad.

A continuación voy a **enunciar** los contenidos de las tipologías por Unidad. Posteriormente me ocuparé de exponer la sistematización de los datos recolectados.¹³

Para el pensamiento hebreo organizado en torno a la *Toráh*, hospedada en nuestro *Antiguo Testamento*, la tipología incluye las Propiedades de Historia sociopolítica, historia literaria, crítica literaria, crítica de texto, exégesis bíblica, lectura de comentarios rabínicos (desde algunos siglos antes de Cristo hasta el Hasidismo lituano, como las biografías preparadas por Elie Wiesel y los estudios de Scholem), elementos de filología, lectura comparada de Biblias judías como la de Ferrara frente a las ediciones católicas como la *Biblia de Jerusalén* preparada por Desclée de Brower; estudios científicos sobre pensamiento hebreo desde investigadores no-judíos como Claude Trésmontant y Jaroslav Pelikan, e incluso algunos documentos que abordan pensamiento hebreo con fines de intervención clínica psicoanalítica (por ejemplo los trabajos de Betty Fuks). Hay que notar que el esfuerzo hebreo de simbolización no transcurre por rutas técnicamente filosóficas, pues las necesidades antropológicas son distintas, al grado tal que la palabra se entiende como un escalón por arriba de la racionalidad. Los criterios para la generación del conocimiento operan bajo otras claves.

Esta tipología ha permitido integrar una visión panorámica que no pretende ser definitiva ni carente de errores de interpretación, pero que sí permite el acceso a la tradición hebrea, en una visión general que no por ello olvida las diferencias entre corrientes internas.

Para el pensamiento aristotélico la tipología ha requerido menos propiedades, pues es una colección de textos procedentes de un autor, localizable en coordenadas histórico geográficas más reducidas. La pretensión de sistematicidad filosófica del estagirita permite también reducir las dificultades hermenéuticas, aunque genera otras de tipo filológico. Pues no son menos agudas las divergencias entre los especialistas actuales en cuanto a la legitimidad de los textos y las conclusiones a obtener.

Para la comprensión antropológica que propone el fraile he elegido enfocar la cuestión 76 de la Suma de Teología I que atiende la composición hilemórfica del ser humano. Esto para profundizar en las facultades que el alma realiza en el compuesto. Pues es en dichas facultades

13 Las referencias bibliográficas se encuentran en el cuerpo del trabajo.

donde radica una parte de la posibilidad de vinculación con Dios, en lo que concierne al ser humano, y por tanto es punto de inicio para comprender la antropología tomista. Es necesario señalar que dicha antropología no se agota en el análisis metafísico de la estructura hilemórfica del ser humano, sino que se inserta en una dimensión social y en una espiritual. Y son estas dimensiones donde cobra realidad la relación con Dios.

Me han sido profundamente útiles los trabajos de García Jaramillo quien aborda las facultades del alma poniendo especial atención a la cogitativa que sirve como punto vinculante para la sensibilidad y el intelecto. Y es que aunque Aristóteles había ofrecido importantes insumos de inicio, fue la tradición árabe la que profundizó en los estudios de los trabajos aristotélicos generando recursos que fray Tomás utilizará para elaborar la teoría de la inteligencia humana. Así mismo cuento con un trabajo de tesis presentado por Reyes Linares quien, nutriéndose de la investigación realizada por García, propone una interpretación actualizada y novedosa de la inteligencia humana en el pensamiento de Tomás de Aquino a partir de la facultad cogitativa. Lo que a su vez, permite comprender al ser humano como capacitado por su esencia para desplegar, en su acto de ser, las habilidades que le permiten la vida social y la transformación de realidad.

Hasta aquí los contenidos iniciales de las tipologías. Vamos ahora a mirar el fundamento que comparten las tres unidades y que permite un primer referente de cohesión sistemática de este trabajo de tesis, pero también de una selección, jerarquización y replanteamiento de la información dentro de cada Unidad.

II.4. Cuarto nivel de sistematización: el referente externo que permite reducir los contenidos de las tipologías por unidad

Es importante insistir en que este es un esfuerzo filosófico de comprensión, desde un ángulo de acceso antropológico. Antropología que en un primer acercamiento puede entenderse como *un cierto logos dicho por el hombre a cerca de sí mismo*.¹⁴ (Y yo incluyo a las mujeres, por eso prefiero la expresión “ser humano”, aunque ciertamente respeto el rigor textual de las citas). Es decir: esta antropología, en un primer acercamiento es un modo de expresión del ser humano de

¹⁴ Vid. Dussel, Enrique. *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Editorial Guadalupe: Buenos Aires, 1974. pp 14.

una comprensión de sí mismo.

Dussel señala que esta comprensión late en las expresiones documentales de los pueblos y por eso se justifica el uso de dichos documentos aunque no sean filosóficos, en un trabajo filosófico. El punto de vista filosófico ofrecerá una distinción sobre distintos planos. Dice Dussel:

- 1.- Se encuentra el grupo de personas que constituye un “nosotros”.
- 2.- El mundo u horizonte intencional, que delimita un cierto ámbito de estructuras (sistemas, órdenes de símbolos, comprensión del mundo fundando en ella una jerarquía de valores. Este es el fundamento último del comportamiento).
- 3.- Un plano de los contenidos objetivados en la lengua.
- 4.- Un plano de los contenidos objetivados en los instrumentos lógicos de su expresión.

Así, afirma Dussel, un pueblo puede cambiar su fundamento, pero no su lengua, o cambiar su lengua pero no su fundamento ni sus instrumentos lógicos (como los judíos de la diáspora), o bien pueden cambiar los instrumentos lógicos pero no el fundamento ni la lengua.¹⁵

Estos planos permitirán el análisis de elementos que resultan configurantes para las antropologías en cuestión.¹⁶ Así darán cohesión interna a las propiedades de cada Unidad, pero también generarán el referente común que las tres unidades requieren entre sí como paso previo a la operativización de las Unidades en Variables, con objetivo de sistematicidad. Sin embargo antes de explicar este paso, quiero exponer la sistematización interna por unidades, según las tipologías, pero ahora reducidas por este referente externo.

II.4.a) reducción de propiedades por referente externo en cada Unidad

¹⁵ *Ibid* pp. 15.

¹⁶ Al respecto Dussel afirma que *la comprensión cristiana del hombre se constituyó dentro del horizonte del pensamiento hebreo y evolucionó homogéneamente en el cristianismo primitivo, sin embargo, originándose la cristiandad, (que es una cultura que no debe confundirse con el cristianismo), por helenización de la primitiva experiencia se cambió de lengua y de instrumentos lógicos de interpretación y expresión, cayéndose así en un dualismo mitigado. Vid. Ibidem. pp.17.* Hay discusión respecto de esta postura. Al decir de Werner Jaeger el mundo del fin del Imperio romano se efectúa una síntesis de la religión cristiana y de la cultura grecoromana. Cfr. Dussel, *Op, cit. Apud.* Werner Jaeger, *Humanisme et Theologie*, París 1950 p46; pp 17. Es una postura compartida por Adolf von Harnak y René Grousset. Cfr. Dussel, *ibidem. Apud* René Grousset, *Humanismo clásico y mundo moderno*, Madrid, 1957. y Adolf von Harnak *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten; Das Wesen des Christentums.* La posturas que defienden el sincretismo, afirma Dussel, se deben a un error de interpretación originado por fallas en la metodología, pues en realidad se trata de una adopción por parte del cristianismo de una lengua e instrumental lógico, al nivel ontológico y óntico pero no al nivel metafísico, o de los últimos contenidos intencionales. Esto funcionaría como argumento a favor de la resignificación que tiene lugar a partir de la hermenéutica en clave no judía de los documentos hebreos. En cualquier caso considero útil para esta investigación el aporte metodológico que afina los ejes de análisis.

Habiendo obtenido los panoramas generales para cada Unidad con el recurso de las tipologías, he procurado reducir las Propiedades a partir de los planos que propone Dussel seleccionando y jerarquizando la información recolectada. De este esfuerzo he obtenido la exposición de elementos que configuran la visión antropológica y cosmológica de cada Unidad. Así:

La unidad de pensamiento hebreo ha requerido una revisión histórica en dimensión socio-política con el fin de identificar los contextos que dieron origen a los documentos que hospedan la memoria identitaria y las propuestas de transformación de realidad en esta tradición. El resultado de dicha revisión queda registrado en apéndice como línea cronológica que puede ser consultada con facilidad, dando agilidad a la exposición. Por otra parte como la colección prioritaria, la *TNK*, forma parte del *Antiguo Testamento* de la *Biblia* cristiana, -considerada como documento fuente por fray Tomás- Se hizo necesario acudir a los trabajos de investigación sobre las fuentes de la *Torá*, -en griego *Pentateuco*- (el conjunto de textos indicados en la letra T de *TNK*) para identificar las configuraciones antropológicas y teológicas que contienen, pues hay diferencias de fondo muy importantes. Estas diferencias fueron opacadas en esfuerzos de unificación redaccional llevados a cabo por los mismos judíos, dando lugar a los documentos en las ediciones hebreas que ellos conservan y las traducciones que ellos preparan para los judíos no hablantes del hebreo.

Es entonces que ha sido necesario identificar el funcionamiento de los documentos escritos en el pensamiento hebreo, lo que da lugar al reconocimiento de la presencia de la transmisión oral, su prioridad frente al documento escrito, y la tradición del comentario. Esto ha permitido ingresar a la antropología hebrea identificándola como una tal que se organiza en torno a la escucha. Pero también en torno a configuraciones de lo sagrado que proponen una relación bilateral con una Ausencia Radical, YHVH, que crea por medio de la palabra.

Así se ha hecho necesario atender los modos en que esta tradición comprende la capacidad humana del habla, que rebasa por mucho, las costuras de la mera transmisión de información, pues remite al acto creador de YHVH y a la capacidad vinculante del ser humano con los otros, consigo mismo, con su entorno y con lo sagrado. Los criterios para determinar aquello que pueda ser asumido como “verdadero” están fuera del campo aristotélico de la correspondencia en esta tradición y exigen una comprensión particular de la “mentira” que opera en una dimensión simbólica, que no de lo “falso” ya que esto opera más bien desde una dimensión científico-filosófica que apuesta por la correspondencia.

Este trabajo fue necesario para entender el contexto cultural que dio lugar a los documentos del *Antiguo Testamento* y sus claves hermenéuticas, pues ellas yacen en la antropología hebrea

misma. Quiero decir, que las claves hermenéuticas vienen dadas desde una configuración antropológica organizada en torno a la Escucha y a la relación con la Ausencia radical YHVH. Y es que el hecho de que las claves hermenéuticas estén en la antropología abre paso a la exigencia por la diversidad de interpretaciones; así las que sean acordes con la propuesta antro-cosmológica sostendrán su legitimidad. La diversidad de interpretaciones implica una relación ética con los seres humanos y no tiene como amenaza las dificultades del equivocismo, sino la introducción de la mentira en la Creación con consecuencias graves para la relación con YHVH. Las claves hermenéuticas, por tanto están dadas desde la antropología que presupone un proyecto de creación: YHVH crea al ser humano para que se ponga en relación con él. Pero dicha relación tiene sus peculiaridades y sus exigencias en un fundamento ético y en una propuesta de autonomía y crecimiento que tiene como contexto necesario, a la comunidad.

Este estudio ha permitido identificar también el ambiente cultural de Jesús de Nazareth, quien será integrado por la tradición cristiana en la configuración de Dios y será paradigma de conducta para el ser humano estableciendo una conexión encarnada; visible, de lo sagrado en el mundo de lo contingente.

Es importante señalar que detrás del trabajo presentado en esta tesis sobre esta primera unidad, hay un esfuerzo previo de comprensión que ha dejado registro en páginas que han tenido que ser omitidas por cuestiones de espacio. Con todo, la primer unidad ha sido extensa, pues ha requerido atención especial y ha permitido realizar una exposición de las resignificaciones que tuvo la figura de Jesús en su paso desde la propia tradición, luego por la mirada del *Evangelio* de Juan, por el *Credo* niceno-constantinopolitano, hasta la concepción de fray Tomás. Y también ha permitido contrastar las lecturas de Fray Tomás sobre el *Antiguo Testamento*, los problemas que genera esa lectura y las objeciones que la tradición de origen podría formular. Pues fray Tomás ha requerido violentar la semántica en clave hebrea de los textos para ajustarla a la clave cristiana, teniendo como referente las reflexiones de los neoplatónicos, las resoluciones conciliares de los siglos precedentes y las herramientas filosóficas del pensamiento aristotélico.¹⁷ He realizado una tabla de contrastes conceptuales sobre términos clave entre las interpretaciones del fraile y las del pensamiento hebreo. Esta tabla ha sido integrada a la discusión a lo largo de este trabajo, procurando el diálogo prometido

17 Sin duda fray Tomás es uno de los pensadores que más cuidado ha tenido en conocer los escritos de otros filósofos y teólogos, incluyendo judíos como Maimónides. Sus discusiones con ellos son cuidadosas y profundas. Sin embargo por la metodología intensiva que he seleccionado orientada a los fines de esta investigación me he limitado a ocuparme del pensamiento de Aristóteles que es regente en la configuración metafísica del de Aquino, aunque él mismo tenga distancias con el estagirita y no implica el olvido del neoplatonismo. Ésta es, pues, es una reducción metodológica con fines técnicos de contraste y de intensidad.

entre fray Tomás y la Tradición hebrea a través de mis inquietudes en el siglo XXI.

En cuanto al pensamiento de Aristóteles ha sido importante identificar las consecuencias de una antropología configurada alrededor de la vista, pues es ella quien rige los procesos cognitivos y la formulación de un pensamiento que tiene pretensiones de sistematicidad, expresado en textos manuscritos. Estos manuscritos han padecido las vicisitudes humanas y las del tiempo; y, a diferencia del patrimonio documental hebreo, carecen del soporte de un esfuerzo oral de preservación.

Ha sido necesario, entonces, revisar las discusiones en torno a la edición de los manuscritos y las discusiones en torno a la interpretación correcta de la filosofía aristotélica que inquiriere, inclusive, por la legitimidad de pasajes completos en los manuscritos. Esto de por sí ha sido un tema muy amplio pues el debate llega hasta nuestros días con diferencias irreconciliables como las habidas entre Jaeger y Düring. Ha sido necesario reconocer el Aristóteles recibido en la Edad Media, las traducciones disponibles y las realizadas por el amigo de Fray Tomás, Guillermo de Moerbeke. De este esfuerzo ha resultado una lectura que proporciona una concepción del ser humano en términos técnicos, es decir filosóficos, de *naturaleza, género y especie* (esto será insumo de primer orden para la antropología en el pensamiento de fray Tomás). Y también proporciona una concepción metafísicamente estructurante de la realidad con fundamento en un Motor Inmóvil. Esto ha exigido una comprensión de la cosmología vigente para el pensamiento del estagirita sustentada en una astronomía de esferas concéntricas, así como una toma de postura: al reconocer las dificultades inherentes a la edición de los manuscritos y los estudios especializados que cuestionan la autoría atribuida a Aristóteles de ciertos pasajes clave de la *Metafísica* para la lectura cristiana, se abre la discusión en torno a las respuestas del fraile, quien asumió como legítimos dichos pasajes.

En el pensamiento de fray Tomás la tipología ha exigido, la revisión conceptual de la configuración del Motor Inmóvil, y del ser humano en términos metafísicos como un *compositum*, según he señalado. Sin embargo la exposición sobre la metafísica no hace justicia a la visión antropológica del fraile, pues hay una comprensión cosmológica montada sobre la metafísica que implica una propuesta escatológica a partir de la Encarnación del Verbo. Para ingresar a esta visión he diseñado una tipología que, haciendo una revisión historiográfica del término “Edad Media” y su rango cronológico, me ha permitido cruzar tres disciplinas de la Historia: Historia de las Ideas, Historia de las Mentalidades e Historia Cultural. El objetivo ha sido generar una visión de la Edad Media a través de los ojos de fray Tomás contextualizando

histórico-culturalmente los problemas filosóficos que le inquietaron. Esta propuesta ha nacido del formular una pregunta que funciona como eje rector de la unidad: **¿por qué fray Tomás es un medieval?** El esfuerzo por responder, abre a las problemáticas antropológicas que laten en las reflexiones del fraile y permiten comprenderle como una *experiencia medieval del siglo XIII* contextualizada en la *Societas Christiana*. Pues en ese contexto la *Suma de Teología* quiere ser una herramienta de estudio para quienes, habiendo dominado la filosofía aristotélica disponible, desean ingresar en las discusiones teológico-filosóficas que exponen minuciosamente los grandes pensadores como Pedro Lombardo. Así la *Suma de Teología* es un esfuerzo pedagógico en el que se pretende *hacer pan de palabra divina para los pequeñuelos*. Pero una mente del siglo XXI requiere una formación especializada en Edad Media para ser un pequeñuelo que no se indigeste con la *Suma*. El cruce propuesto permite asimilar el contexto histórico-cultural en el que tiene lugar la *Suma*, permite comprender la vitalidad de los problemas a que se enfrentaban los pensadores del siglo XIII y permite también una re-valoración de la época. Esto, mientras suspende las acusaciones que contra la Edad Media han sostenido las lecturas ilustradas y las marxistas quienes dejaron en el aire de la semántica que compete a nuestro término un cierto olor a arbitrariedad, oscurantismo, dogmatismo y alienación.

Para considerar la astronomía medieval me he servido de un texto que gozaba de gran aceptación en el siglo XIII: el *Tratado de la Esfera* de Iohannes de Sacrobosco. Este texto presenta una compilación de las investigaciones astronómicas realizadas desde de la antigüedad hasta el siglo XVI. No me ha sido posible localizar estudios especializados en la astronomía de fray Tomás como para saber si es un continuador o un renovador, ausencia que abre un nuevo espacio de investigación para especialistas. La astronomía ha exigido revisar nociones geométricas y metafísicas como el estudio de los cuatro elementos y su presencia en todas las cosas, pues el de Aquino considera vigente tal doctrina para la configuración antropológica y cosmológica. Por cuestiones de espacio ha sido imposible abordar las discusiones en torno a las dificultades metafísicas que presupone el hábitat de Dios como Cielo Empíreo con condiciones temporales y espaciales específicas, que son contradictorias en relación al mundo finito de la Sphaera. Me he atrevido a dejar para otro momento esta discusión, sin olvidar que sus fundamentos metafísicos intervienen en la relación que el ser humano tiene para con lo sagrado, pues implica un brinco de lo finito a lo infinito; del mundo de lo contingente al mundo de lo necesario. Me he ocupado más bien del operador que vehicula tal brinco: el Verbo Encarnado y su papel en el proceso e Historia de la Salvación, cuestionando la pertinencia de tal propuesta frente a la antropología hospedada en los documentos del

Antiguo Testamento en clave judía .

Repito: las propiedades de cada Unidad han sido abordadas por Tipos específicos diseñados para cada Unidad, según sus propiedades. Esto con el objeto de obtener una lectura que permitiese exponer las ideas que cada Unidad propone respecto del ser humano, el mundo y los modos de relaciones posibles. Y , aunque ha habido un ejercicio de continuo contraste y referencia al pensamiento de fray Tomás en las unidades convergentes, y de las unidades convergentes con el pensamiento de Fray Tomás en la unidad 3 (recepción), hace falta sistematizar la relación entre Unidades. Así, la operatividad de las relaciones entre las Unidades se traduce en comprenderlas como Variables conectadas por relaciones causales. El objetivo, dice Bartolini es el de *explicar en el sentido de atribuir una o más causas a un fenómeno , de identificar sus condiciones causales.*¹⁸ Esto se ve a continuación.

II. 5.Quinto nivel: sistematización de las tres Unidades como variables relacionadas causalmente

Para entender las relaciones causales que guardan las 3 unidades entre sí es útil acudir a un procedimiento que permita identificar, primero cuáles son las unidades que operan como convergentes y cuál es la que opera como receptora: esto es fácil de ver pues el pensamiento de fray Tomás, como fenómeno a explicar, es el que se nutre tanto del pensamiento hebreo como de la filosofía aristotélica, lo que permite señalarle como unidad de recepción. Así, las otras dos unidades serán las convergentes. Miradas bajo una estructura causal , las unidades convergentes serán variables que inciden causalmente en la unidad de recepción, que en esta estructura será denominada técnicamente como Variable Dependiente. Esta relación de causalidad y dependencia exige una cuarta variable como desenlace: una Variable Consecuente en la que se exponga el análisis de la antropología en el pensamiento de fray Tomás. Y que en este trabajo será la unidad de las conclusiones.

El siguiente paso es afinar la comprensión de las relaciones causales identificando la relación que hay entre las variables convergentes y la que hay de ellas para con la dependiente o receptora. Esto se logra con un método de control que consiste en convertir la Variable en un Parámetro

18 Bartollini, Stefano. Metodología de la Investigación Política. *op. Cit.* pp61

por control comparado. Este método permite identificar lo implícito y no sistemático para lograr explicitación y sistematicidad. Procede identificando puntos de fuerza y debilidad en las relaciones y por tanto los casos de aplicación y de validez.

Bien. De entre las dos variables independientes, para la antropología tomista, considerando tanto la cosmología como la teología -que exige una configuración de Dios en tanto creador y que ha requerido incluir en esa configuración un elemento humano teificado-. Y, considerando que para fray Tomás la teología es Norte y la filosofía es herramienta, la variable netamente independiente o causal será el pensamiento hebreo. Esta es la fuente que dota de insumos teológicos, si bien resignificados, al pensamiento del fraile. Así el pensamiento aristotélico, siendo como es filosofía, sirve como herramienta de explicación de la resignificación que fray Tomás recibe y requiere sistematizar.¹⁹

El control paramétrico aplicado determina, entonces, que en esta estructura de variables causales el pensamiento hebreo queda como **Variable Independiente Causal**, el pensamiento aristotélico queda como **Variable Independiente Coadyuvante** de la causal. Ellas convergen en la **Variable Dependiente**, que es el pensamiento de fray Tomás, y que se convierte, a su vez en un antecedente de análisis que resultará en la nueva Unidad, la Unidad 4, como **Variable Consecuente Final**. Así es como he pretendido conseguir el objetivo de generar un documento internamente cohesionado, dialogante entre tradiciones y épocas; y, finalmente, respetuoso de las diferencias. La redacción final es la expresión de esta estructura general sostenida por la estructura interna de cada Variable, según su tipología final específica.

Ahora bien. Como esta investigación no pretende llevar sus pasos hacia estudios de caso propiamente hablando – es decir, aplicado a diagnóstico de realidad o a estudio de grupos humanos vivos en el siglo XXI-, no he generado definiciones operativas que les pudiesen ser aplicadas desde esta investigación. Sin embargo sí ha sido posible generar condiciones para la formulación de indicadores operativos como intermedio entre los conceptos y su posible aplicación en estudios de caso tanto para la filosofía como para otras disciplinas como la sociología.²⁰

19 Un estudio que quisiera proceder con la misma metodología pero con el fin de comprender la primacía del pensamiento aristotélico en la propuesta tomista podría considerar como variable independiente causal al pensamiento aristotélico. Si esto se asume como un esfuerzo de comprensión del pensamiento de fray Tomás, dejando de lado la teología, por más que los resultados de investigación fuesen correctos para un estudio meramente filosófico, no serían los correctos para un estudio del pensamiento Tomista, en un sentido de visión unitaria del sistema.

20 Esto, bajo la consideración de que podría ser importante para futuros trabajos de investigación de carácter sociológico o filosófico en el marco del estudio de las mentalidades del siglo XXI, que requiriesen considerar

III. Comentario final

Al separar los procesos de formación de los textos y los modos de recepción se hace posible reconocer los procesos de formación de los sistemas filosóficos. Así es posible mirar en el producto final de un esfuerzo científico (humanista o positivo) al menos tres elementos que un lector debe distinguir, para decirlo con la Dra. Hernandez de Tubert: 1.-los descubrimientos. 2.- Las teorías que se usan para dar cuenta de esos descubrimientos y 3.- los presupuestos: creencias y valores de los que se parte para la realización de observaciones y la construcción de teorías.²¹ Y para decirlo también con el Dr. Ricardo Blanco: hay que poner atención a lo que dice el autor, a lo que promete y a lo que oculta.²² Y yo agrego: como lector, hay que poner atención a estos puntos también en quien pregunta, porque un preguntar nunca es ni cultural ni personalmente neutral y nuestra intencionalidad de aproximación a un texto pone en juego elementos particulares que serán determinantes para las interpretaciones que podamos obtener.

La visión creacionista que ofrece fray Tomás no sustenta de modo pertinente con el trabajo de Aristóteles, el YHVH que hereda de la tradición hebrea. Hay una resignificación de la configuración heredada que sostiene la comprensión de Dios en términos trinitarios y unitarios. Esto genera un compromiso que pone en cuestión la pertinencia de conservar el así llamado *Antiguo Testamento* como patrimonio referencial de la tradición cristiana romana. Pero que también abre a la posibilidad de un replanteamiento de las configuraciones cosmológicas que pudiesen dar cuenta de la relación del ser humano para con lo sagrado y sus pares, en el marco científico y socio cultural del siglo XXI.

Sin embargo, a pesar de dichas tensiones, considero importante señalar, que la experiencia de vinculación se hace presente en la vida del fraile: el Dios que le interpela rebasa las costuras de la configuración metafísica aristotélica y la oscuridad de los siglos. Pues es un Dios que se hace presente de continuo en la reflexión filosófica de fray Tomás, quizás con mucha más claridad en el así llamado Tratado del Verbo Encarnado de la *Suma de Teología*. Así, mientras el Dios configurado en el tratado -----de *La Suma de Teología* atiende de modo preferente – que no exclusivo- a la concepción aristotélica del Motor Inmóvil, el Tratado del Verbo Encarnado es una reflexión que quiere dar explicación de un suceso extraordinario rayano en lo

la vigencia o presencia del pensamiento de Tomás de Aquino.

21 Tubert, Reyna de; *La antropología freudiana y la metasociología*; publicación pendiente.

22 Blanco Beledo, Ricardo; comunicación personal.

incomprensible: Jesús, ese extraño venido del cielo operó la redención para la humanidad a partir de su sacrificio, un sacrificio ofrecido al Padre, quien no enfureció por la transgresión del mandamiento no matar – por ser opuesto al proyecto de creación en el que él quiere la relación a través de la Ley, para la vida del sentido-. Tampoco enfureció por la ruptura con la Ley que implicaría la ejecución querida, “legitimada”, del Justo. Sino que lo acepta -¿quiere?, ¿pide?, ¿disfruta?- para el perdón del pecado: del fomis aquel que, en opinión de fray Tomás, se obtuvo por la desobediencia que ocasionó la salida del paraíso narrada en el documento Yahvista. Es una redención en la que, según el fraile, el ser humano queda descalificado para responder por sus actos, a diferencia de lo que propone el pensamiento hebreo, haciendo necesario que alguien no humano repare el daño. Es una redención que me hace preguntar si el ser humano quedó entonces también descalificado para la relación con Dios, para la relación con los otros seres humanos y consigo mismo. Esto al no poder asumir ya su responsabilidad primero en el propio deseo de destrucción y ruptura con la ley y el proyecto de creación, luego en la capacidad de reparación de sus actos destructivos o infieles.

La visión tomista resignifica el referente hebraico para asimilarlo a la novedad que supone Aristóteles. Sin embargo el esfuerzo de asimilación se ve rebasado por el Dios que interpela al fraile mismo en su experiencia vital, aunque estemos lejos de pretender comprenderla o más aún, de pretender explicarla. Esto se puede ver con más claridad en la experiencia mística de vinculación que narran los biógrafos de fray Tomás, y que se traduce en la expresión poética de dicha experiencia. Pues el acento que señala el fraile mismo, está en la experiencia, en la vivencia del vínculo con lo sagrado.

Las preguntas de fray Tomás cobran la fuerza actual del pensamiento vivo cuando desandamos el camino para mirar los centros de gravedad de las antropologías y teologías puestas en juego. Entonces nosotros tenemos oportunidad de reconocer la vigencia de problemas que creíamos ultimados por el Aquinatense y así tenemos la oportunidad de valorar su esfuerzo bajo una óptica distinta.

Pero también hay oportunidad de discutir con él incluso desde el enojo, la incompreensión, la amistad en la distancia; de ensayar las propias respuestas, acordes a nuestro tiempo, dialogando con los orígenes, cuestionando las determinaciones y ¿por qué no? abriendo espacio para una nueva configuración cosmológica y antropológica que atienda a la astronomía del siglo XXI y a la comprensión trinitaria o unitaria de Dios; a nuevos modos de comprensión para el ser humano

en sus relaciones consigo, con los otros y con lo sagrado en el siglo XXI. Esto, aprovechando que hemos aprendido a perder el miedo a desandar caminos y atender procesos de formación de textos; de documentos, de claves hermenéuticas.

Nuestro doloroso siglo XXI: uno tal en ayunas respecto de referentes estructurantes, en la anemia simbólica de la que hablaba Mardones, y que indiqué mas arriba. En esta ausencia de referentes y padeciendo tal anemia, el refugio por excelencia es un mercado de bienes, servicios y creencias que opta por la compra-venta, por el uso entre seres humanos, incluso con fines que quieren legitimarse bajo el estandarte de la ciencia. El diálogo que he intentado y que ahora pongo en tus manos es un esfuerzo de intemperie que quiere dar lugar a la experiencia del infinito sentido de Pascal, a la ausencia de morada. Todo, por ver si en ese silencio y en ese frío se abre el espacio del sentido en la escucha atenta de la Historia, por la ruta de la Antropología Filosófica. Por eso mi querido lector, si buscas soluciones o un manual de lectura sobre el pensamiento de fray Tomás, pasa de largo. Este texto es un empeño en abrir las grietas, deshilar las costuras del sistema petrificado, romper con la comodidad de lo conocido y dado por hecho. Es un intento de exilio intelectual que tal vez traiga consigo el regalo del misterio y con ello el goce del encuentro.

Mónica Ríos Saloma

Invierno 2008

Unidad I

Visión creacionista. Una mirada al pensamiento hebreo

1. Las dificultades para la formación de la Biblia

Una vez leí que la *Biblia* era en realidad una biblioteca. Curioso, pensé, que ese texto que yo conocía como cualquier libro, fuese una colección de narraciones con distintos orígenes y autores; con distintos modos de escritura: poesía, crónica, historia. Cuando puse atención, me quedé perpleja; leer la *Biblia* era como si al estar leyendo por decir, la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de Kant, me hubiera encontrado interpolado un texto de Nietzsche y más adelante, poesía de Góngora o Sor Juana. ¿Exagero? Quizás. Pero por ello, me pareció aún más abrumador, el intentar hacer una lectura de la *Biblia*, con el fin de rastrear los componentes de una antropología – es decir, las coordenadas semánticas y culturales- que me permitieran ubicar en un contexto judío a Jesús de Nazareth. Tengo que reconocerlo. Este objetivo no es algo sencillo para mis pobres luces y por eso mismo se volvió para mí un desafío fascinante al que puedo agradecer la oportunidad de mirar más de cerca la complejidad de uno de los centros de gravedad en torno al cual se ha configurado la Tradición Occidental. El esfuerzo de identificar claves hermenéuticas judías permite reconocer que hay al menos dos visiones desde las que es posible abordar la *Biblia*: la cristiana en sus distintas modalidades y la judía, que dejará fuera los documentos del *Nuevo Testamento*. De ellas hablaremos a continuación.

En el caso de una agrupación de textos como la *Biblia*, la tarea de distinguir por una parte, entre los tiempos y modos de configuración de la colección y por otra entre los distintos modos de recepción y uso, es prioritaria por la complejidad de los elementos que le integran. Un lector formado en Tradición Occidental, usualmente reconocerá la distinción entre *Antiguo Testamento* y *Nuevo Testamento*, distinción que sólo tiene sentido dentro de la Tradición Occidental y más específicamente en un contexto cristiano. Considero que es más sencillo comprender esto

señalando dos diferencias que resultan determinantes para indicar las fronteras entre judaísmo y cristianismo en dos regiones: los libros sagrados y la comprensión de la salvación. A continuación un pequeño esquema comparativo (E1) que las señala¹:

	Judaísmo	Cristianismo
Libros sagrados	<p>En el judaísmo hay varios libros sagrados:</p> <ul style="list-style-type: none"> -La TaNaK, que comprende la Torah (Pentateuco), los Nabi'im (Profetas) y los Ketubim (Escritos). Ella vendría siendo el Antiguo Testamento pero sin los deuterocanónicos, o libros griegos. -El TaLMud -Hay también una colección de textos denominada Mišná, que es el resultado de dos vertientes o métodos: por una parte contiene las leyes, las tradiciones orales independientes de toda base escrituraria. Por otra parte es el resultado del Midraš, mas apegado al sentido literal de la escritura. Para el terreno de la legalidad está el Midraš-halajá. Para el terreno del orden ético o teológico está el Midraš-agadá. 	<p>En el cristianismo hay un solo libro sagrado: <i>la Biblia</i>, que comprende el <i>Antiguo Testamento</i> y el <i>Nuevo Testamento</i></p>
Salvación	<p>Para los judíos hablar de “<i>Antiguo Testamento</i>” no tiene sentido , pues no hay un nuevo pacto. La salvación sería la recompensa de una vida justa y santa, fiel a los principios de la <i>Torah</i>.</p>	<p>El <i>Nuevo Testamento</i> da testimonio de la vida de Jesús y el nuevo pacto o alianza. Pues uno es salvo a partir de la creencia en el sacrificio de Jesús y su posterior resurrección.</p>

Estos dos puntos de divergencia sirven como introducción a las dos tradiciones que convergen en un solo libro, pero que no se agotan en éste. Ambas tradiciones rebasan el objeto, -la cosa física que es este libro- y se nutren de otros elementos: de otros textos, de

¹ Los puntos primero , segundo y tercero, pero sin la descripción de la Misná, han sido tomados de la tesis intitulada *Dios después de Auschwitz. Un enfoque filosófico en torno a la pregunta judeocristiana por Dios en la Historia*. Conde Rubio, Héctor. Tesis para optar por el grado de Licenciado en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2008. Agradezco al autor las facilidades para la consulta de los escritos preliminares.

momentos sociales y políticos.

La separación entre *Antiguo Testamento* y *Nuevo Testamento*, aunque rige como criterio de distinción para las tradiciones hebrea y cristiana, es de suyo problemática. Pues los *Evangelios*, aunque no sean considerados textos sagrados en un contexto hebreo pueden ser leídos legítimamente desde su interior y ello llevará a interpretaciones dentro de coordenadas cosmológicas y antropológicas propias de este pensamiento. Por otro lado, también es posible mirar los Evangelios desde una óptica arraigada en la Tradición Occidental y tendrá como marco interpretativo las coordenadas antropológicas y cosmológicas de Occidente.

Si esta mirada occidental es científica, sus sesgos podrán ser por ejemplo: desde crítica de texto, desde crítica literaria, desde la Historia, desde la Filología, la Teología; etc. De la postura inicial de lectura, dependerá, pues, el resultado.²

Por cuestiones de orden cronológico vamos a comenzar con los libros sagrados del judaísmo. Esto permitirá comprender, según la tipología diseñada, la razón de ser del texto, su modo de funcionar dentro de la tradición hebrea, los contenidos según contextos y las divergencias en antropologías, ocultas bajo los esfuerzos de unificación redaccional. Desde ahí será posible atender a la configuración antropológica organizada en torno a la escucha y a la palabra, por la ruta de un proyecto de creación: la relación entre los seres humanos donde YHWH se hace

² Cabe aclarar que mi lectura, si bien procura una postura científica, no por ello se olvida de que el trabajo sobre la *Biblia* es uno en torno a una realidad viva y no sobre una simple colección de relatos folklóricos. Es una colección de documentos que hospeda en las vicisitudes de su historia y la de sus adherentes, los extremos más graves como la destrucción por fuego, bala o tinta del opositor, pero también de las propuestas de vinculación humana más exquisitas, con todos los matices intermedios. Así, pues, las lecturas estarán directamente relacionadas con la postura inicial del interesado y así habrá de inicio dos dimensiones: la lectura del creyente y la del profano. Vale decir que considero con Calderón Bouchet que *la idea que el ser humano de carne y hueso se hace del mundo no es nunca del todo sagrada ni del todo profana, lo sagrado y lo profano son instancias típicas que en sus situaciones existenciales concretas aparecen gravadas con las influencias subrepticias o manifiestas de la posición de signo contrario.*" Vid. Calderón Bouchet, Rubén, *La ciudad Cristiana*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1998. pp 17. Habrá entonces una distinción que permita el ingreso a la especulación racional y desde ahí podría considerarse, ad extremum que la *Biblia se trata de un libro más escrito por el hombre sin ningún vínculo especial que lo sustraiga de su destino común con otras obras humanas.* [donde] *Conocerlo es investigar las circunstancias históricoculturales que lo vieron nacer , y penetrar, gracias a un adecuado aparato científico, en la idea de mundo sostenida por los hombres que lo escribieron* Vid. *Ibidem*. pp 16. [es una curiosidad que haya el presupuesto de una pluma viril detrás de los documentos de la Biblia y sin embargo me viene a la mente el *Cantar de los Cantares* y su marcada sonoridad femenina] Al abordar el texto desde una mirada que le considere sagrado, el texto se convierte en esa fuente de agua viva que describe Orígenes, como fórmula para describir el misterio que ahí habita. Desde esta fuente de agua viva el creyente *espera un saber de salvación capaz de traducirse en una vivencia inspiradora de actos que llevan la marca de su origen sobrenatural.* Hay pues una distinción entre lo sagrado y lo profano donde, Continúa Calderón: *la concepción religiosa del mundo , opone al mundo cotidiano donde el fiel vaga libremente en sus ocupaciones , ejerce una actividad sin consecuencias para su salvación , un dominio donde el temor y la esperanza lo paralizan, o, como en el borde de un abismo, el menor desvío en el gesto más pequeño puede perderlo irremediablemente.*

presente. Veamos pues, los libros del judaísmo.

1.2. Introducción a los libros del judaísmo

Como señalé en el cuadro 1 (E1) ³ hay varios libros en el judaísmo que pueden considerarse sagrados, aunque la Torah, tiene primacía.⁴ Estos libros también tienen una historia de formación que va desde una modalidad oral hasta su posterior registro escrito. Hoy por hoy se conserva el modo de presentación por rollos, como el que muestra la ilustración.



La historia de la formación responde a necesidades que cruzan elementos de distintos órdenes como el teológico, el ritual, el político, el social, el ético y el jurídico, entre otros. Pero a diferencia de occidente -que suele buscar la verdad en los terrenos de la inmutabilidad y la necesidad cristalizada en los textos como producto científico-, en el pensamiento hebreo el texto tiene otra dinámica, otro modo y razón de ser. Dice Betty Fucks :

La marca singular de los antiguos escribas e intérpretes judíos del Antiguo Testamento fue la de impedir su cierre a través de los siglos. O sea; no permitieron la estabilidad de las letras en el tejido escriturario, haciendo gravitar sobre las páginas del texto bíblico una lectura abierta al infinito.⁵

Esta idea es difícil de comprender para occidente que justo ha buscado lo contrario, por lo menos en filosofía. Las filosofías buscan usualmente postular verdades universales y necesarias a partir de principios que operan mediante conexiones causales. Buscan hacer de los textos algo que pueda ser leído bajo el principio de no contradicción para poder establecer leyes que sirvan como descripción de mundo y así, poder dar contenido a lo que nos gusta llamar Ciencia. Sin embargo en el pensamiento hebreo, y por la naturaleza de la lengua, la

³ Vid. *supra* sección 1.

⁴ La imagen ilustra los rollos que le contienen y que siguen siendo el modo en que se presenta el texto. Fuente: www.edupics.com. Consulta realizada Junio 09.

⁵ Fucks, Betty, *Interpretación: errancia y nomadismo de la letra* en Freud y la Judeidad. México: Siglo XXI pp 148.

lectura no puede tener las características de lectura unívoca que ofrece la fijación de un texto.⁶ Pero tampoco debe ser fijado, pues la variedad de interpretaciones tiene como fundamento un compromiso ético en el que se juega la relación entre los seres humanos. Dice Fucks al respecto:

Todo lo que los antiguos escribas judíos y talmudistas no se cansaron de demostrar es que en la lectura infinita de la Torá reside una experiencia de lenguaje anterior a cualquier conocimiento, puesto que se encuentra sometida al campo de la ética.⁷

Y es que desde este momento se hace visible una de las diferencias profundas para con occidente: lo prioritario para el pensamiento hebreo, más que la ciencia, es la relación; la capacidad humana de vinculación. Para explicar esto hay que señalar una fisura radical entre Dios y el ser humano en el pensamiento hebreo: uno de los términos aplicados a Dios (*Kadosh*) se traduce como *santo* y la etimología de *santo* significa *separado*. *Esta separación introduce la trascendencia absoluta de Dios producida como lo no inteligible*⁸, como una Ausencia Radical cuyo nombre es impronunciable y cuya representación es imposible. Este límite que separa a Dios como Ausencia Radical, de su criatura -el ser humano-, ha dado lugar a que la mediación para con esa Ausencia tenga lugar vía la palabra. Pero entonces dicha palabra no será un modo de transmitir o recibir información, ni de generar ciencia, sino un modo de **simbolizar**. Es decir, de crear sentido según el ser humano se asume en su propio ser -como humano- y la configuración del cosmos que habita, para así procurar comprender su lugar en el mundo y sus capacidades de transformación de aquello que pueda entender como realidad.⁹ En esta comprensión, bajo clave hebrea, el ser humano va hacia *un Dios al cual se quiere tener acceso aún sabiendo siempre que ir hacia él no es seguir esta marca, que no*

6 Al respecto cita Fucks: *Hay que notar que el hebreo desde un punto de vista fonético es una lengua que sólo acepta escritura consonántica. A esta raíz impronunciable se añaden interpuntuaciones vocálicas que no se escriben: se escribe lo que no se pronuncia y se pronuncia lo que no se escribe. Esto da un dinamismo muy particular al hebreo, pues al hacer esta combinación se recrea el sentido de la escritura. Poco a poco se fueron incluyendo consonantes que indicaban la pronunciación vocálica aproximada (aleph, he, waw, yod, het y ayin). Los Talmudistas señalan que tres de estos signos figuran en el tetragrama que designa el Nombre de Dios. Los griegos- que inventaron las vocales-, transcribieron YHVH en su versión de la Biblia, apenas por las vocales IAOUÉ. Cfr. Pommiere, Gerard. Nacimiento y renacimiento de la escritura. En Fucks, Betty, Op. cit. Pp 159. Y continúa: Ahora bien, la composición de la escritura Bíblica refuerza la demanda de la interpretación, pues el texto no es puntuado: es una secuencia ininterrumpida de signos, sin ningún corte, sólo hay unos acentos que permiten alguna pausa o modulación de voz. Esto hace que el primer trabajo del intérprete sea el de indicar los espacios en blanco que separarían a una palabra de otra y luego otros cortes para construir frases. Las posibilidades de lectura son infinitas y así, algunos sabios buscaron configurar indicaciones que permitieran profundizar en las posibilidades de interpretación.*

7 Ibid, p 152.

8 Ibid. p 130

9 Vid. Supra p 4.

es un signo, [la de impedir la estabilidad de las letras], sino ir hacia los otros que se atienen a esta marca.¹⁰ Al puntualizar sobre esta Ausencia Absoluta o Radical, hay que notar que ésta pone en cuestión toda relación, pues ¿cómo podría el ser humano relacionarse con lo ausente, con lo que no está? ¿cómo se configura el ser humano frente a esa ausencia, a esa carencia, a esa falta? Y sin embargo es el habla el lugar donde tiene espacio la relación del ser humano con lo absolutamente extraño. La palabra adquiere una dimensión que rebasa por mucho, las costuras del mero transmitir información. Para comprenderlo, hay que girar la perspectiva, hay que entender *la relación de los hombres con el Extranjero de los Extranjeros*, no como fuente de especulaciones filosóficas, sino como término de un fundamento ético bajo la primacía de la palabra.¹¹

Todavía hay más, pues mirar la ruptura generada entre Dios -entendido como Absoluta Ausencia o Ausencia Radical- y el ser humano, permite observar que éste, siendo imagen de Dios, también recibe el calificativo del *Kadosh*, como separado. Por eso el ser humano también es irreductible a cualquier representación fija e inmutable. Esta propuesta hace que la postura inicial del ser humano sea una postura dinámica, en cuanto a su ser, en su existencia concreta.

El centro de gravedad en esta antropología es *la palabra*, pues ésta pone en relación lo irrelacionable: a Dios con el ser humano, **a través del vínculo** con *quienes se atienen a esta marca*. Pero la palabra pide un receptor, un mecanismo de escucha que deberá sortear los peligros, no del silencio, sino de la mentira. Así la escucha será el sentido privilegiado por encima de los demás. Esto permitiría mencionar uno de los temas-eje para comprender el pensamiento hebreo: el tema de la Ley. Es a través de ella que se regula la conducta humana pero de un modo tal que rebasa el ámbito jurídico, para insertarse plenamente y con legitimidad en el ámbito ético, con el respaldo que le da el hecho de haber sido “Revelada”.

No hay una palabra hebrea que corresponda con el término *revelación*. Sin embargo se le usa por hablantes no judíos en contexto judío, para referirse a un acto por el cual Dios se manifiesta en presencia salvífica, en su voluntad, en sus mandamientos, a los humanos. Algunas veces su agente se describe como *palabra*, a veces como *espíritu*. También puede entenderse como la comunicación que YHWH tiene para con sus mensajeros. Es decir, el punto en común es que

10 Fucks, op. cit. pp. 152. *Apud* Banon, David. *La lecture infinie: les voies de l'interprétation midrachique*.

11 Fucks, Betty. Op. cit. p 131. *apud* Blanchot, David *La lecture infini*.

hay relación personal con YHVH que obliga con fuerza de ley tanto a YHVH como al ser humano. La “Revelación” suele tener lugar en visiones o en sueños. Y no hay percepción directa de Dios, pues eso aniquilaría al ser humano. La gran teofanía del monte Sinaí es referida como la entrega de la Toráh. Es interesante notar que hay comentarios rabínicos del siglo IX de Nuestra Era, que indican que primero se preguntó a las mujeres si querían recibir la Torah:

La víspera de Shabbat los israelitas estaban formados en el monte Sinaí, los hombres a un lado y las mujeres a otro. El Santo, bendito sea, dijo a Moshe: Ve y diles a las hijas de Israel si quieren recibir la Torá. ¿Por qué se preguntó primero a las mujeres? Porque la conducta de los hombres suele seguir el parecer de las mujeres, como está dicho: «Así dirás a la Casa de Iaacov (se refiere a las mujeres) y relatarás a los Hijos de Israel (se refiere a los hombres)» [Éxodo 19:3] Respondieron todos con una sola voz: «Todo lo que ha dicho El Eterno ¡lo haremos y lo obedeceremos!» [Éxodo 24:7]¹²

Frente a esto, para Fray Tomás, la Revelación es un **documento** sagrado: la *Sacra Página*, en la que se expresa la voluntad de Dios. Dios es el autor que se reveló a los *infallibles* profetas y apóstoles, quienes escribieron los libros canónicos. Dios, en la Ley Antigua o Antiguo Testamento- y como figura de la Nueva Ley-, ha transmitido su voluntad en una instrucción, una capacitación dicha de modo simple, para que los judíos, que la recibieron, siendo en opinión de fray Tomás un pueblo rústico, pudieran entender...¹³

Es interesante recordar que en tradición occidental se privilegia la vista. En el pensamiento de fray Tomás la vista se entiende como referente cognitivo: los procesos de conocimiento inician en la percepción que tiene el acento en lo visual – por ser el sentido que ofrece los datos más diferenciados y completos- y, como se adapta muy bien al ámbito de la imaginación, se van configurando insumos cognitivos que tienen como referente a la imagen. Así, se parte de la percepción sensorial, que “imprime”, o “deja huella” en la sensibilidad, hasta tener por analogía el significado de acto y función intelectual. Afirma Silvia Magnavacca que es la razón por la que algunas palabras clave la implican, tales como *speculatio*, o *intuitus*.¹⁴ No es difícil entonces, en mi opinión, pensar en el desconcierto que causa trasladar una antropología que entiende por “revelación” un **acto de vinculación** que eufemísticamente puede enunciarse como “visión”, a una antropología que centra su configuración en el conocimiento que es primordialmente visual. Pues en este contexto, ¿qué se podría **ver** cuando se dice en la revelación entendida como la *Sacra Página*, que se ve a Dios? ¿una imagen, representante de un objeto

12 Pirke De-Rabbi Eliezer. (Comentario al Génesis) En El Sabor del Rimón.
<http://elsabordelrimon.blogspot.com/2009/05/>

13 Ver Unidad 3., *La Revelación*. Del presente trabajo. _

14 **Visio**. Magnavacca, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.

tridimensional? ¿Cómo son los ojos del alma que le contemplan después de la muerte? ¿Cómo empatar eso con el mandamiento que señala la no fabricación de imágenes? Fray Tomás requiere entonces explicar cómo es que la *Sacra Págin*a afirma que Dios se aparece, se revela, y que al mismo tiempo es una entidad metafísica no corporal – por tanto, carente de dimensiones físicas-, pero no por eso menos existente, procurando no violentar el principio lógico de no contradicción. Al menos, el Hijo de Dios, su Gloria, se hizo *visible*, por medio de la carne, del cuerpo.¹⁵

Bien. Volvamos al pensamiento hebreo. Al considerar la “revelación” como acto por el cual Dios se manifiesta en presencia salvífica a nivel personal y comunitario, es posible entrever la fuerza de esta noción – en cuanto acción-, y su importancia como configuradora de la antropología hebrea:

En sentido riguroso entiende el judaísmo la L. Mosaica o la parte del canon del Antiguo Testamento que la contiene, o sea, el Pentateuco. Sin embargo en los escritos del Antiguo Testamento el vocabulario y los sentidos asociados son más amplios que incluyen palabra, senda, camino, estatutos, testimonios, órdenes, normas jurídicas, mandatos.¹⁶

En sentido amplio la Ley es la totalidad de la “revelación” divina como una normatividad para la vida. Así, ella es el fundamento de la religión y de la moralidad. Por eso mismo se da gran importancia a su estudio y se le considera no como una carga sino como confort para el alma, y hasta un canto, como el Salmo 119, pues su aceptación es condición de posibilidad para el goce humano de la Creación generosamente ofrecida por Dios.¹⁷

Ahora bien, esta Ley tiene una modalidad particular de ser. En el momento de la teofanía sinaítica se le dieron a Moisés los preceptos, con una **interpretación** detallada, pero Moisés no escribió este comentario, sino que lo enseñó oralmente a todo Israel:

[...] y la prohibición de fijarlo por escrito perduró y estas tradiciones se transmitieron por vía oral de generación en generación, de maestro a discípulo, aumentadas y enriquecidas por las nuevas interpretaciones. Así, la Torá

15 S. Th III a, q 5, a 4, ad 1.

16 Vid. **Ley Mosaica** en *Diccionario de la Biblia*, H.Haag / A van den Born. Herder, 2000

17 *Tus dictámenes son maravillas,/ por eso los guarda mi alma./Al manifestarse, tus palabras iluminan,/dando inteligencia a los sencillos. /Abro bien mi boca y hondo aspiro,/ que estoy ansioso de tus mandatos./Vuélvete a mi y tenme piedad, /como es justo con los que aman tu nombre./ Afirma mis pasos en tu promesa,/que no me domine ningún mal./ Rescátame de la opresión humana,/y yo tus ordenanzas guardaré./ Haz brillar tu rostro sobre tu siervo,/y enséñame tus preceptos./Ríos de lágrimas vierten mis ojos./porque no se guarda tu Ley. Vid. Frg. Sal 119, en: *Nueva Biblia de Jerusalén*, Dir. José Angel Ubieta Lopez, Bilbao: Desclée de Brower, 1998.*

permaneció como ley viva, siempre actual, capaz de hacer frente a situaciones nuevas, de responder a las preguntas inéditas.¹⁸

Así, la colección va configurándose como eje de gravedad en torno al cual se articula la identidad del pueblo hebreo. Es un registro de experiencias vividas, que, narradas a partir de distintos recursos literarios, permite que el lector tenga indicios, opciones de elección que le orienten en la toma de decisiones a nivel personal y comunitario. Y en tanto registro de experiencias vividas funciona también como referente para la memoria que configura los procesos identitarios de este pueblo, que, insisto, no se agotan en el registro escrito, pues la oralidad tiene una importancia fundamental.

Esta modalidad oral, de difícil comprensión para la tradición filosófica, resulta configurante de la tradición hebrea, pues es eje que articula la alianza de Dios con su pueblo. Pero aún más, pues, a diferencia de occidente, la ley no solo regula jurídicamente las relaciones internas de la comunidad, sino que constituye un eje fundante de sus procesos identitarios en las dimensiones de lo personal, lo histórico, lo comunitario y lo sagrado. Esto, insisto, no significa que no haya escritura, significa más bien, que la Ley escrita y la Ley oral aparecen como dos formas de la “revelación”. Pero detrás del texto – se entiende, el escrito- está siempre la vida que otorga el dinamismo de la palabra. La tarea es entonces de constante escucha e interpretación, de interpelación humana en el acontecer cotidiano de la historia del pueblo, que se entiende a su vez como historia de salvación deseada por YHVH. Vamos a ver ahora los registros escritos.

1.2.1. - Los textos : “Antiguo Testamento”, Talmud, Toráh , Mišná

Habiendo esbozado esta dinámica que distingue a un texto filosófico de un texto sagrado hebreo, podemos mirar esquemáticamente algunos de los textos principales del pensamiento judío - TaNaK, Midraš y Talmud-, para ubicar el lugar de la Toráh dentro de la tradición hebrea y dentro del *Antiguo Testamento*.¹⁹

¹⁸ Charles-Puech, Henry. Dir. *Historia de las religiones* Vol 7. *op. cit.* p 3-4.

¹⁹ Me ocupó solamente de estas tres colecciones porque son los pilares más antiguos de la tradición hebrea, principalmente la Toráh. Con esto no pretendo restar importancia a las colecciones de textos contemporáneos a la Torah y posteriores a ella como puede ser el Zohar, por ejemplo., pues la tipología diseñada exige usar los documentos que tienen vigencia hacia el tiempo de Jesús de Nazareth. Ahora bien, para el tema del *Jesús Histórico* son muy útiles en la configuración de la historia y antropología de la época, las referencias que ofrecen el Midraš y el Talmud y por eso he decidido incluirlos en esta pequeña exposición aclaratoria. Para este tema, Ver. Vermes, Geza. *Jesús el Judío. Los Evangelios leídos por un historiador*, Barcelona: Muchnik editores, 1984. Este texto contiene una amplia bibliografía y referencias a las fuentes Judías. *Vid. Infra*. Por otra parte los textos del *Antiguo Testamento* son los que Tomás de Aquino somete a crítica y análisis como antecedente para el *Nuevo Testamento* que, a su vez, es fuente para la configuración tomista de Jesús.

1.2.1.1. La TaNaK.

El nombre es una combinación de las primeras letras de los nombres de las subcolecciones que la conforman: **T.** Torah, **N.** de Nabí'im, y **K** de Ketubim; **TNK**. Para hacerlo pronunciable, se insertan vocales entre las consonantes: TaNaK. La TNK es **parte** de lo que para los cristianos es el *Antiguo Testamento* – pues no incluye los textos deuterocanónicos.²⁰ La TNK Es una colección de textos con distintos orígenes, proyectos de sociedad y configuraciones. Está conformada por cuatro partes que señalaré a continuación. La primera parte corresponde a la *Toráh* o Ley que comprende: *Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio*. Estos textos contienen, entre otros elementos, los relatos de las vicisitudes del pueblo. Por ejemplo: su salida de Egipto, su paso por el desierto y la construcción del Templo, que será un fuerte centro de gravedad en esta tradición. También contienen las disposiciones sacerdotales necesarias para la vigilancia de los ritos. Hay dos formulaciones de los mandamientos que YHWH ofrece a su pueblo a través de Moisés, pues corresponden a distintas tradiciones – Dt. 5-11. Ex. 20.- Hay también dos relatos de creación (El primero, Gn 1: 1-31 y 2:1-4. El segundo relato de creación en Gn 2: 5-25). La segunda parte corresponde a los *Nabí'im* (profetas), que se dividen en *Profetas anteriores: José, Jueces, Samuel y Reyes*. Los *Profetas posteriores: Isaías, Jeremías, Ezequiel*, y los doce Profetas Menores. La tercera parte corresponde a los *Ketubim* (escritos en 11 libros): *Salmos, Proverbios / Job*; y los cinco rollos conocidos como *Hamesh Meguillot* (*Cantar de los Cantares, Ruth, Lamentaciones, Eclesiastés y Esther*). Se leen en voz alta durante fechas específicas. El mayor entre los libros del Hamesh Meguillot es *Esther*.²¹

Pero de entre todos ellos, la *Toráh* es prioritaria. Así nos dice George Steiner:

Experimentar la Torá como mikra [llamada], aprehender estos textos en su plenitud cognitiva y emocional, es oír y aceptar un llamamiento, es reunirse con uno mismo y con la (inseparable) comunidad en el lugar de la llamada. Este llamamiento a la respuesta responsable, a la capacidad de respuesta en su sentido intelectual y ético más riguroso, es a un tiempo privado y público, individual y colectivo. Las asociaciones y los conceptos que acompañan a mikra [a la llamada]convierten la lectura del canon y de sus comentarios en

20 Los deuterocanónicos son libros que aunque no hubieran pertenecido al canon judío, gozaban de alta consideración en ciertos sectores judíos. Incluso pudieron haber tenido una autoridad semejante a la de los libros canónicos; autoridad que llegó parcialmente hasta la época cristiana y así estos textos fueron transmitidos por los apóstoles a las comunidades cristianas como libros santos y terminaron formando parte del Canon cristiano. Son deuterocanónicos A) del Antiguo testamento: Tobías, Judit, 1Macabeos, 2Macabeos, Baruc, Eclesiástico, adiciones a Daniel y Esther. B) del Nuevo Testamento: Hebreos, 2Pedro, 2Juan, 3Juan, Santiago, Epístola de San Judas, Apocalipsis. Vid. Deuterocanónicos. En: Serafín de Ausejo *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1963.

21 Las dos subcolecciones: Ketubím y Nabíím contienen textos fundamentales, pero en este inciso será imposible revisarlos.

el lugar literal y espiritual del reconocimiento propio y de la identificación comunitaria de los judíos.²²

De esta comprensión se sigue el mandamiento expresado en *Josué*: 1, 8 “El libro de la ley nunca se apartará de tu boca, sino que día y noche meditarás en él”. Y podría decirse que se concreta en la oración del Deuteronomio 6: 4, que cohesiona y anima a todos los demás: el *Shemá Israel*, el “Escucha Israel, Di-s es nuestro Di-s, Di-s es Uno.” La primacía de la Torá es indiscutible. No obstante, ella misma forma parte de la colección de la TNK. Y, sin embargo, también se fueron configurando otros textos, que pueden ser considerados sagrados, que son posibles desde la noción vista sobre el término “revelación”. Los veremos a continuación.

1.2.1.2. La Mišná, en su vertiente escrita: el Midraš

La “revelación”- como acto de vinculación- en su doble modalidad: como Ley escrita y Ley oral, precisa un ejercicio constante de preservación, de vivencia. Este esfuerzo por conservar la Ley no excluye la escritura, pero compromete a una vigilancia constante; a un recordar, enriquecer y resignificar con el objetivo de mantener viva la palabra, como vimos más arriba. Pero también enfrenta a los desafíos de su preservación en contextos socio-políticos adversos. Tal es el caso del Midraš, que en su vertiente ritual se denomina Midraš- agadá y en su vertiente legal, es Midraš -halahá.²³ El Midraš surge como un esfuerzo de preservación: difícil decisión, pues la riqueza de la Alianza, arraigada en la Ley oral, no podía cristalizarse en textos escritos sin un alto costo para la vida dinámica de la palabra divina -transmitida y enriquecida en el estudio y en su enseñanza -.

En el año 130 d. C, para hacer frente a las determinaciones de Vespasiano contra el Templo judío como centro de gravedad del pueblo hebreo, tiene lugar una sublevación. Ésta fue encabezada por Simeón Barcocebas, a quien las fuentes cristianas de la época llaman Bar Kojba <hijo de la estrella> respaldado por Rabí ‘Aquiiba. Sin embargo la revuelta, aunque tuvo un breve periodo de florecimiento, al final fue un fracaso. Adriano, sucesor de Vespasiano, agravó

22 Steiner, George, *Pasión Intacta*, trad. Menchú Gutierrez. Madrid: Siruela, , 2001, pp 347-348. Cfr. *Mikra*: del hebreo sustantivo femenino; escritura, llamada o convocatoria. Cfr. Ex 12: 16, Lev 23:3. Sin la consonante mi, es decir kra, el significado es gritar, llamar, poner nombre, convocar, invitar, leer, anunciar, ser llamado,. Ser convocado, ser leído; salir al encuentro. Mikra. En: Pedro Ortiz S.J *Léxico Hebreo Español y Arameo Español*, Madrid: Sociedad Bíblica Santa Engracia, 1997.

23 *Vid. Supra*, Cuadro comparativo.

las medidas contra los judíos prohibiendo el descanso sabático, la entrada de judíos en Jerusalén y la enseñanza de la Ley, pues comprendiendo que los judíos obtenían su fuerza de la Toráh, les prohibió su estudio, so pena de muerte. Algunos de los grandes maestros sublevados murieron por no sujetarse al dictado. Ejemplo de esto es Rabí Aquiba, gran maestro del Midraś, quien murió torturado. Rabí ben Baba, por asegurar el mantenimiento de la tradición, ya que la cadena rabínica se remontaba hasta Moisés, ordenó como Rabinos a cinco de sus discípulos quienes, tras la ejecución de Rabí ben Babá, tuvieron que refugiarse en Babilonia.

Sin embargo, este modo de intentar resolver la crisis no fue apoyada de modo unánime por las autoridades judías, pues había quien opinaba que el judaísmo podía y debía sobrevivir a la desaparición del poder político judío e incluso a la desaparición del Templo.

Vespasiano había autorizado a un grupo de trófugas de Jerusalén a establecerse en Jamnia. Ahí, un grupo de fariseos fundó un tribunal, que reasumió importantes funciones jurídicas, así, en el año 100 fue establecido el canon de las escrituras bíblicas- se entiende judías- y se prosiguió con la preparación de la Misná o <Código de la Ley Oral>. Uno de los principales de este movimiento fue Rabí Yohanán ben Zakay, pues comprendía que mientras tuviera lugar el estudio de la Toráh, la existencia del pueblo judío estaría asegurada.

Tras la muerte de Adriano y la abolición de los decretos contra los judíos, los sobrevivientes a los combates y persecuciones abandonaron Judea, se establecieron en Galilea y reabrieron sus escuelas. Uno de los Patriarcas, Yehudá o <nuestro santo Maestro>, fue el redactor de la Mishná o <Código de la Ley Oral>, una segunda Toráh.

[...] después del fracaso de la sublevación de Bar Kojba (135)[de nuestra Era o fecha civil], se dio una transformación prodigiosa en la historia del pueblo judío. En adelante los judíos no formarán ya una nación, en la acepción usual del término, es decir, una nación cuya historia se funda con la del país, sino que se sentirán unidos por lazos más sutiles, más espirituales: en lo sucesivo la Torá ocupará en ellos el lugar de la patria²⁴

Esta reorganización de los lazos sociales, provocada por las dificultades políticas, hacen de la Ley un fuerte punto de cohesión. Pues ella operará entonces como un centro de gravedad para configurar la identidad de este pueblo. A la larga, esto permitirá que el pueblo hebreo

24 Puech, Henry-Charles. *Historia de las Religiones Vol 7. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo I. Formación de las religiones universales y de salvación*. México: Siglo XXI, 2002. Este artículo interpreta erróneamente el término Midras Halajá como práctica ritual, aunque como es sabido halajá significa práctica legal. Es posible que sea un error en la traducción de la edición presentada por Siglo XXI.

encuentre, un fundamento ético que pone en relación a YHVH, Ausencia Radical, con su criatura, por medio de la palabra, en el vínculo social, pero también el pueblo hebreo encontrará su patria en la Ley. De modo que su ser judío radicaría no tanto en un lugar de nacimiento sino en el estar sujeto a la Ley mosaica y su dinámica vinculante.

1.2.1.3 El Talmud:

La actividad de explicación, discusión, confrontación sobre párrafos de la Mišná para formular decisiones nuevas para casos nuevos dio lugar a la *Guemará*, (<comentario o terminación>) El conjunto Mišná- Guemará, constituye el *Talmud*, que significa *enseñanza* y tiene dos versiones: el Yerušalmi, o *Talmud de Jerusalén*, elaborado en Palestina, y el Babli, elaborado en Babilonia. La redacción del *Talmud de Jerusalén* empezó a fines del siglo III d.C. en Tiberíades. Su iniciador fue Yohanám ben Napaha. En Babilonia la actividad de los comentaristas continuó hasta el siglo V, cuando Rabí Aši, Jefe de la escuela de Sura, comenzó la redacción escrita del *Talmud*, que le llevó 30 años. Aunque el *Talmud* es un comentario de la Mišná, de naturaleza halajica (legal), desborda éste campo:

Halahá y Agadá se juntan y entrecruzan armoniosamente, reflexiones morales y filosóficas, relatos , leyendas, historias de la vida popular, observaciones científicas embellecen de pronto las severas discusiones jurídicas, las aclara, las ilustra con ejemplos y muchas veces contiene, de forma más o menos aparente los temas, los principios religiosos subyacentes a los problemas técnicos tratados.[...] el Talmud constituyó para los judíos dispersos, la gran fuerza de cohesión que les confirió unidad espiritual y moral[...] el Talmud acentúa las enseñanzas bíblicas, les da un nuevo relieve, especialmente al carácter fundamental de la Revelación: creencia en Dios y elección de Israel para transmitir esta creencia; tales son los grandes principios básicos que encuentran su formulación clásica en el versículo famoso del *Shemná* (dt, VI, 4): <<Escucha Israel; Yahvé es nuestro Dios, Sólo Yahvé.>> [...]²⁵

El culto diario, las fiestas, el sentido de la santidad en la existencia cotidiana , la vida hogareña y las acciones humanas , están, *en lo esencial* señalados en el Talmud. Pero aunque la fuente de la solución para las situaciones inéditas sea el Talmud, el ser humano está comprometido a generar soluciones nuevas, para las situaciones siempre únicas e irrepetibles de la vida cotidiana, en el marco de su pertenencia a la comunidad, pues recordemos que la salvación nunca es individual.²⁶

25 *Ibid.* pp 3.

26 En este contexto cabe mencionar que los esfuerzos de preservación y de reinterpretación han dado lugar, por ejemplo, a los replanteamientos que en el siglo XIX y en especial en el siglo XX dieron lugar a la experiencia del

La discusión, es amplia y las posibilidades de interpretación también. De ahí que el trabajo hermenéutico de los estudiosos y comentaristas sea uno muy cuidado y meticoloso, pues la responsabilidad de las interpretaciones implica el bienestar del individuo, de la comunidad y el **honor** de Dios, pues *Dios está de lleno implicado en el actuar humano*.

Pero no siempre es posible el acceso al hebreo tanto en tradición oral como en tradición escrita y hay que hacer frente a estas dificultades. Un ejemplo de esto es la Biblia de Ferrara, herramienta fundamental para los hispano-hablantes. Este documento me ha sido especialmente útil pues me ha dado acceso en mi idioma a la redacción hebrea de los documentos de la Toráh.

1.2.1.4. Epílogo: La Biblia de Ferrara, un ejemplo de preservación y herencia

Como hemos visto, el esfuerzo de preservación e interpretación de la Ley en la tradición hebrea es de primer orden. Los movimientos de dispersión y exilio que ha vivido este pueblo a lo largo de su historia han generado circunstancias particulares para la lengua hebrea: se generó un proceso de semitización de las lenguas vernaculares o nativas usadas por los judíos diseminados en diferentes lugares y tiempos.²⁷ Los judíos tuvieron la necesidad de “trasladar” los textos bíblicos del hebreo a otras lenguas judías, siguiendo el modelo del judeo-aramceo de la época de Ezra y Daniel, que se usaba en Babilonia y Palestina. En esta lengua enseñaban e interpretaban la lectura pública del texto bíblico. Por eso un factor muy importante para el proceso de semitización de las lenguas locales, es el proceso de enseñanza en las escuelas sinagogales, así como la composición de glosarios bíblicos bilingües que recogían las palabras más complejas.

ministerio femenino ordenado, en la modalidad del Rabinato femenino. En este sentido hay posturas (Rabí Leonel de la sinagoga de Bet-El, México) que solicitan la presencia de las rabinas, pues se reconoce, desde dimensiones masculinas que más allá de la imitación de las funciones ministeriales ordenadas masculinas hay espacios que deben ser atendidos por mujeres para dar lugar a nuevos ritos, a nuevas opciones de simbolización de cara al siglo XXI. Este trabajo de tesis es un antecedente que me ha permitido abrir la puerta al estudio científico de este tema a nivel de posgrado como una innovación filosófica que para mi fortuna ha encontrado aceptación y reconocimiento, también desde la antropología filosófica y la hermenéutica, para ambas tradiciones. Dicho estudio pretende concretarse en una tesis individual de maestría, pero también tiene lugar en el trabajo de investigación colectiva que se realiza actualmente en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, bajo la tutela de Mauricio Beuchot y Ricardo Blanco.

En el caso de la tradición cristiana romana, la fijación de los textos sagrados en su calidad de santos e inspirados como condición de canonicidad, dificulta la apertura a nuevos espacios de revelación con opción a transformación de realidad. Considero que el contraste antropológico entre ambas tradiciones permitirá generar insumos de reflexión que contribuyan a enriquecer las discusiones sobre el papel que las mujeres podemos tener dentro de los espacios ministeriales ordenados, como un ejercicio de poder y de capacidad de simbolización, con el objetivo de replantear, en contextos de no violencia y educación para la paz, nuevas modalidades de relación entre géneros, lo que implica, a su vez, generar espacios de reflexión en torno a las masculinidades del siglo XXI en tradición occidental. La puerta al aprendizaje, queda abierta.

²⁷ A esta dispersión, en particular la que tuvo lugar de modo muy intenso en el siglo III a. C., se conoce como Diáspora.

Se va formando así, un **Tehesaurus** semántico: una especie de diccionario que permite recopilar sentidos propuestos y discutidos para la lectura de los textos sagrados.²⁸

En tiempos del primer exilio en Babilonia (587 a C.), tiene lugar un espacio muy importante de señalización de métodos y técnicas de *traducción/ traslación*. Posteriormente, dentro de la comunidad judía helenizada de Alejandría (280 a C.-150 a C.), en el 250 a C., comienza la traducción de los textos bíblicos judíos al griego. Es un esfuerzo de varios traductores que da por resultado la versión que hoy conocemos como *Septuaginta*, que no incluye el Nuevo Testamento Cristiano.²⁹

A partir de esto, el largo proceso de semitización de las lenguas vernáculas dio por resultado la *traducción* de los textos bíblicos a lenguas judías de las que cabe destacar el judío-griego, el judío-árabe, el judeo-persa, el judeo-alemán o yiddish, y las lenguas judeo-romances, en particular el judeo -español o ladino y el judeo-italiano.

La *Biblia de Ferrara* (1553) es la primer *Biblia* Judía canónica – que no incluye el *Nuevo Testamento* ni los libros deuterocanónicos-, en ladino o judeo-español, impresa en caracteres latinos. Esta versión estaba destinada principalmente a los judíos españoles exiliados en Ferrara a causa de la expulsión en la España del 1492. Ferrara supone un espacio de seguridad y bienestar que permite a los judíos volver a un judaísmo no encubierto. Pero el hebreo se había perdido, pues los exiliados españoles recién llegados a Ferrara ya no lo hablaban ni lo leían. Por esto, en un esfuerzo de inclusión Abraham Usque, editor, produce en su imprenta libros en español, incluyendo la *Biblia* judía y otros textos litúrgicos.³⁰ La *Biblia de Ferrara*, preparada por Yom Tobi Atias (Jerónimo Vargas) y Abraham Usque (Duarte Pinel) es importante para los hispano hablantes en general, por varias razones:

1.- Es el modelo de la primer traducción en español clásico de la *Biblia* judía- sin el *Nuevo Testamento* ni los libros deuterocanónicos.-: las versiones más importantes que se sirven de

28 Para este tema sigo los trabajos de Lazar. Vid. Lazar, Moshe. *Introducción*, en *Biblia de Ferrara*. Madrid:

Biblioteca Castro, 2004.

29 En el siglo V d. C., San Jerónimo, basándose en la *Septuaginta* notó las imperfecciones de los textos griegos. Estudió hebreo y consultando a los maestros de la sinagoga generó la versión latina de los textos bíblicos conocida como la *Vulgata*, reconocida por la Iglesia Cristiana. Sin embargo la *Septuaginta* no tuvo el mismo éxito entre los judíos del siglo II d C, que descontentos también con el uso del texto por gentiles – en especial por los cristianos no judíos-, decidieron realizar una nueva versión griega: la *Biblia de Aquila*, ilegible para el no iniciado por su carácter literal.

30 Es importante señalar que para los cristianos del siglo XII estaba prohibido leer textos romanceados. Ver. Lazar, Moshe. *Introducción... Op. Cit.*, pp XIV.

ella como modelo son la *Santa Biblia* hecha por Casiodoro de la Reina en 1569 y revisada por Cipriano de Valera en 1602.

2.- Con ella se inician 2 corrientes en el ladinamiento clásico de textos bíblicos entre los sefardíes mediterráneos: a) la traducción ferrarense de la *Biblia*, la del *Sidur* o libro de oraciones para todo el año, y la del *Mahzor* (oraciones del Ros Hazana y Kippur) tendrán su mayor influencia en Italia, Ámsterdam y el Nuevo Mundo. b) el ladinamiento aljamiado³¹ de los Salmos y del Pentateuco en Constantinopla así como las ediciones de *Profetas* (1568- 1572) y los textos hagiográficos en Salónica (1583-1585) abren el camino para la mayoría de las traducciones y adaptaciones ulteriores en el Imperio Otomano (Constantinopla, Esmirna, Salónica y Viena)

3.- La principal para este trabajo de tesis: la Biblia de Ferrara es un texto de acceso a la TNK para investigadores no iniciados en el hebreo y permite comparar con ella, textos de la Biblia Cristiana.³²

Habiendo expuesto la mirada del pensamiento hebreo sobre sus textos sagrados, a continuación

31 Aljamiado, da. Que habla aljamía. Aljamía. (del árabe. Al- ‘ayamiyya, la lengua extranjera no árabe) Nombre que daban los moros a las lenguas de los cristianos peninsulares. 2.- Textos moriscos en romance, pero transcritos con caracteres árabes. 3.- Por ext., texto judeo-español transcrito con caracteres hebreos. Aljamiado. En: Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española tomo 1, Madrid: Espasa Calpe, 1992. pp 104.

32 Los códices de Biblias romaneceadas sobrevivientes a distintas destrucciones (entre 1392 y 1492) son enlistados y descritos por Lazar del modo siguiente:

- La Fazienda de Ultra Mar: esta obra , concebida inicialmente como un itinerario histórico-geográfico de Tierra santa es , en su mayor parte, el romanceamiento literal más antiguo de muchos capítulos del texto bíblico hebreo(sobre todo del Pentateuco, profetas primeros y trozos de otros libros) Tiene citas en hebreo transliterado y glosas cristológicas interpoladas.

- Ms. I-j-7, Escorial [E7]: mitad del siglo XIV; de *Génesis* a *Reyes*; traducido del hebreo.

-Ms. I-j-5, Escorial [E5]: misma fecha que E7; de *Isaías* a *Crónicas*; traducido del hebreo, probablemente parte complementaria del E7

- Ms. I-j-3, Escorial [E3]: fines del siglo XIV o principios del XV; traducido literalmente del T M. El *Pentateuco*- como en *Ferrara*- está dividido en *parashiyoth* (fragmentos).

- Ms. I-j-4, Escorial [E4]: primera mitad del siglo XV; texto completo del TM, aunque sigue el orden de la *Vulgata* e incluye los libros de los *Macabeos*; traducido del hebreo con influencias de la *Vulgata*.

- Ms. 87, Real Academia de la Historia [RAH]: siglo XV; desde *Isaías* hasta *Macabeos*; traducido del hebreo acompañado del texto de la *Vulgata*.

-Ms. 10288, BN, Madrid [BNM]: siglo XV; *Prophetas posteriores*; traducido del hebreo; contiene 2 versiones distintas de *Lamentaciones*.

-Ms. Évora CXXI 1-2 [Ev]: siglo XV (1429); traducido del hebreo; parcialmente emparentado con E5.

-Ms. 52-VIII-I, Ajuda (Lisboa) [Aj]: siglo XV; de *Génesis* a *Jueces*; traducido del Hebreo; emparentado con E3.

-Ms. I-ii-19, Escorial [E 19]: siglo XV de *Génesis* a *Reyes*; incluye glosas provenientes del *Targum* y de la exégesis rabínica; emparentado con Ev y E5.

me propongo realizar un mini esquema de historia de la formación del Canon bíblico cristiano. Este Canon recolecta algunos de los documentos de la tradición hebrea y añade documentos nuevos como las narraciones tempranas de la vida de Jesús de Nazareth (*Evangelios Sinópticos*), el *Evangelio* de Juan, los documentos paulinos, los *Hechos de los Apóstoles* y un nuevo *Apocalipsis*. Estos documentos serán integrados en procesos de recopilación y serán interpretados bajo distintas claves hermenéuticas durante los tres primeros siglos de Nuestra Era. Pero desde el interés de las Iglesias cristianas tempranas, que frente al judaísmo y frente a movimientos cismáticos tuvieron la necesidad de organizar su doctrina y por tanto sus fuentes y sus ópticas de interpretación. Veamos entonces los procesos de formación de nuestro *Nuevo Testamento*

1.3. El Nuevo Testamento

Los tres siglos que separan la predicación de Jesús y el Concilio de Nicea 325 d. C. son esenciales para comprender la cristalización de la Doctrina Cristiana, -que vendrá formándose oficialmente desde dicho concilio hasta la formulación actual del Canon decretado por el concilio de Trento (1545- 1563 d. C.)³³-. Dos ejemplos de contraste para ilustrar el brinco teológico desde

-Biblia de Alba, Palacio de Liria, Madrid [Alba]: siglo XV (1422-1431); Biblia <ecuménica>, traducida del hebreo por el rabí mose Arragel para su señor don Luis de Guzmán; estilizada según la *Vulgata*; acompañada de voluminosas glosas del *Midrash* y de la exégesis rabínica (Rashi, Abraham Ibn Ezra, Maimónides, Nahmandies), discusiones filosóficas (Aristóteles, Maimónides, Gersónides) y comentarios cristológicos (San Jerónimo, San Agustín, Nicolás de Lyra, etc).

33SESSIO IV [Decretum de Canonicis scripturis]

Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus in Spiritu Sancto legitime congregata praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis legatis hoc sibi perpetuo ante oculos proponens ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur quod promissum ante per prophetas in scripturis sanctis Dominus noster Iesus Christus Dei filius proprio ore primum promulgavit deinde per suos apostolos tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit perspicuens que hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt orthodoxorum patrum exempla secuta omnes libros tam veteris quam novi testamenti cum utriusque unus Deus sit auctor nec non traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia Catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit ne cui dubitatio suboriri possit quinam sint qui ab ipsa synodo suscipiuntur. Sunt veri infrascripti.

Testamenti veteris: quinque Moysis id est Genesis Exodus Leviticus Numeri Deuteronomium; Iosue Iudicum Ruth quatuor Regum duo Paralipomenon Esdrae primus et secundus qui dicitur Nehemias Tobias Iudith Esther Iob psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmodiarum parabolae Ecclesiastes canticum canticorum sapientia Ecclesiasticus Isaias Ieremias cum Baruch Ezechiel Daniel duodecim prophetae minores id est Osea Iosue Amos Abdias Ionas Michaeas Nahum Habacuc Sophonias Aggaeus Zacharias Malachias; duo Machabaeorum primus et secundus.

Testamenti novi: quatuor evangelia secundum Matthaenum Marcum Lucam Ioannem; actus apostolorum a Luca evangelista conscripti quatuordecim epistolae Pauli apostoli ad Romanos duae ad Corinthios ad Galatas ad Ephesios ad Philippenses ad Colossenses duae ad Thessalonicenses duae ad Timotheum ad Titum ad Philemonem ad Hebraeos; Petri apostoli duae Ioannis apostoli tres Iacobi apostoli una Iudae apostoli una et apocalypsis Ioannis apostoli.

la predicación de Jesús y el Concilio de Nicea I son:

1.- la ejecución de Jesús como un bandido por un modesto funcionario romano, frente a la apasionada participación del emperador Constantino en los debates de los obispos sobre la naturaleza divina de Jesús.

2.- Mientras la casi totalidad de los cristianos de la primera generación eran judíos y de lengua semítica, en Nicea no se hablaba más que griego y un poco de latín.³⁴

La historia de estos tres primeros siglos puede dividirse según Puech en tres grandes periodos³⁵:

1.- del año 30 al 125. Es un periodo de rápida expansión y de liberación progresiva de la secta cristiana respecto del judaísmo. Es una etapa dominada por la misión y los problemas con Israel.

2.- del 125 hasta el 250. Esta fase está marcada por la transformación de la pequeña secta en una Iglesia bastante numerosa, pero muy pobre en cuanto a recursos intelectuales para sostener una doctrina coherente y homogénea.

3.- La tercer fase es la involuntaria transformación del cristianismo en un factor político de primer orden. Este es el caso de Persia y Armenia donde la fe cristiana tiene el favor del Estado hasta bastante después del Concilio de Nicea1 (325 d C.). En cuanto al Imperio romano, en el 249 d.C. inicia la época de las grandes persecuciones, encaminadas a la total eliminación del cristianismo, generando condiciones para la hábil maniobra de Constantino, quien embarga el aparato eclesiástico para el Estado.

La historia del cristianismo de estos tres siglos está llena de narraciones locales que no se sincronizan efectivamente, sino hasta el siglo III. Pero en el siglo II, había fuertes discusiones en cuanto a la autoridad, los textos y las creencias de los cristianos, pues distintos grupos se arrogaban la autoridad y la verdad sobre las enseñanzas de Jesús.

Gnosticismo, Monatismo y Marcionismo son, entre otras, las diferentes corrientes que se disputaban la posesión de la auténtica doctrina de, ahora, Cristo.³⁶ La Iglesia naciente carecía de

Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones preadictas sciens et prudens contempserit: anathema sit. Omnes itaque intelligant quo ordine et via ipsa synodus post iactum fidei confessionis fundamentum sit progressura et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus sit usura. Vid. *CONCILIUM TRIDENTINUM Canones et Decreta, Trento, 8 apr. 1546*, en <http://www.totustuus.biz/users/concili/>.

34 Vid. Puech, Henri-Charles. dir. *El cristianismo desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea*, en Historia de las Religiones Vol 5. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo I. Formación de las religiones universales y de salvación. Madrid: Siglo XXI, 1985, pp 223.

35 *Ibid.* p. 287 y ss.

36 A continuación un pequeño esbozo de las herejías que significaron un gran desafío a la Iglesia mayoritaria,

un sistema teológico sólido y se veía en problemas para influir sobre los miembros que poseían medios intelectuales para reflexionar sobre su fe. Por su parte los Marcionitas poseían Sagradas Escrituras de fácil acceso. Había sin embargo esfuerzos de interpretación reflexión y propuestas hermenéuticas por parte de diversos actores sociales y pensadores. Entre ellos están quienes hoy conocemos como Padres de la Iglesia o Padres Apologistas. Ellos contribuyeron a hacer una lectura en clave griega del mensaje de Jesús. Su trabajo es de primer importancia pues ellos van dando lugar a una “traducción” al interior de la cultura griega de dicho Mensaje. Sus propuestas serán de gran importancia para el complejo de resignificaciones que tiene lugar a lo largo de siglos, para dar cuenta de la existencia de Jesús de Nazareth. En este trabajo, no será posible ingresar en este tema, pues el control metodológico lo pide. Sin embargo no quiero dejar de mencionar que esta experiencia hermenéutica presenta un conjunto de diversos estilos de escritura entre los cuales hay obras apologeticas, polemicas, dogmáticas exegéticas, pastorales, espiritualistas, homiléticas, historiográficas y hagiográficas. Así, según refiere la *Storia della Teologia*:

desembocando en las configuraciones preliminares del Canon bíblico cristiano: A) Marcionismo: hacia el 144 d C. Marción, un entusiasta cristiano nacido en Ponto y excomulgado en Sinope decide separarse de la Iglesia de Roma y fundar su propia comunidad en la capital. Encontró un gran número de adeptos como para constituir en todos lados Iglesias de su obediencia. Sus doctrinas nos son conocidas por sus adversarios cristianos. Marción, al principio era un paulino extremista que había sacado la conclusión de que el Antiguo Testamento había sido completamente abrogado y ya no tenía autoridad para los cristianos. Después de su ruptura con la Iglesia y bajo la influencia del gnosticismo llegó a afirmar la existencia de dos dioses: el primero, el de la Ley; creador severo que castiga a quien ha caído en el pecado. El segundo el Dios bueno y totalmente trascendente que se compadece de la humanidad maltratada por el primer Dios y envía a su hijo para dar a conocer su existencia y su amor. La crucifixión de Jesús opera la redención de la humanidad que, sin embargo, permanece sometida a la dominación mezquina del creador, de modo los creyentes tienen como único legado la persecución y el sufrimiento. Pero llegado el momento el Dios bueno establecerá su reino y hará entrar en él a los suyos entregando a la destrucción a quienes no se le unieron. Marción predicaba una moral austera, con ascesis alimenticia, prohibición del matrimonio y preparación para el martirio, además de una impresionante fraternidad al interior del grupo. Uno de los puntos más fuertes de este cisma es que poseía unas Sagradas Escrituras más accesibles y más fáciles de entender que las Iglesias Católicas. Las Iglesias católicas sólo tenían como Libros Sagrados los del Antiguo Testamento en la versión griega denominada *Septuajinta* o Biblia de los Setenta, que, junto con algunos pocos pasajes directamente aplicables a Jesús no tenían demasiada aplicación a las Iglesias ya completamente separadas del judaísmo.

B) Grupos gnósticos: El movimiento gnóstico tiene diversas raíces: es hasta 1945 que han podido conocerse algunos textos de autores gnósticos, pues antes sólo se conocían a través de sus opositores como Clemente o Ireneo. El movimiento gnóstico no es una simple helenización radical del cristianismo, aunque alcanzó su máximo esplendor en el medio helenístico nutriéndose de la filosofía cínica-estoica de quienes toma algunos elementos y términos como el de gnosis. Del espíritu de la época toman la profunda aspiración a la salvación individual. Tiene influencia del dualismo iranio y enuncia la distinción infranqueable entre dos razas de hombres: quienes pueden participar de la luz superior como un conocimiento sobrenatural y los que no. Estos grupos de creyentes manifiestan el rechazo a integrarse en la sociedad greco-romana.

C) Montanismo: Hacia el 160, Montano profetiza en una ciudad de Frigia anunciando el fin del mundo, la próxima instauración del reino mesiánico de los mil años y la llegada de la Jerusalén celestial, llamando a los cristianos a vivir en continencia a fin de prepararse para estos sucesos. Dos mujeres Priscila y Maximila se contagiaron del entusiasmo profético. La secta subsistió hasta finales del siglo IV. Su doctrina estaba muy cerca de las Iglesias católicas de la época y sus tesis eran profundamente ortodoxas. Las diferencias estaban mas bien, en el terreno de la moral pues invitaban a la continencia y al martirio. *Vid. Puech, Henri-Charles. Historia de las Religiones vol. 5 Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo 1, México: Siglo XXI, 2005.*

È quanto si vede pure dal loro modo di concepire l'esegesi o di utilizzare i libri sacri. Filone Alessandrino prospetta la *Sophía* dall'interpretazione spirituale della Bibbia. (AT) ; secondo clemente di Alessandria la gnosi si basa sulla Scrittura, Origene la riguarda come *mysterion* del Logos. Atanasio discute la fede in Cristo anzitutto a partire della Bibbia; Basilio compone i *Moralia* con testi biblici, ma nella Bibbia cerca pure la sua cosmologia; Gregorio di Nazianzo desidera dal teologo in primo luogo la conoscenza della Bibbia; il Nisseno fonda la *Theoria*, la conoscenza superiore, sulla Scrittura, gli Antiocheni vogliono essere anzitutto esegeti, Ambrogio oppone fortemente la conoscenza biblica ad ogni filosofia; Agostino, nel *De doctrina christiana*, mette la lettura della Bibbia al posto di quella dei classici; forse l'espressione più forte si trova in Girolamo pero il quale l' *ignorantia scripturae est ignorantia Christi*. Benché attenuato dalla preoccupazione di conservare l'ortodossia definita dai sinodi e dai Padri, L'interesse alle scritture sacre non è andato perduto neppure dopo l'età d'oro dell' esegesi patristica.³⁷

La literatura cristiana era considerada, en la Iglesia naciente, como una reserva de lecturas edificantes, en el seno de la cual, los Evangelios comenzaban a adquirir una autoridad especial por contener la palabra de Jesús. Pero frente a la amenaza de estos tres movimientos irreconciliables, la Iglesia naciente respondió buscando los textos que pusieran el acento en la predicación pública de Jesús. Así que en el siglo II d C. tuvo lugar la constitución de una colección de obras cristianas que reflejaba el contenido de la obra apostólica y formaba la contrapartida de la Biblia Judía: el Nuevo Testamento. Ciertamente es que para entonces éste no tenía todavía la unidad material que adquiriría en los siglos posteriores. Era más bien una pequeña biblioteca básica **propuesta** y reconocida de común acuerdo por las Iglesias (Antioquia, Roma, Constantinopla, Jerusalén, Alejandría.). El Nuevo Testamento era, entonces, una colección de obras recomendadas para la lectura pública al lado de la *Biblia* Judía canónica y otros textos judíos no canónicos – los deutero-canónicos-³⁸. El *Canon bíblico cristiano*, en esta época, es sólo una **lista** que señala obras para la lectura de los cristianos. Especial atención merece una de las listas: el *Canon Mauratori*, que tiene la peculiaridad de anotar junto al título de cada libro la justificación de su inclusión. El *Mauratori* es el Canon de la Iglesia de Roma hacia el año 200 y su nombre proviene del sabio que lo encontró en el siglo XVIII.

Pues bien, la lista de textos recomendados fue convirtiéndose en *recopilación* y el Nuevo Testamento fue adquiriendo la presencia física que tenía la *Biblia* judía, que desde entonces, por

³⁷ *Storia della Teologia I. Epoca Patristica* Direzione Angelo di Bernardino Piemme: 1993 s.l.e., s.e. Pp 17-19..

³⁸ - Para el término *deutero-canónico* vid, supra. nota al pie. Fueron por lo demás, las exigencias de esa lectura pública las que dieron lugar a comienzos del siglo III, a la aparición de las primeras traducciones de los libros del Antiguo y el Nuevo Testamento al latín, al copto y al siríaco-.

oposición, se denominó *Antiguo Testamento*. Los libros no incluidos en la lista fueron quedando rezagados hasta ser eliminados y la colección fue adquiriendo estatuto de norma doctrinal. La fuerza de esta determinación fue de gran impacto pues fray Tomás afirmaba junto con Agustín la legitimidad del documento con base en su canonicidad, que reconocía como propiedad característica de los textos el ser santos e inspirados :

Por eso dice Agustín en su carta a Jerónimo: Sólo en los libros de la Escritura llamados canónicos he depositado el honor de aceptar y creer sin reservas que su autor no se equivocó al escribirlos. Los demás libros por muy grande que sea la santidad y la doctrina que en ellos pueda encontrar, no por eso los acepto por verdaderos sin más, a pesar de que sus autores vivieron y escribieron como santos y sabios.³⁹

Es importante notar que la autoridad que fray Tomás atribuye a los documentos canónicos tiene que ver ya con una modalidad distinta de comprender a Dios; al Espíritu Santo. Y al menos en este enfoque la *revelación* como acto de presencia divina que opera salvación para el ser humano, es de mayor categoría en los profetas y los Apóstoles, pues se puede creer *sin reservas* en sus testimonios, que al parecer no son del tipo común. De menor categoría será entonces toda *revelación* en otros seres humanos. Esto tiene como efecto que se considere entonces a los Profetas y Apóstoles como un *medio* privilegiado. Cabría preguntar entonces por las condiciones que hicieron posible que el Espíritu Santo dictara el documento al receptor, para dar lugar a un texto canónico. ¿Es posible que sucediera de nuevo? ¿Es un evento ocurrido en un punto preciso en el pasado por alguna razón específica que no habrá de repetirse? El pensamiento hebreo, por su parte, puede reconocer “revelaciones” en seres humanos que son capaces de transformar su realidad, pues la riqueza de la tradición está en la capacidad humana de generar sentido, no en la univocidad, que, especulo, más bien podría ser mirada como pobreza.

1.4. Recolección

Después de este brevísimo recorrido por las dos tradiciones que componen el pensamiento judío y el judeo-cristiano, a partir de sus textos fundantes, es posible comprender los ejes que van dando forma a cada una de las tradiciones, en sus textos. Como dije más arriba, ninguna

39 Santo Tomás. *S. Th.* I a, q 1, a. 8, ad 2. Es importante no olvidar que el canon tuvo un proceso de formación. La lista actual es la que ha proporcionado el concilio de Trento de 1545.

de las dos se agota en sus respectivas *Biblias*, y sin embargo, ellas son centros de gravedad, respectivamente. Por una parte hemos visto los principales textos del pensamiento judío, uno de los cuales, con una importancia indiscutible es la Toráh que pertenece a la subcolección de la TNK. Asimismo, la Toráh quiso ser preservada por los judíos para hacer frente a distintos desafíos que van desde francas confrontaciones políticas hasta los procesos de asimilación a las regiones que les dieron asilo en momentos de grave dispersión. Esto da lugar a la preservación de la Ley o Torá desde distintos enfoques: las revueltas o sublevaciones como la de Bar Kojba, el intento de preservación vía escrituraria como el esfuerzo de rabi Akibá, junto al esfuerzo de preservación de la palabra viva que da lugar al Misná, con sus dos vertientes la oral y la escrita -o Midras-, en la pluma inicial de Yehudá. Posteriormente los comentarios de sabios e intérpretes del Midras dan lugar al Talmud. Pero el referente último sigue siendo la Torá, dentro de la TNK, que se edita y se hace accesible a los judíos dispersos en las semitizaciones de las lenguas vernáculas o locales, dando por resultado *traducciones* como la *Biblia de Ferrara*, primer *Biblia* Judía canónica en ladino o judeo-español. Ella resulta una gran herramienta para el investigador no iniciado en la lengua hebrea. La edición de la *Biblia de Ferrara* que tengo a mano es la preparada por Moshe Lazar, que publica el texto de Yom Tob Atias y Abraham Usque, segunda edición, Biblioteca Castro, Madrid 2004.

Por otro lado, con la configuración de Jesús como redentor, el pensamiento cristiano, requiere un patrimonio doctrinal que permita distinguirse, primero frente al judaísmo, luego, frente a diversas corrientes que tenían interpretaciones que no eran aceptadas por la Iglesia naciente de los primeros siglos de Nuestra Era, entre otros problemas internos. Así, fueron conformando primero una lista de textos **sugeridos** –aceptados entre las distintas iglesias cristianas- para la lectura de las enseñanzas de Jesús. Esta lista, a su vez, fue dando lugar a una recopilación que terminó por conformar el Nuevo Testamento por oposición al Antiguo Testamento. Éste último, encontró su lugar en la doctrina cristiana como antecedente para la Nueva Alianza encarnada en la vida, el sacrificio y la resurrección de Jesús de Nazareth. Así, Antiguo y Nuevo Testamento integraron la colección de lecturas patrimoniales del Cristianismo Católico Romano. La lista encontró su formato final, -tal y como lo conocemos hoy- en la sesión IV del 8 de abril de 1546 del Concilio de Trento. Y es, precisamente bajo esta determinación que se imprimen y editan actualmente las *Biblias* del cristianismo católico Romano - no así, las protestantes, por ejemplo-.

La edición de la *Biblia* cristiana que tengo a mano es, la *Nueva Biblia de Jerusalén* en español, pues tiene dos ediciones: española y francesa. Los textos se han traducido del hebreo,

araméo y griego, tomando como base para la traducción y publicación de los textos hebreos del Antiguo Testamento el Texto Masorético -que es el usual para las *Biblias* Cristianas-. Para el Nuevo Testamento emplea el texto fijado en época moderna mediante trabajo crítico sobre manuscritos. En la Introducción que hace del Nuevo Testamento, hay una breve pero muy útil relación sobre los textos sin embargo, no indica formalmente los códices o manuscritos utilizados.

1.5. Conclusiones

Gracias a las páginas precedentes se han hecho visibles varios elementos que enlisto a continuación. El primero es la complejidad del proceso de formación del texto que hoy conocemos como *Biblia* cristiana dentro de la tradición judeo-cristiana y que es en realidad una biblioteca con textos provenientes de distintos tiempos e intencionalidades de escritura. El segundo consiste en reconocer que esta colección ha cristalizado como *fuentes* doctrinal, -como datum⁴⁰- para el pensamiento cristiano principalmente en los textos del *Nuevo Testamento*. El tercero implica que esta colección ha dado *hospedaje* a la *Toráh* como Ley viva, vinculante, capaz de hacer frente a los desafíos de cada día, sin importar el tiempo transcurrido. Y que compromete a un constante esfuerzo de interpretación y escucha, a favor de un proyecto ético de interacción humana, en relación bilateral con YHVH. Este es el contexto originario de Jesús de Nazareth, pues contiene sus referentes culturales, antropológicos y teológicos. El cuarto señala que dependiendo de *quién* la nombre, - judío o cristiano-, el término “Biblia” puede hacer referencia a los textos de la Nueva Alianza o no. El quinto muestra que dependiendo de *quién* lea los Evangelios - judío o cristiano-, éstos contendrán puntos de referencia distintos, pues el Nuevo Testamento podrá asumirse o no como testimonio de una Nueva Alianza, a partir de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazareth. El sexto supone que dadas las directrices doctrinales y teológicas de interpretación que ofrecieron los concilios de Efeso (421 d.C.) y Calcedonia (451d.C.), es necesario que una lectura *cristiana católica romana* sobre los *Evangelios* conceda como *datum* la naturaleza de Jesús y la Naturaleza de Dios bajo los términos que indican dichos Concilios⁴¹.

40 Como datum, en tanto palabra revelada bajo criterios distintos de los judíos para el término. *Vid. Supra*, nota al pie, que a su vez remite a la Unidad III, apartado *La Revelación*, del presente trabajo. _

41 Estos términos señalan principalmente la naturaleza de Jesús en tanto verbo encarnado, que significaría que Dios, en tanto logos, se hizo hombre. Esta idea cristalizó en el Concilio de Calcedonia: *Deus vere et homo vere*. “verdaderamente dios y verdaderamente hombre” “en todo igual a nosotros menos en el pecado, consustancial a nosotros, según la humanidad., sin confusión, pero inseparablemente unidos. A lo largo de la historia esto ha

2. Jesús: una carpeta fotográfica

La discusión sobre el ser de Jesús – y no utilizo el término *naturaleza* porque eso implica ya una toma de postura dentro de la tradición Occidental- ha dado lugar a mucha tinta. Se pueden leer los documentos fuente para comprender su vida desde una perspectiva judía, desde una perspectiva occidental, cristiana o no. Cada una tendrá matices y problemas particulares. Así, el Jesús al que se enfrenta fray Tomás, no es el Jesús perteneciente a la tradición judía, sino que es el componente de una configuración trinitaria de Dios. En las siguientes páginas procuraré exponer lo que hoy llamamos “ el Jesús Histórico” , que es un esfuerzo por separar el dogma conciliar de la investigación científica con el fin de mirar al Judío del siglo I, cuya existencia dio lugar a tantos enconos, apologías, guerras, fraternidad. Así podremos continuar con los retratos performados por Juan y Pablo. Pues son ellos quienes inician la tradición que mira en Jesús a ese extraño venido del cielo que pertenece a la configuración trinitaria que sustenta fray Tomás, que a su vez, tiene un retrato propio, y que incide de modo decisivo, en la antropología tomista. Son, pues **retratos** distintos sobre un mismo “personaje” y los veremos a continuación, comenzando con el Jesús Histórico.

2.1. Primer Fotografía: El Jesús Histórico

Realizar una lectura de la vida de Jesús narrada en los Evangelios a partir de un contexto cultural judío como objeto de estudio, permite encontrar los rasgos que le son característicos como miembro de una sociedad particular en un contexto espacio-temporal específico. Esto a su vez posibilita la apertura a una semántica que le es propia, a partir de un referente cultural también específico que le es propio. Los recursos de los investigadores especializados para esta tarea han sido de tipo arqueológico y documental. Las fuentes por excelencia son los documentos que narraron la historia del pueblo hebreo- propias y extranjeras-, así como los registros que el mismo pueblo fue llevando. Se verán más adelante. Estos estudios han sido invaluable para el presente trabajo. Es el modo en que actualmente comprendemos, desde una perspectiva científica a Jesús, sin olvidar que sigue siendo un modo de comprensión distante en el tiempo del siglo

producido distintos puntos de vista. A veces se ha enfatizado la divinidad en detrimento de la humanidad de Jesús, a veces al contrario. La escuela alejandrina puso el acento en la divinidad, la de Antioquía por su parte destacó la humanidad. También ha habido posturas que niegan ya la divinidad, ya la humanidad. Dos herejías, Monofisismo (una sola naturaleza en el hijo que anula la del ser humano) y Nestorianismo (unión por yuxtaposición, pero no en la hipóstasis o subsistencia) son rechazadas en el concilio de Calcedonia.

I de nuestra Era.

En este segundo capítulo las *Biblias* judía y cristiana vuelven a ser un documentos de prioritaria importancia, pero en este capítulo serán tratadas **como documentos fuente**. Esta indicación es pertinente ya que en el capítulo anterior se les abordó **como objeto de estudio**.

Ahora bien, quiero recordar que esta tesis rige su estructura a partir de los modos en que se han recibido los documentos fuente -se entiende la Biblia en las dos modalidades que nos interesan, judía y cristiana-, según coordenadas antropológicas iniciales e intencionalidades de lectura. Así, es importante reconocer las dificultades que entraña, por una parte el revisar el Antiguo y el Nuevo Testamento como documentos fuente:

- 1.-para la Historia entendida como disciplina científica, que es la que me permite realizar este trabajo de aproximación al contexto judío de Jesús al siglo I.⁴²
- 2.- Para Fray Tomás, que le recibe como datum, y como documento “revelado” en los términos que ya he señalado.
- 3.- Pero también es necesario reconocer las dificultades que entraña esta colección como documentos fuente para la tradición hebrea.

Así:

- 1.-En cuanto a la Historia – en tanto disciplina científica-, se observa que las narraciones veterotestamentarias incluyen anacronismos flagrantes que resultan escandalosos para cualquier intento de sistematización con lineamientos cronológicos. La razón de la artificialidad cronológica de los textos encuentra explicación en el interés teológico y se subordina a él.⁴³
- 2.-En cuanto a fray Tomás, hay dificultades y es que al haber recibido un complejo en donde se entrelazan antropologías y teologías inconmensurables, le es necesario encontrar una ruta explicativa que permita aclarar las disidencias. Y el foco que sirve como referente es el Motor Inmóvil -en tanto principio estructurante del mundo regido por una visión teológica-. Así, la

42 Prefiero el término Antiguo Testamento, en lugar de TaNaK, porque por una parte me permite mantener la referencia a la integralidad de la colección de textos oficiales que conforman la *Biblia* para la Iglesia Católica. Por otra parte me permite una lectura histórico social como antecedente que a su vez enfoca la vida de Jesús narrada en los Evangelios como inicio de una Nueva Alianza; es decir precedida y anunciada en el Antiguo Testamento. Esta Nueva Alianza, desde un punto de vista propio de la TaNaK sola, no ha tenido lugar pues aún se espera la llegada del Mesías. Prefiero poner en cuestión el referente de la Nueva Alianza desde su propio contexto, pero dentro de coordenadas judías, que le son propias. Estas coordenadas están registradas principalmente en la Toráh. Para este tema, *Vid. Supra*.

43 Dada la complejidad y amplitud de este tema, ofrezco en apéndice una línea del tiempo que permite comparar hitos en la historia del Pueblo de Israel y sus reflejos en la producción de los textos.

lectura del aquinatense de la *Biblia* cristiana y la tradición judeocristiana que hereda, tiene como clave la **ordenación a los fines**. Esto, en una sucesión que lleve hasta la causa final. Ocurre entonces, que las explicaciones que dan cuenta de los sucesos estén ordenadas a un fin **que se presupone**, como expresión de la mayor perfección a que tiende todo ser. Dicho de otro modo: la lectura del aquinatense está hecha desde el presupuesto de la existencia de la causa final, como razón de ser de todo lo existente: las explicaciones y comentarios del fraile buscan encontrar las razones que dan lugar a los sucesos desde la perspectiva de la finalidad.

3.-En cuanto a la tradición hebrea, ésta se ve enfrentada a las dificultades inherentes a la configuración de la antropología y cosmología expresadas en dichos documentos. Pues como el interés teológico es primordial, las narraciones desplegadas en ellos, responden a necesidades particulares de vinculación vía la palabra. Es necesario tener presente lo expuesto más arriba en cuanto al papel de la Ley y de la Palabra para esta tradición.⁴⁴ Sólo así es posible comprender por qué en ciertos casos es **mucho más importante el modo de narrar que la fidelidad a la cronología y a los “hechos”**.

Así, pues difícilmente se puede comprender el desafío al que Tomás de Aquino se enfrenta para dar cuenta de la *naturaleza* de Jesús, cuando se mira la respuesta sistemática que él ofrece, **antes** que las preguntas que pudieron haberle dado origen. Por esto, en las páginas siguientes procuraré hacer una semblanza biográfica de Jesús desde los Evangelios sinópticos, pero bajo la óptica de una mirada que esté contextualizada en coordenadas antropológicas y cosmológicas del judaísmo precristiano. Esto, con ayuda de los trabajos del historiador Geza Vermes y de las herramientas ofrecidas por la crítica de texto, la crítica literaria y la exégesis contemporánea.⁴⁵ Esta lectura permitiría interpretaciones que de suyo no están condicionadas previamente por las resoluciones conciliares mencionadas. Estarían, más bien, condicionadas por coordenadas cercanas al pensamiento hebreo vigente al siglo I.

Esto permitiría también exponer las dificultades internas que presenta la *Biblia* cristiana en su *Antiguo Testamento*, pues ella incluye, intercaladas, perspectivas pertenecientes a tradiciones diferentes con sus propias configuraciones teológicas y antropológicas. Estas dificultades internas resultan sumamente confusas y problemáticas para un lector que quiera considerar la

44 *Vid Supra*.

45 La crítica de texto se encarga de comparar metódicamente las variaciones que hay en las distintas versiones de un texto para determinar qué elementos estaban originariamente en él. La crítica literaria se encarga de evaluar la composición y fuentes de un texto y la exégesis se encarga del significado o sentido de los textos. *Vid.* Deden SCJ, D. *Entstehung und Überlieferung des Bibeltexes*, en *Geschichte und religion des Alten Testaments*, ed. P.J. Cools OP, Freiburg: Walter –Verlag, 1965.

Biblia cristiana como un documento científicamente sistemático y armado, desde su primer redacción, con fines de unidad.⁴⁶ Posteriormente y de modo más bien breve expondré características significativas de los retratos configurados por Pablo, Juan y el Credo Niceno-constantinopolitano. Para finalizar la presente unidad con el retrato elaborado por Fray Tomás en dos dimensiones: 1) la teológica: a partir de los insumos recibidos del pensamiento hebreo bajo las claves hermenéuticas de las determinaciones conciliares y 2) La metafísica: a partir de la inserción del sistema aristotélico como eje explicativo desde una perspectiva científica que se pretende utilizar como espacio de explicación para la Unidad-trinidad de Dios. Y que quiere explicar entonces la vida de Jesús en la estructura medio-fines. Así, en la lectura del fraule, Jesús es un medio para la salvación y las vicisitudes de su vida están sujetas no al azar sino a la mejor realización del fin.

2.1.1. Insumos Metodológicos para entender al Jesús Histórico

Para dar cuenta de las dificultades antropológicas y cosmológicas -señaladas en el inciso anterior, a las que la tradición cristiana se ve enfrentada, es preciso atender varios elementos que enlisto a continuación:

1.- Los tiempos de formación de la colección: lugar de origen y tiempos de escritura, para poder reconocer las problemáticas a que se intenta responder.

2.- Los modos de narrar, pues la colección incluye crónica, poesía, literatura sapiencial, literatura apocalíptica, literatura profética, entre otros.

3.- Modos de interpelar, pues dependiendo del texto en cuestión y su modo de narrar, las posibilidades y limitantes hermenéuticas podrán señalar una lectura intertextual, una lectura literal, una de enseñanza o incluso una lectura para iniciados. Cabe señalar que las modalidades de interpretación hebrea no necesariamente corresponden al igualmente riguroso trabajo de hermenéutica medieval, pues se parte incluso de modos distintos de funcionamiento de la lengua⁴⁷

⁴⁶ Para el término "sistema" *vid. infra*. La sección correspondiente a Aristóteles.

⁴⁷ La tradición escolástica es reconocida por el sutil trabajo hermenéutico que propone. Este trabajo parte del presupuesto que indica que hay niveles de *sensus* en los textos: literal y el alegórico que a su vez se distingue en moral y anagógico. En cuanto al literal, Dice Magnavacca: *toma el término littera como antecedente. Éste en su sentido originario se refiere al signo elemental del alfabeto. Esta acepción primaria derivó luego en otras dos: 1.- la de expresión en general, pero en su inmediatez; es decir, tal como ella suena; 2. La del texto escrito, tomado en su "literalidad" De ahí expresiones tales como "apparet in l.;" en este último sentido, alude especialmente a la Sagrada Escritura. Particularmente en la segunda acepción l. se opone a sententia, que implica una elaboración posterior de lo literal, y a spiritus, que designa un sentido más profundo y más denso del texto. Por eso en la interpretación de las Escrituras, se habla de un sensus literalis y de un sensus spiritualis.*

Estos tres incisos están estrechamente relacionados entre sí, aunque la conexión no sea estrictamente causal, pues el modo de expresión depende de decisiones tomadas frente a la problemática a que se intenta responder y esa problemática tiene un contexto espacio-temporal particular. Esto, va sumado a la característica comprensión de la Ley expresada en la Toráh. Por otro lado considero importante reconocer mis limitaciones de lectura por no pertenecer culturalmente – se entiende de modo directo- a la tradición judía.

2.1.1.1 El Antiguo testamento de la Biblia cristiana como documento fuente para el estudio del Jesús Histórico.

Para el investigador formado en tradición occidental se hace imperativo rastrear principalmente dos tipos de datos: por una parte aquellos que permitan hacer una exégesis con miras a dilucidar los elementos que constituyen un entramado socio-cultural. Es donde se expresan proyectos de sociedad con tradiciones, cultos, y lenguajes propios. Por otra parte, a través de los recursos recolectados del entramado sociocultural, se puede tener acceso a los vestigios arqueológicos, que son interpretados a la luz de la investigación documental.

Hay testimonios externos a la Biblia cristiana que permiten verificar algunos de los sucesos históricos narrados en él, algunos en la antigüedad clásica, aunque sea tardíamente (siglo III a. C), documentos egipcios; annales de reyes Asirios y neobabilónicos; etc.⁴⁸ Sin embargo, para aclarar en un contexto histórico los datos religiosos que ofrece el Antiguo Testamento, hay una gran dificultad y ésta es la determinación de la fecha de los textos. Los textos de esta colección son resultado de esfuerzos de unificación redaccional que incluyen lo que podemos reconocer

Allegoricum. *En lo que concierne específicamente al campo teológico y filosófico, los autores medievales apelaron con frecuencia a lo alegórico en sus escritos, puesto que la trascendencia de la realidad espiritual- que constituía su último marco de referencia- fue considerada accesible al intelecto humano por vía analógica y alegórica. Por lo demás, esto contribuyó a legitimar el lenguaje metafórico y su desarrollo [...] En general la lectura alegórica de la Escritura, así como más tarde de otros textos se contrapuso, pues, ya desde la Patrística, a la literal o histórica. Sobre la interpretación alegórica se tejieron la moral, que concierne a la conversión del alma en relación con los actos libres y la anagógica, relativa a su itinerario de ascensión espiritual. Con todo, durante la Edad Media tuvieron lugar interpretaciones inclusive fantásticas de la Escritura debido a un excesivo énfasis puesto en el sentido alegórico. Por eso Tomás de Aquino hubo de recordar que sólo el sentido literal ofrece a la Teología una base segura, aunque sin negar valor a los otros sentidos posibles. Anagógé. Se refiere a uno de los cuatro órdenes o planos en los que se puede interpretar la Sagrada Escritura: justamente el sentido más profundo: el referido a la vida trascendente. [...] el sentido anagógico eleva al alma a las realidades sublimes. En cuanto al sentido moral o tropológico, éste consiste en señalar las prácticas a seguir. Vid. Silvia Magnavacca. *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. op. Cit.*

48 Vid. Puech, Henri-Charles.(ed). *Historia de las Religiones vol. 2 Las religiones Antiguas II*, Op. cit.. México: Siglo XXI, 2001.

como anacronismos flagrantes. Pero no es razón suficiente para dejar de lado el esfuerzo de comprensión de la historia de este pueblo. Ésta, es un recurso que permite la configuración del espíritu religioso hebreo y también permite desmadejar los procesos de formación de los textos, siguiendo la pista a los proyectos sociales expresados en ellos. La lectura histórico social que pretendo hacer, tiene entonces dos rieles: los resultados de las investigaciones históricas y los resultados vigentes de tres disciplinas: la crítica textual, la crítica literaria y la exégesis.

Este cruce, en realidad ha sido uno de los giros que ha tenido la investigación Histórica desde el siglo pasado.⁴⁹ El cruce ha permitido reconocer dos grandes grupos de uso de los insumos obtenidos de la colección de textos del *Antiguo Testamento*, con fines científicos que menciono a continuación.

1.- Por una parte encontramos la expresión de cuatro tradiciones que configuraron la historia cultural del pueblo de Israel. Son los registros de cuatro tradiciones con proyectos socio-políticos distintos; a saber: Yahvista, Elohista, Deuteronomica y Sacerdotal. Esta distinción es importante porque las tradiciones aparecen interpoladas en el texto y se requiere de un análisis meticuloso para poder diferenciarlas. Las características de estas tradiciones las veremos más adelante.

2.- En segundo lugar se pueden obtener “datos duros”, -es decir, antecedentes necesarios para llegar al conocimiento de una cosa o para deducir las consecuencias legítimas de un hecho-. Estos datos duros son insumos que la Historia y la Arqueología contemporánea han podido utilizar como componentes científicamente verificables para poder realizar sus tareas en el ejercicio de narrar y dar cuenta de los procesos sociales, políticos, culturales y económicos del pueblo de Israel. Pero se han encontrado grandes divergencias entre las narraciones veterotestamentarias y los hechos verificables históricamente, lo que contribuye a un difícil proceso de construcción de la Historia de este pueblo.

49 Es un cambio metodológico e interdisciplinario iniciado en los años veinte y treinta del siglo XX con autores como Albrecht Alt, William Foxwell Albright, Roland de Vaux, Martin Noth y John Bright. La investigación especializada de autores como Herrmann reconoce que el exponer la historia del Israel veterotestamentario tiene una tradición que inicia, con rigor, en el *Antiguo Testamento* y continua con trabajos que han enfocado esfuerzos a distintos órdenes como el religioso o el histórico. También asume los retos de la facticidad de la tradición en el texto bíblico y la riqueza de su configuración, que entraña elementos diversos, de entre los cuales se encuentra información que se puede utilizar bajo el análisis crítico para la investigación histórica. Hermann, Siegfried. *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1985.

Los datos que arrojan las especificaciones señaladas en el inciso anterior permiten esbozar una mirada panorámica sobre el tiempo que nos ocupa. Sin embargo, esto apenas es una estructura sobre la que se requiere discernir la visión cultural de quienes pertenecieron al mundo judío contemporáneo a Jesús. Esto requiere un análisis que, fundado en los datos duros, permita una comprensión de esa visión, pero en términos culturales, es decir; que poseen semánticas acotadas por coordenadas antropológicas y culturales específicas. Así se vuelve sumamente útil el estudio de las fuentes que como dice Dussel son los contenidos como órdenes de símbolos cuyos contenidos están objetivados en los instrumentos lógicos de su expresión.⁵⁰

Y los documentos que hospedan esa expresión, según he señalado en esta arqueología de semánticas está en los documentos fuente de la Toráh, como resultado de las aportaciones de cuatro tradiciones que configuran, referencialmente, la antropología que estamos rastreando. Pero también están hospedados en los documentos, que hoy diríamos de *crónica*, contemporáneos a Jesús de Nazareth: los *Evangelios* sinópticos. Estos documentos cobran una semántica distinta cuando son leídos bajo las claves antropológicas que propone el pensamiento hebreo, dando lugar a una inteligencia distinta de la que propone la tradición cristiana. Para el análisis sobre esta semántica me serviré de los trabajos de Geza Vermes. Con estas herramientas podemos acercarnos al contexto de Jesús de Nazareth para comprender el modo en que le miraban sus contemporáneos, sin por ello asumir que el judío promedio comprendía a YHVH desde los análisis que actualmente se realizan sobre los documentos fuente del *Pentateuco*.

Como dije, estos textos aportan antropologías y teologías propias que serán integradas en el esfuerzo de unificación redaccional. Ellos hospedan las claves hermenéuticas que regirán, desde la antropología y teología, la lectura de otros textos, la generación de otras narraciones y la formulación de ritos. Son el referente obligado que permite afirmaciones audaces como aquellas que Jesús formula para encarar a la gente de su tiempo y sostener, al mismo tiempo, que no está cambiando la ley.⁵¹ Veamos entonces las antropologías propuestas por las cuatro tradiciones.

Los textos que conforman la sub-colección del Antiguo Testamento no son obra de un solo autor,

50 Esto se expuso en la Introducción general, en la sección de la metodología.

51 En este sentido puede comprenderse que afirmaciones como “no vengo a cambiar la ley sino a ver su cumplimiento” esté orientada desde la antropología hospedada en los documentos de la Torah, y por tanto permita la re-formulación de su expresión en términos de reglamento. Es un modo de explicar la aparente contradicción entre la afirmación citada y la actividad renovadora de Jesús cuando propone: “habéis oído que se dijo... y yo digo...” El referente antropológico es el que permite este tipo de renovaciones sin alterar por ello lo que en Occidente podría denominarse el “espíritu de la ley”

son más bien obras que han pasado por distintas revisiones, ediciones y ampliaciones con esfuerzos de unificación redaccional. Este esfuerzo atiende no sólo a un intento de congruencia interna sino a la expresión e *inducción* de lo que **desde occidente** podemos llamar *proyectos sociales* y que se expresan en las cuatro tradiciones mencionadas.

2.1.1.1.1 Proyecto de sociedad, cuatro tradiciones

Una sociedad se define como una unión duradera de cierto número de personas moralmente obligadas, bajo autoridad, a cooperar con miras a un Bien común.⁵² Fagothey considera las cuatro causas aristotélicas como modelo de explicación de la sociedad. Estas son *material*: es decir, los miembros. La *eficiente*, que es el fundador. La *formal*, que es el vínculo moral y la *final* que es el Bien común.⁵³ El Bien Común consiste en sentido negativo- o restrictivo- en el orden que mantiene la paz y brinda oportunidades: cada uno conoce sus relaciones con respecto a los demás y sus derechos y deberes frente a ellos. En sentido positivo, el Bien común consiste en dar a otros y recibir de ellos facultades y recursos que como individuos nadie poseería.

Ahora bien, las sociedades pueden ser convencionales o pueden ser naturales. Son convenciones cuando se establece claramente que el propósito de una asociación es una finalidad particular y puede disolverse sin que se agreda la naturaleza del ser humano. Es una sociedad natural aquella que se forma a partir de la necesidad natural del ser humano a formar colectividades para poder subsistir, y sería esa misma naturaleza la que exigiría sostener la sociedad.⁵⁴ La sociedad natural supone una autoridad que pueda ejercer cierto grado de control, pero es una autoridad que los miembros, en tanto individuos no pueden tener, así que se apela a la *ley natural* como referente último, cuya garantía es Dios. -Esta ley es una elevación por encima de lo particular hasta un ideal universal de conducta-. La autoridad de una sociedad natural se deriva entonces, de manera próxima de la ley natural y de Dios como origen último.⁵⁵

52 Para definir *proyectos sociales* como categoría de análisis, recupero el estudio de Austin Fagothey, en torno a la cuestión del Bien común, quien lo define como el fin para el cual existe la sociedad. Vid. Fagothey, Austin, *Ética. Teoría y aplicación*. S.l.e.: Mac Graw Hill, 1973.

53 El Bien, de suyo es indefinible, pero puede ser configurado desde tres ángulos: 1.-El bien como deber ser, que da lugar a una ética deontológica. 2.-El Bien como valor, que da lugar a una ética axiológica y 3.-El Bien como finalidad, que da lugar a una ética teleológica. Vid. *Ibid.* pp 52.

54 Es evidente que en este punto habría que argumentar el origen de la sociedad apelando a la *naturaleza humana*, definiendo si es necesariamente un ser social o si lo es por mera conveniencia, e incluso le convendría mejor un retorno al estado de naturaleza. Es sin duda un tema fundamental y sin embargo aquí me limito a recuperar los elementos que me permiten hablar de la sociedad desde una perspectiva que incluye la ley natural como referente y a Dios como garante, pues es la perspectiva que mejor me sirve para abordar el pensamiento hebreo, según le he esbozado hasta este punto.

55 Es difícil este tema, pues aunque contamos con los esfuerzos de la tradición filosófica para su discusión

El pueblo hebreo, como vimos más arriba⁵⁶ está fuertemente vinculado al interior, a partir del reconocimiento mutuo de quienes se atienen a la marca de YHWH, la Ausencia Radical, es decir, de aquellos que asumen dicha ausencia y sus dictámenes. La Ley entonces, pone al ser humano en relación con esa Ausencia Radical y con los otros seres humanos, pero porque la Ausencia Radical se entiende como término de un fundamento ético bajo la primacía de la palabra. La ley, entonces, es una ley vinculante y su fuerza se extiende más allá de las fronteras geográficas.

Ahora bien, también podemos rastrear en la Ley hebrea los elementos que la tradición filosófica requiere para su definición como tal.⁵⁷ La ley, bajo las divisiones que sostiene la tradición filosófica – natural, moral, eterna, civil-, pretende la regulación de la conducta humana en distintas dimensiones. Los medios de los que se sirve la sociedad para desarrollar y distribuir el bien común se designan como *instituciones* en tanto distribuidores del bien común. Entre ellas podemos señalar, por ejemplo, la monarquía hereditaria que rigió al estado de Judá hasta el 587 a C. y el culto en el Templo de Jerusalén.

El Bien común, queda entonces resguardado en los individuos que constituyen la sociedad natural, con el respaldo que daría la Ley natural y su garante por excelencia que es YHVH.

La ley, pues, expresa la realidad vinculante que cohesiona a esta colectividad. Y sin embargo,

sin embargo, dicha tradición parte de otros supuestos antropológicos que no son commensurables con la antropología hebrea sin más; a saber: la dualidad metafísica entre materia y forma, que da como resultado un modo particular de comprender al ser humano en términos de *naturaleza* y *jerarquía sustancial*. Y sin embargo, son las herramientas de las que dispongo, por el momento.

La Ley, en la tradición filosófica se suele entender como producto de un ejercicio racional: de la razón práctica dirigiendo la acción, donde el juicio de la razón adopta la forma de un mandato que prescribe o prohíbe una determinada clase de conducta. La ley, entonces, impone a la voluntad la obligación de conformarse a las normas. En el sentido más amplio, dice Tomás de Aquino, *la Ley no es más que una ordenación de la razón para el bien común, promulgada por aquel que cuida de la comunidad*. En este sentido, la existencia de la ley eterna, que daría unidad a todo el conjunto de leyes y cuyo contenido sería formado por verdades de carácter universal y necesario, se probaría de un modo muy sencillo. Dice Tomás de Aquino: *si por ley ha de entenderse un dictamen de la razón práctica en aquel que gobierna una comunidad perfecta y Dios gobierna por medio de su Providencia a la comunidad perfecta de este mundo, comunidad que llamamos universo, por fuerza tiene que existir en Él, desde toda la eternidad, el dictamen de ese gobierno, la razón de ese régimen del universo. A esa razón, a ese dictamen es a lo que denominamos Ley eterna, porque no es obra del tiempo, sino que preexistió en la mente divina desde toda la eternidad*. Así, pues, considerando las gradaciones que se observan en todos los órdenes de la actividad humana, la ley divina tiene razón de primer principio en el orden legislativo. Ver. Santo Tomás. Suma de Teología I-II y II-II, en *La Ley*. Versión. Constantino Fernandez-Alvar. Barcelona: Labor, 1936.

56 Vid. *Supra*. Tema de la Ley.

57 1.- Se la designa como una ordenación, porque no se trata de una mera recomendación, sino de una orden, un mandato o un mandamiento que impone la voluntad del superior al inferior y le obliga con necesidad moral; es decir, no deberían ser desobedecidas. 2.- se dice que es de razón porque no ha de ser un capricho arbitrario, sino una instrucción inteligente impuesta por la voluntad del superior, pero proyectada y formulada por la recta razón. Y ha de ser consistente con otras leyes y derechos. 3.- La ley es para el bien común, para el bienestar de la comunidad en su conjunto y no para el beneficio de los individuos como tales. 4.- Ha de ser promulgada o dada a conocer a aquellos que obliga. 5.- ha de provenir de aquel que cuida la comunidad, de un legislador con autoridad. Ver. Fagothey, Austin, *Ética. Teoría y aplicación*. Op. cit. pp100.

hay diversidad en los objetivos que se pueden plantear como finalidad, al interior de las distintas vertientes ideológicas. Pues al estar respaldados en una antropología que resalta la vida de la palabra en franca oposición a su fijación, las posibilidades hermenéuticas son amplias. – que no arbitrarias- y por tanto aquello que se puede suponer como eje articulador y a la vez como finalidad de una corriente, puede mostrar profundas diferencias con las demás corrientes o tradiciones.

Las *instituciones* o tradiciones Yahvista, Elohista Deuteronomica y Sacerdotal, son las que guían las intencionalidades de escritura y entran en juego como proyectos sociales divergentes entre si. Estas diferencias pueden dar lugar a francas rupturas y oposiciones que se expresan en los textos del *Antiguo Testamento*; y, también, hay que decirlo, en la expresión de la Ley registrada en la *Toráh* o *Pentateuco*. Hay antropología y teología propias en cada una de las tradiciones rastreables en sus fuentes (J, E, D, P) que veremos más adelante. Y sin embargo éstas sólo cobran la profundidad de su sentido teológico una junto a la otra. Las fuentes se fusionaron en un texto base previo a la redacción del Pentateuco final. Por eso, considerando la distinción de origen de las fuentes, se hace necesaria una lectura intertextual. Hay, pues, en los textos del Antiguo Testamento una historia literaria. Lo que conocemos ha sido el resultado final y los datos de formación y autoría son temas de discusión de la actual exégesis.⁵⁸

2.1.1.1.1. Las cuatro tradiciones en sus documentos fuente

Las cuatro tradiciones que veremos a continuación son distinguibles entre si para la exégesis contemporánea porque tienen una teología y una antropología propias. Las fuentes más antiguas son los documentos del Yahvista y del Elohista. Sin embargo ellas utilizan tradiciones más antiguas para conformarse. Hay fuentes previas tanto orales como escritas.

En este apartado solo recupero los elementos más significativos – por distintivos- de las cuatro

58 El estudio moderno ha evidenciado las profundas diferencias que hacen difícil aceptar la idea de que el Pentateuco sea obra de un solo autor. Hacia fines del siglo XIX se impuso entre los críticos una teoría que señala al Pentateuco como una recopilación de cuatro documentos distintos por la fecha y el ambiente de origen, sobre todo bajo los trabajos de Graf y de Wellhausen. Tras fuertes cuestionamientos hoy hay una serie de modelos para explicar el origen del Pentateuco. Pero lo cierto es que hay un problema literario y hay también afinidades de lengua, forma y concepto, de donde se pueden obtener líneas paralelas que se pueden rastrear en todo el Pentateuco. Esas afinidades corresponden a cuatro corrientes de tradición: Yahvista, Elohista, Deuteronomica y Sacerdotal. Cf. *Introducción al Pentateuco*; en *Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brower, 1998. Cf. tb. Cauquot, André, *Historia de las religiones Vol. II Las religiones antiguas II*; Siglo XXI

tradiciones, en sus documentos fuentes. Este tema es importante y no se puede dejar de lado porque además de contribuir de modo sustancial a la comprensión de los textos veterotestamentarios, es también un referente que permite señalar puntos importantes para la tradición en la cual se inserta Jesús de Nazareth. Para esta tarea es invaluable el análisis que hace Bárbara Anna Max Hoseit para el estudio de las cuatro tradiciones que nos ocupan y los proyectos expresados en ellas.⁵⁹ Por la brevedad de esta exposición me es imposible recuperar a profundidad los resultados de su investigación, así que sólo señalo algunos elementos que permiten reconocer diferencias en las cuatro tradiciones:

A) Yahvista, o fuente J. Es la fuente más antigua y además de la mezcla con tradiciones más antiguas, también está fuertemente enlazado con E (fuente Elohista). Se supone como fecha de término el final del siglo X a.C., o principios del IX. El dato es obtenido por la caída de Samaria, pues en el texto se refleja el importante papel de la agricultura y el culto, el poder nacional, el Estado y la Monarquía floreciente. Estos no son pensables después de la catástrofe del 722-721.⁶⁰ El lugar de composición se señala en Judá, en la Corte del Rey, puede ser desde el reinado de David (1000-931) o incluso hasta el reinado de Ozías (783-742). El pueblo es sedentario y vive de la agricultura. Las fiestas son de corte agrícola: Pascua, Ázimos, fiesta de las semanas, Fiesta de los Tabernáculos. Si se escribió bajo el reinado de David o el de Salomón, entonces el reino ha encontrado su extensión máxima y rige el culto yahvista: se piensa en las

59 Metodológicamente Hoseit propone tres niveles históricos de análisis por dimensión,:

1.- Nivel de Historia Universal. Aquí se hace transparente toda historia como historia de Salvación divina. Universal debe entenderse con un doble matiz: en el sentido amplio que incluye a todas las naciones y por tanto a toda la creación, y en sentido estricto, aplicado a todo Israel, en cuanto pueblo configurado históricamente en situaciones concretas diversas, como pueblo elegido, en la totalidad de un devenir histórico pasado-presente-futuro.

2.- Nivel de la historia concreta nacional de Israel, pero con el acento sobre el devenir de la conciencia nacional de Israel. A este nivel alcanza un relieve particularmente importante la interpretación de los hechos históricos por medio de la palabra profética en sentido lato *la interpretación de los hechos muchas veces en forma de retro-proyección, que tiene su origen en la reflexión teológica[...]* Dicho de otro modo: *el constante proceso de reflexión teológico sobre los hechos históricos, que condiciona la presentación de los hechos a la vez es condicionado por ellos, transforma espontáneamente toda visión histórica en visión de un camino, camino de salvación que se hace andando[...]*” Al hablar de la historia de Israel desde los textos bíblicos nos encontramos con dos protagonistas: Dios y el Hombre, Yahvé y su pueblo. Desde aquí se vislumbra el tercer nivel de reflexión histórico teológico.

3.- El nivel de la historia del diálogo entre Yahvé y su pueblo. Es la historia de la revelación de Yahvé como quien es y quien quiere ser para el pueblo y como tal es a su vez historia de la captación de esa revelación por el pueblo. El diálogo es bilateral y forma el núcleo dinámico de la historia de salvación. Este diálogo en el que tienen lugar los hechos de Dios y el ser humano, y las palabras de Dios y del ser humano, culmina en un conocimiento mutuo, no tanto conceptual como vivido, dinámico, existencial. Ver. Hoseit, Barbara Anna. *Las características teológicas y antropológicas de las principales fuentes del Pentateuco*. México: Universidad Iberoamericana, 1990.

60 En estas fechas tiene lugar la destrucción del reino por los asirios. Vid Apéndice, Línea del Tiempo.

promesas patriarcales (descendencia, tierra prometida y bendición) y la Alianza con Abraham **se ha cumplido**. Este punto es fundamental , pues YHVH ha cumplido su alianza con Abraham y esto se traduce en la posesión de la tierra fértil, y la descendencia que juntas, significan la bendición: el poder de YHVH. El *camino histórico de salvación* de YHVH con su pueblo elegido va desde los orígenes hasta el cumplimiento de la promesa en la posesión de la tierra. ⁶¹ J entiende la Historia como historia de salvación, así expresa que las instituciones cúllicas son más bien objeto de tolerancia, por ser la manifestación legítima de la relación YHVH – pueblo, pero no son en sí mismas necesarias para la salvación. Esto implica un cierto desinterés por el culto y las prescripciones cúllico-legales.

YHVH ha elegido Sión como su morada eterna y David y su descendencia reinarán para siempre, aunque el verdadero rey es YHVH. Él, elige a quien lo representa, lo unge y así el rey es llamado *Hijo* de YHVH, su *primogénito* y su *ungido*. Hay un fuerte antropomorfismo, pues YHVH escucha, ve; etc. En esta fuente se da un fundamento teológico a la instauración de la monarquía y éste a su vez, liga al rey con el culto. Esta relación rey-culto, es a su vez, garantía para la conservación del culto legítimo tal y como fue mandado por YHVH. El centro del culto es Jerusalén: el Arca y la Tienda están ahí. Así, el lugar de culto está doblemente ligado con Sión, pues YHVH lo ha **elegido como morada** y también está la presencia del Rey. Pero la relación rey-culto es tentación de sacralizar el Estado y dar por supuesto que los fines del Estado y la voluntad de Dios necesariamente deben coincidir: *la monarquía tiene su lugar determinado por Yahvé dentro de la religión yahvista y de ella deriva su legitimación y no al revés.*” ⁶² la fuente J busca mantener el *status quo* mediante la obediencia a los mandatos de YHVH y la insistencia en que es él quien elige al rey. J, toma las tradiciones antiguas en una fase en que la separación entre culto y fundamento histórico ya es marcada. La teología yahvista implica una teofanía en la que hay una impresión sobre el pueblo, se le despide y se le otorga un Decálogo. Para J es una alianza con promesas y mandatos pero sin ritos. El Decálogo es palabra viva de YHVH y la teofanía busca el acento en la respuesta del pueblo frente a la impresión recibida. La respuesta buscada en el pueblo es una actitud para con YHVH, una actitud vivida y siempre actual - y no un modo determinado de actuar- contextualizado en el lugar en que se encuentra el pueblo. Y éste está en la Tierra Prometida: el pueblo celebra el don de la tierra inseparablemente unida con la presencia de su dios en ella. La fecundidad es una bendición, pues es signo del poder histórico y trascendente

61 Esta fuente señala la Alianza y el Decálogo en Ex 19: 2-25. Aunque el Génesis se escribió hacia el tiempo del exilio en Babilonia, se incorporó al principio de la colección con fines de unificación redaccional. El relato de creación de la fuente J o Yahvista está señalado en la Biblia cristiana de 1 a 2; 4. En 2; 5 comienza el relato de creación de la tradición sacerdotal. La Biblia de Ferrara señala dos *Parasas* distintas.

62 Hoseit, *op. cit.* pp 23.

y de la presencia de YHVH.

J antepone el relato de la creación⁶³ a la Historia de Israel, pues la obra original del yahvista consiste primariamente en esta combinación de la historia de salvación ya vivida y la historia de los principios. YHVH creador, es un dios que quiere la relación entre él y los hombres que ha creado. Es una relación personal, íntima entre las dos voluntades. El ser humano es creado para esta relación y el relato de la caída o transgresión de la ley refiere el hecho de que el ser humano, desde el principio de la historia vive como quien **no –es**, pues vive como uno que quiere ser como Dios; no obedece a YHVH, se sustrae a su dominio y a sus mandatos y así se sustrae a la relación Dios-hombre, dada con la creación misma. Pero es un dios trascendente y hay tensión en la cercanía de este Dios, que puede entenderse como Ausencia Radical.⁶⁴

Es evidente que este es el punto de partida para el vivo interés de J por el pecado y sus consecuencias históricas. Para J todo es historia y la historia es todo: dominada guiada y garantizada por YHVH. En esta historia el ser humano no puede salvarse a sí mismo, no es capaz de alcanzar la justicia y la bendición y entonces necesita ser salvado por la intervención de YHVH. El castigo es limitado pues Dios es Justo y quiere salvación y bendición, que es la finalidad de toda la creación.

B) Elohista. (E). Es una narración independiente al lado de J con textos y teología propios. Está inserto en el cuadro de J y es una fuente fragmentada, pues le faltan un principio y varias transiciones, aunque de esto no se pueda concluir que no las haya tenido. La datación es común con J, aunque se suele afirmar que en cuanto al lugar, E proviene del Norte.⁶⁵ La fuente E presenta un itinerario del pueblo y en él el camino del desierto es un castigo: Num 14, 21- 25 y Num. 14: 29-35. Los temas sinaíticos son centrales, la liberación de Egipto es liberación de la esclavitud y es liberación pero para el servicio de YHVH. El tono general de esta fuente es Profético, con anuncio de dicho castigo. Moisés aparece como profeta, como mediador por excelencia de la Alianza, es el transmisor, está en comunicación directa con dios, mientras el pueblo teme. Comunica las palabras del Decálogo y recibe las tablas de la Ley para enseñarlas (enseñanza- interpretación, relacionada con el profetismo). Ex 19, 2-20; 20, 1-17; 24, 3-8, 12-18. Antes de morir Moisés bendice al pueblo: Dt 33. El pueblo es sagrado (Kadosh), Moisés es profeta⁶⁶ (Abraham también lo es) y YHVH en la lejanía actúa en la interioridad del ser

63 Gen, 2: 4-3, 24.

64 *Vid Supra*. Sección 1.2.1. B. i

65 *Vid*. Dri, Rubén. *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*, Buenos Aires: Biblos, 1996.

66 Para el tema de lo sagrado como Kadosh *Vid Supra*. Para el tema del profetismo, que no implica

humano, que en esta fuente está configurado desde una perspectiva moral. Gn. 20: 1-18. Gn 22: 1-19.

La Alianza expresa una relación de mutua dependencia entre YHVH y el pueblo que se desarrolla en dos polos: obediencia y pertenencia personal a dios pues YHVH elige al pueblo. En el Decálogo falta toda alusión a un ambiente cultural y agrícola, se alude a la liberación de Egipto comprendida como liberación de la esclavitud.

YHVH está a distancia, hay un espacio vacío que se llena con intermediarios – mensajeros, ángeles- la comunicación con YHVH tiene lugar mediante sueños y visiones nocturnas. Los antropomorfismos se reducen aunque no se eliminan. Se crea un ambiente para una conciencia más afinada del pecado, hay reflexión moral y narración exhortativa. YHVH interviene en la historia humana por medio de profetas - hombres que responden ejemplarmente al llamado- , quienes operan el acercamiento del pueblo . Este rompe la relación con Dios y luego busca restaurarla con un compromiso consagrado con un rito: Ex 24, 8. Se crea un ambiente para una conciencia más afinada del pecado, hay reflexión moral y narración exhortativa.

En opinión de Rubén Dri, esta tradición va configurando una teología del oprimido y un proyecto libertario que pretende dar espacio a la Confederación o Reinado de Yahveh, como un proyecto de sociedad anti-estatal, resultante de agregaciones de cooperación y ayuda mutua más reducidas. El proyecto Elohista busca situar a la confederación como centro social y político, de modo que está en lucha constante contra los proyectos monárquicos y sacerdotales. Es el proyecto profético y se continúa hasta géneros literarios posteriores como el apocalíptico⁶⁷. La tradición Elohista , al ser la voz de los estratos populares, mantiene un tono libertario y de resistencia que da origen a una capacidad de decisión comunitaria de movimiento, ya sea a la guerra o al exilio, a la defensa o a la resistencia, pero siempre considerando que es desde el pueblo, usualmente mal armado, frente a los distintos grupos opresores.

C)Deuteronomio (D). El Libro *Deuteronomio* es parte de una gran obra histórica denominada deuteronomista probablemente creada al inicio del exilio en Babilonia (587 a.C.) que abarcaría desde el *Deuteronomio* hasta *Reyes*. En el estudio que hace Hoseit, limitado a las

necesariamente anticipación del futuro *vid. infra*.

67 El género apocalíptico es un estilo narrativo que puede entenderse como un modo de expresión del mensaje profético para llamar a la resistencia a las guerrillas populares. Tiene origen en el pueblo con influencia persa y oriental. Esto hace que se introduzcan nuevos símbolos que permiten ocultar mensajes al enemigo. Puede mirarse, a diferencia del mensaje profético como un llamado a la resistencia por las condiciones de inseguridad y violencia que privaban hacia el siglo II ac. Ibid. Vid. Dri, Rubén. El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo. Argentina: Biblos, 2004.

fuentes del Pentateuco, queda fuera de análisis la subcolección que incluye el libro *Reyes*, por ser ajena al Pentateuco. Hoseit señala que la lectura del *Dt* debe ser una que le considere como un cuerpo legal o bien desde una perspectiva histórico-cúltica, pues la clave del libro será la renovación de la Alianza que se celebra anualmente en Siquem. En el 662 a.C., tiene lugar la reforma de Josías, quien busca dar a Judá una nueva ley y una nueva ideología para reforzar la cohesión nacional a partir del <descubrimiento> en el Templo de una Ley de YHVH⁶⁸. Esta ley, suele identificarse sin más con el *Deuteronomio*, pero en opinión de Hoseit el libro que se encontró en la reforma es un Urdeuteronomium, (un documento anterior que sirvió como base, escrito después del siglo X.) Además, el núcleo legal del actual *Dt* se atribuye a los levitas. La fuente D presenta un esfuerzo de restauración y liberación del pueblo con identidad nacional que se busca a partir de la conservación y recopilación de tradiciones y recuerdos de anuncios proféticos, observación del Shabbat, circuncisión y tema de pureza. Hubo salvación en el pasado, así que una minuciosa obediencia permitirá el cumplimiento de las promesas de YHVH con una validez eterna. La historia es la acción salvífica como mutua relación en presente. Si cada individuo elige responder a esa relación, el pueblo será salvado. La presentación que hace del Sinaí es exhortativa y ordenada hacia el material legal. Estas prescripciones legales no están desvinculadas de la historia y son recibidas por Revelación. Toda intervención de YHVH en palabra y hecho es continuamente re-interpretada, pues esta re-interpretación mantiene vivas las intervenciones históricas de YHVH.

El *Dt* No pertenece a la historia de las tradiciones del Pentateuco pero su cuadro histórico está enlazado con las fuentes J (yahvista) y E (elohista). La fuente D que nos ocupa, tiene semejanzas de origen con E, pues ambos provienen de círculos proféticos, probablemente en el reino del Norte. El *Dt* tiene una posición clave en el Pentateuco, por razones teológicas derivadas del escuchar y esto se explica a continuación: hay tres temas importantes para D: 1.- Alianza sinaítica. 2.- Figura de Moisés. 3.-Pueblo de Dios. Estos tres elementos entran en juego en la formulación de la máxima deuteronomica expresada en *Dt* 6, 4-6: *Escucha Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. Amarás a Yahvé con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy.*⁶⁹ El papel de Moisés en su función de mediador en la Alianza y como profeta es esencial. En la relación que expresa el *Dt*, hay una pertenencia mutua que interpela a la interioridad del hombre, pues la elección de YHVH tiene lugar por libre amor, no por méritos o rectitud del corazón. En opinión de Hoseit se abren dos perspectivas: 1)

68 *Vid. Infra.* Apéndice : Línea del Tiempo

69 La Biblia de Ferrara lo presenta del modo siguiente: *Oye Israel, Adonay nuestro Dio, Adonay uno. Y amarás a Adonay tu Dio con todo tu corazón y con toda tu alma y con todo tu aver.* Libro Quinto *Ele Hadebarim*, parasa 6, 3-10. *Biblia de Ferrara*, op. cit. Nota 27.

YHVH mismo se ha dispuesto al encuentro personal con su pueblo.²- La elección por amor gratuito busca un encuentro **mutuo** entre YHVH y su pueblo. El *Dt* presenta una visión teológica total y coherente por primera vez, dentro del Pentateuco, pues muestra un paralelismo Dios-hombre claramente palpable:

“como el amor de YHVH se expresó a través de la historia salvífica vivida (promesa, liberación de Egipto, conducto hasta la tierra prometida y el don mismo de esta tierra), la respuesta amorosa del hombre ha de expresarse en hechos concretos que determinan la configuración histórica del pueblo: obediencia, disponibilidad y sobre todo caridad hacia el próximo. De la respuesta del pueblo a la voluntad de YHVH dependen la posesión de la tierra, la vida gozosa, la vida y la muerte, pues todo acontecer histórico salvífico es un desplegarse y concretizarse de esa mutua relación.”⁷⁰

D, entonces, señala -frente a E- la decisión y la responsabilidad individual de la respuesta a la llamada de YHVH, en el *hoy* concreto que se va viviendo.

D) Sacerdotal. (P). El tiempo de redacción para esta fuente es el siglo VI a.C. Y el lugar indica el exilio de Babilonia, pero esto no impide que, como las demás fuentes se remonte a tradiciones más antiguas. El redactor de esta fuente indudablemente conocía J y E ya fusionados y a D cuya versión final se compuso en la misma época y el mismo lugar. P se divide en tres tipos de textos: 1.- el relato sacerdotal fundamental. 2.- prescripciones cúllicas. 3.- Ley de santidad. P inserta en la narración cronologías patriarcales, genealogías y datos cúllico-religiosos.

P se complementa con D por el cumplimiento de la Ley que en ambos brota de la relación personal entre dios y el pueblo. P al igual que J empieza con el relato de la creación con una definición teológica de lo que es el ser humano: imagen y semejanza de dios. Y con la inclusión del sábado, que une el orden de la creación con el orden cúllico religioso, fundamentados ambos en la Palabra. En la creación por la palabra ordenadora de YHVH está fundada la historia de la humanidad y la de Israel. El orden relacional entre la humanidad y YHVH es el orden cúllico que quiere Dios y que se expresa en la historia. La historia de los Patriarcas es preparación para el acontecimiento del Sinaí. Y sin embargo, no tiene informe propio sobre la Alianza.

El acceso a la teología de P está en 1.- la función y obra de Moisés, -lo que solo él puede hacer y que por tanto no se puede heredar. Por eso se inviste a Josué con la autoridad para guiar el liderazgo histórico concreto.-; Moisés es mediador y legislador. Y 2.- en el hecho de que el

70 Hoseit, Anne. op. cit.

pueblo no entra en la Tierra Prometida. , sino que se queda en lugar geográfico pertinente para empezar la conquista. P busca fundamentar la historia salvífica más que contarla. El Sinaí aparece entonces no como alianza propiamente dicha sino como condición previa para el encuentro con el Dios santo, y para esto hay que santificarse. P, presenta una teología de la esperanza que dirige la mirada al futuro querido por Dios. Así el exilio se presenta como una experiencia positiva y esperanzada, presenta la visión de un mundo nuevo, una Nación nueva que se prepara para recibir de manos de Dios la restauración como cumplimiento de la promesa *todavía diferida*. P tiene un criterio muy claro de distinción entre lo puro y lo impuro que cristaliza en textos como el Levítico y los últimos capítulos de Josué y en intercalaciones al texto del Éxodo.

El relato de creación de P pone, aun más claramente que J, el fundamento de toda relación entre dios y su pueblo: el diálogo de salvación divino-humano se da porque YHVH creó al ser humano a imagen y semejanza suya. La tarea para P es que el hombre sea co-creador con Dios en el dominio del universo. **La fuente P no tiene relato de caída**, por eso puede erigir una visión global que deriva su dinamismo en el poder de la voluntad salvífica revelada en los mandamientos y en la exigencia del dios santo. La unión del orden cósmico unido al orden cúlctico-religioso introducido por la inclusión de la observación del Shabbat señala el contexto dentro del cual han de tener lugar las relaciones del hombre con Dios las interhumanas y las de dominio del ser humano sobre el mundo.

En un contexto de exilio, la salvación no puede haberse dado, pues el pueblo ha demostrado en la historia concreta que no ha estado preparado para la verdadera Alianza, necesitaría transformarse y purificarse. Para abrir el espacio y que tenga lugar hay dos eventos: Moisés arraiga las prescripciones de la Alianza en la historia y por medio de Aarón proyecta su validez en la restauración esperada. Esta restauración será la Alianza plenamente vivida y la posesión de la tierra. *Las fuentes D y P se reúnen y se complementan pues al transformar y convertir al pueblo, tendrá lugar el encuentro con Dios y su pueblo en la gozosa celebración de la Alianza, en un hoy perenamente nuevo y renovado, portador de vida; del Yom Kippur se pasará a la celebración gozosa de la salvación.*⁷¹ Es evidente que la salvación no puede ser individual y que al hacerse responsable el individuo del llamado de la voluntad de YHVH, asume su parte en el proceso de la salvación.

Estos elementos han sido importantes porque permiten mirar los procesos de formación de los documentos que forman el *Pentateuco* de la Biblia cristiana, hospedando las referencias mosaicas

71 *Ibid.* pp 86.

que Jesús posee como patrimonio histórico y cultural, es decir, su contexto y coordenadas antropológicas. Estas coordenadas son más fácilmente rastreables desde los Evangelios sinópticos que serán documentos fuente para este trabajo.

2.1.2 Jesús, un hombre judío de Galilea

Habiendo revisado el contexto histórico-social que sirve como referente cultural para Jesús de Nazareth, me propongo ahora hacer una exposición que permita señalar el cómo es que dentro de la tradición hebrea pudo haber sido comprendido; es decir: como un curador, como un exorcista carismático que creía, igual que los fariseos, en la resurrección. Pero que tenía como clave de interpretación el referente mosaico, las vicisitudes de su comunidad registradas en la Historia científica de nuestros días y la antropología que hemos esbozado a lo largo del presente capítulo. Es decir, un Jesús que al margen de la configuración metafísica que ofrece la tradición aristotélico-tomista, puede ser reconocido como un habitante de carne y hueso de la Galilea del Siglo I de Nuestra Era.⁷²

72 Es importante detenerme aquí para señalar que los estudios que se han realizado actualmente sobre el “Jesús Histórico” también pertenecen a contextos socio-culturales particulares que, desde el momento en que esbozan los contornos de su objeto de estudio, hacen un recorte que señala un ángulo de acceso particular. Desde ahí que las lecturas sobre ese objeto de estudio pueden ser claramente socio-políticas, reconociendo los atributos revolucionarios del Jesús Histórico (Vid. Dri, Rubén. *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, Argentina: Biblos, 2004). Como estudios Histórico-Culturales que ubican al Jesús Histórico como un Galileo en el contexto en que los Galileos no eran lo mejor y más selecto de la sociedad israelita (Vid. Vermes, Geza. *Jesús el Judío. Los Evangelios leídos por un historiador*. Barcelona: Muchnik editores, 1984). Como un esfuerzo religioso-cultural que procura comprender las raíces históricas y el desarrollo de ciertas creencias con una mirada renovadora (Vid. Borg, Marcus. *Meeting Jesus again for the First Time. The historical Jesus and the heart of the contemporary faith*, New York: HarperCollins, 1994.); o bien, como una historia que, mas allá de la importancia que tienen la persona y la obra de Jesús para la fe y la doctrina de la Iglesia cristiana, aborda la otra mitad de la cuestión: el lugar que ocupa en la historia general de la cultura, (Vid. Pelikan, Jaroslav. *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura*, Barcelona: Herder, 1989.); sólo por mencionar algunos ejemplos de investigación especializada. Éstos son los que me permiten la realización de este trabajo. No es mi intención definir o identificar algún ángulo de acceso como el más correcto. A mi juicio es mucho más enriquecedor para este trabajo reconocer la validez antropológica de los distintos espacios que ha generado cada distinto modo comprometido y serio de reflexionar sobre la naturaleza, vida y obra de Jesús, desde finales del siglo primero a nuestros días. Por una parte, dado que mi interés está en señalar que los modos de recepción de los relatos evangélicos canónicos sobre la vida de Jesús son, de suyo, problemáticos para occidente, me interesa, aunque no me ocupe de ello explícitamente en este trabajo, dicha recepción a lo largo de la historia de occidente. Esta diversidad es un elemento que me permite reconocer la mirada escolástica de Tomás de Aquino como una más entre otras igualmente serias y, ¿por qué no decirlo?, válidas. Por otra parte, los actuales estudios especializados sobre el Jesús Histórico son para mí herramientas invaluable sin las cuales no podría avanzar hacia el tema central de esta tesis. Y aún así, no me olvido de Alfred Whitehead en sus comentarios sobre la crítica o interpretación de la filosofía de una época, -crítica que me incluye y que acepto, aunque no tenga espacio en este trabajo para responder a ella adecuadamente. Dice Whitehead respecto de dichos prejuicios: [...] *son posturas intelectuales que muestran, en aquello que consideran que no requiere explicitación por ser compartidos, los supuestos fundamentales que señalan modos delimitados de plantear las cosas. Estos supuestos son los que hacen posible solo un número limitado de tipos de sistemas filosóficos (y de interpretaciones)*. Jesús a través de los siglos, op. cit. Apud. Whiethead, North Alfred. *Science and the Modern World*, Nueva York: Mentor Editions, 1952 Aceptando esta crítica, y reconociendo que soy, hija de mi tiempo y estos tiempos son característicos por considerar que el ser humano se configura a partir de la historia, de su cultura, tradición y biografía personal; -es decir: se transforma

2.1.2.1 Los relatos: el *Nuevo Testamento* y otras fuentes.

Es importante señalar que contamos con distintos grupos de textos que narran la vida de Jesús y sus antecedentes. Entre las fuentes cristianas están las canónicas, como documentos principales reconocidos oficialmente en el Concilio de Nicea en el 325 y son los Evangelios.⁷³ Como extra canónicos están los Evangelios denominados Apócrifos.⁷⁴ Hay también fuentes extra cristianas: Filón, Josefo y las inscripciones Judías; los manuscritos descubiertos en el desierto de

en el decurso del tiempo que deriva en la configuración de un presente desde el cual se elaboran proyectos a futuro-, la configuración de presente responde de modo indisociable a la comprensión y significación atribuida al pasado. A ese pasado que, recíprocamente delimita las posibilidades de configuración del presente. Esto ha hecho prioritario un ejercicio de especial atención a ese pasado en sus espacios más recónditos dando lugar a disciplinas como la Historia de las Mentalidades o la Historia de las Ideas, donde cobran sentido las particularidades de la vida cotidiana, por ejemplo. En este contexto, las disciplinas humanistas contagiadas de la necesidad de revisar los espacios del pasado religioso, han volcado la mirada sobre el devenir de una figura que es centro de gravedad para occidente: Jesús. El abordaje de esta figura sería principalmente Histórico, cruzado con sociología, antropología, etc. lo que hace posible reconocerle como perteneciente a las coordenadas simbólicas de la tradición judía del siglo I. Esto, frente a la concepción cristiana escolástica que postula el suceso de la encarnación hipostática. En este estado de cosas, mis prejuicios, los que hacen posible esta investigación y que comparto con mi época podría enunciarlos del modo siguiente: el primero es compartir la creencia en la configuración temporal del ser humano a partir de su historia cultural y su biografía personal. Esto lleva al segundo prejuicio que consiste en considerar como posible el acceso a una figura como la de Jesús con una mirada Histórica y esto es compartir la creencia de que es posible tener acceso al Jesús el judío del siglo I como un ser humano que existió en un tiempo y contexto socio-cultural particular. Estos dos prejuicios permiten esta investigación que desemboca en una maravillosa paradoja: el Jesús Histórico *es un personaje*.

73 La formación de los Evangelios Sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) se explica principalmente a partir de dos teorías. Una, denominada de las Dos Fuentes y elaborada a mediados del siglo XIX, supone el texto de Marcos como una fuente de quien dependen Lucas y Mateo en los relatos que tienen en común. Para las secciones diferentes se postula la admisión de la fuente Q (del alemán Quelle –fuente-). Esta teoría tiene sus variantes que suponen que Mt y Lc dependen de un Proto-Marcos, un Marcos ligeramente distinto del Marcos actual. Esta teoría permite ubicar el relato tradicional de Papías, Obispo de Hierápolis en Frigia que escribió hacia el 130 d.C. una *Interpretación de los Oráculos del Señor*, perdida hace mucho tiempo pero de la que se conservan dos pasajes en la *Historia Ecclesiástica* de Eusebio de Cesarea, escrita en el 324 d.C. Este documento da prioridad al Evangelio de Marcos que podría reflejar la predicación de Pedro, con el fin de que hubiese una colección de *Dichos de Jesús* al servicio de la preparación religiosa de los seguidores de Jesús. El *Evangelio* de Tomás podría contar como ejemplo. Por otro lado existe desde hace algunas décadas en Inglaterra y Estados Unidos, el interés por recuperar una propuesta que fue postulada por Griesbach hace dos siglos y que tiene la ventaja de evitar el recurso a una fuente hipotética Q. Ésta, se apoya en la Teoría de los Ancianos referida por Clemente de Alejandría y consiste en afirmar que el primer evangelio es el de Mateo, Lucas depende de Mateo y Marcos, que sería el último dependería unas veces de Mateo y otras de Lucas, simplificándolos. Hay una tercer teoría que tiende a considerar la existencia de redacciones más antiguas (Pre-Mateo, Pre-Lucas y pre Marcos) que dependerían del Mateo escrito en Arameo y traducido después al griego, según refiere Papías. Esta hipótesis se apoya en referencias que hacen algunos autores antiguos como Justino que cita los Evangelios en una forma un poco distinta a la conocida en la actualidad y a veces más arcaica. En la actualidad se conocen más de 2000 manuscritos griegos en pergamino que contienen el texto de los Evangelios Sinópticos, escalonándose entre los siglos IV y XIV. Los textos que se utilizan en la actualidad se fundan en los dos más antiguos de estos manuscritos: el *Sinaítico* que proviene del Monasterio de Santa Catalina del Sinaí, hoy conservado en el Museo Británico y, sobre todo el *Vaticano*, conservado en la Biblioteca Vaticana. Ambos datan del siglo IV. Vid. Ubieta, José Ángel.(dir.), Introducción a los Evangelios Sinópticos, en *Biblia de Jerusalén.*, op. cit. pp 1409-1414. En cuanto a la fecha de escritura, y considerando que esta escritura es la cristalización de un saber de transmisión oral, se señala para Marcos el año 70, es decir, posterior a la guerra entre Judíos y Romanos, en comunidad romana. Para Mateo el año 80 en Siria desde una comunidad marginal a grupos de poder y para Lucas el año 90 en Antioquía en contexto helenista. Para esta datación sigo los trabajos del doctor Ruben Dri, que considera el uso de la Fuente Q en la formulación de los relatos, así como énfasis particulares que cada Evangelio, producto de comunidades distintas, considera pertinente para

Judea y los viejos textos rabínicos.⁷⁵ Los Evangelios Sinópticos ofrecen versiones de la vida de Jesús que no pretenden ser históricas, sino que pretenden dar a conocer una cierta *personificación*- recuperando la etimología griega de “persona” como un prosopon- poiein, en contexto teatral- de un judío galileo del siglo primero rebelde al régimen monárquico-sacerdotal.⁷⁶ Estos relatos no se escriben a la par de la vida de este judío sino varios años después de su muerte, desde distintas comunidades y en contextos socio-políticos distintos. Pero ¿cuál era entonces el contexto socio político y geográfico de Jesús? Esto se verá a continuación.

generar una configuración particular de Jesús y sus enseñanzas. Cfr. Dri, Rubén, El proyecto antiimperial de Jesús

74 Estos Evangelios quedaron fuera del Canon, no tanto por una decisión de exclusión impuesta arbitrariamente sino porque se buscaba acordar los textos que los representantes de las cinco Iglesias (Antioquía, Jerusalén Constantinopla, Roma y Alejandría) consideraban comunes. *Vid. Supra* sección I.1.2.2. El Nuevo Testamento. La colección apócrifa contiene textos con semejanzas a los del Antiguo Testamento –con referencia al orden y contenido reconocido por la Iglesia Católica Romana- y se dividen en históricos, didácticos y apocalípticos, entre ellos El *Apocalipsis Siríaco de Baruch*, la *Ascensión de Isaías* o la *Asunción de Moisés*, que son de origen Palestino. La *Sibila Judía*, El *Testamento de Salomón*, los *Apocalipsis de Elías*, que son de origen Helenístico. En cuanto a los relatos del Nuevo Testamento hay Evangelios, Hechos de los Apóstoles, Cartas de los Apóstoles y Apocalipsis apócrifos. *Vid. Rops, Daniel. Introducción, en Evangelios Apócrifos, México: Porrúa, 2001.*

75 Estos textos me son accesibles sólo bajo la lectura de *Jesús el Judío*, Op. cit. Nta 59. Este texto es producto de años de investigación sobre las viejas fuentes concretas palestinas. La bibliografía de estudio es amplia y selecta.

76 El término *persona* significa máscara, (en el sentido de personaje: Ingl. *character*; Fr. *personnage*; Alem. *Rolle*; Ital. *maschera*) y precisamente en este sentido fue introducido en el lenguaje filosófico por el estoicismo popular para indicar los papeles representaos en la vida por el hombre. Ver. *Persona*. En Fondo de Cultura Económica, *Diccionario de Filosofía*, Op. Cit. p 909, Apéndice 4.

2.1.2.1.1 El contexto socio-geográfico

La zona de Galilea era considerada impura. Los Judíos pertenecientes a la tradición monárquico-sacerdotal desde el siglo VI a.c. en Babilonia habían elaborado documentos para determinar los ámbitos de lo puro y de lo impuro bajo el criterio de distinción entre las cosas del mundo: todo aquello que sea confuso, es considerado impuro. Este es el contexto de escritura del Levítico. En la Galilea y Samaria del siglo VIII a.c., se habían mezclado poblaciones de distintos orígenes y se decía que sus habitantes no observaban las leyes. Flavio Josefo, como comandante en jefe rebelde de la región norte durante la primera guerra judía (66-70) poseía un conocimiento directo del tema y lo encontramos en sus escritos. La Galilea tiene un pasado peculiar, su organización política social y económica contribuía a diferenciarla del resto de Palestina. Desde el año 4 al 39 d.C fue administrada por un tetrarca herodiano llamado Antipas, luego tuvo un rey del 39-44 d.C. Agripa. Roma aparece hasta los años 44 y 66 d.C. Los herodianos eran la aristocracia nativa de la provincia y los administradores de las ciudades galileas eran Galileos, al igual que los recaudadores de impuestos.

Ya en el siglo I los movimientos revolucionarios tuvieron gran importancia y fuerza generando una tradición hostil a cualquier tipo de invasión. En este contexto surge el movimiento político religioso zelota. La palabra *galileo* designaba no solo el gentilicio sino también una connotación política contra el imperio, y por tanto se entendía como un peligro tanto para el imperio como para el mismo pueblo que podía verse destruido por su causa. Las descripciones de las fuentes rabínicas como la *Mišná*,⁷⁷ sólo pueden considerarse para describir la vida de Galilea antes del final de la rebelión de Bar Kosiba, pues las diferencias regionales se mantenían claras hasta entonces y es la que prevalecía antes de la destrucción del Templo en el año 70 d.C. Desde estas descripciones el habitante del norte, el galileo es fundamentalmente una figura ridícula e ignorante y esto se manifestaba en que no hablaban arameo correctamente.⁷⁸ Más graves son las acusaciones hechas por los fariseos y sus descendientes rabínicos sobre los sacrificios y las ofrendas del Templo de Jerusalén.⁷⁹ Las cuestiones levíticas de pureza e impureza y

⁷⁷ *Vid. Supra,*

⁷⁸ Cfr. Vermes, Geza, Jesús el judío, *Op. cit.* p 57.

⁷⁹ Flavio Josefo en sus *Antigüedades Judías* presenta a los fariseos y a los saduceos como dos escuelas filosóficas comparadas a las de los griegos. Los modernos los califican como sectas. Pero más bien se trata de partidos cada uno con una base social definida con apegos religiosos difícilmente separables de sus posturas políticas. Los saduceos son conservadores en todos los sentidos, pues representaban a las capas más privilegiadas de la sociedad y especialmente a la aristocracia sacerdotal. Se mantenían cercanos a las características del judaísmo sacerdotal, repudiando las innovaciones introducidas por la piedad popular, las creencias escatológicas, la fe en la resurrección y la creencia en los ángeles, manteniéndose en un ritualismo estricto a la aplicación de la ley con el máximo rigor literal. Los fariseos, por su parte, reclutaban entre las capas más humildes de la sociedad, como los

el código rabínico de conducta adecuada. Resumiendo, en las fuentes rabínicas ser galileo era equivalente a ser un patán que no observa la ley. La Galilea era el lugar de una *chusma maldita y sin ley*.⁸⁰ A Jesús, por su parte, ya desde los Evangelios podía habersele acusado de inobservancia religiosa, lo mismo que a los demás galileos: se rodeaba de prostitutas y publicanos, aceptaba la hospitalidad de quienes no observaban las normas de la pureza levítica y el pago de los diezmos, no tomaba medidas para no contaminarse ante el contacto con un cadáver, ni se preocupaba por la calidad de las víctimas del sacrificio. Era de esperarse un choque con los fariseos, que aunque haya dudas respecto de su origen, se les puede considerar como gobernantes morales de Galilea. Esta antipatía también puede atribuirse a un sentimiento de superioridad de la élite intelectual de la metrópolis hacia los toscos provincianos.

2.1.2.1.2 Biografía de Jesús, el judío de Galilea

Los textos mencionados no pretenden ser documentos históricos. Quieren ser portadores de relatos que se permiten las libertades literarias necesarias para conseguir la transmisión de ciertos mensajes y proyectos civilizatorios a nombre – vale decir: a vida- de Jesús de Nazareth. Por esto, más que intentar la tarea de establecer el valor histórico de los relatos sinópticos, es posible, de un modo más modesto pero no por eso menos ilustrativo el atender a dichos relatos para:

[...]determinar cómo los autores de los Evangelios, haciéndose eco de la tradición primitiva, deseaban que se le conociese. ¿Qué juzgaban ellos importante en él y qué secundario? ¿En qué abundaron y en qué recortaron y pulieron? ¿Quién es en suma, el Jesús de los Evangelistas?⁸¹

De este modo y en la simpática caracterización de Geza Vermes encontramos los siguientes datos a partir del Evangelio de Marcos, el principal:

artesanos. Estaban más en contacto con las masas y expresaban las reivindicaciones sociales de éstas, lo que les lleva a mostrarse afables con las ideas reprobadas por los saduceos. Discutían al clero la exclusividad de la interpretación de la Ley y oponían a los sacerdotes a sus sabios o rabinos, quienes enseñaban en las sinagogas esforzándose por convertir al pueblo entero en una comunidad ferviente. Sus doctrinas constituían una ley oral que ampliaba y comentaba la Ley escrita, que era la única que aceptaban los saduceos. No tenían tanto apego al Templo y por eso son los que al final sobreviven a su clausura bajo las restricciones de Vespasiano y Adriano. Ver. -Puech, Henri-Charles. *Historia de las Religiones vol. 5 ...* Op. cit. pp 192-193.

80 Cfr. *Mishna*: Nedarim (promesas)2.4, *Talmud Palestino* o *Talmud* de Jerusalén: Abodah Zarah (idolatría)11a, *Aboth* de Rabí Nathan: primera recensión (proverbios de los padres según Nathan) 27, *Talmud* de Babilonia: Pesahim (corderos de Pascua)112b, *Talmud de Babilonia*: Erubin (combinaciones)53b, *Mishna*: Aboth (proverbios de los padres) 1,5. *Talmud de Babilonia*: Pesahim (corderos de Pascua) 49b.

81 Vermes, Geza. *Jesús El Judío. Los Evangelios leídos por un historiador*. Op. Cit. pp. 23-24.

Nombre	Jesús
Nombre del Padre	José
Nombre de la Madre	María
Lugar de Nacimiento	No se menciona
Fecha de Nacimiento	No se menciona
Domicilio	Nazareth de Galilea
Estado Civil	No se menciona
Profesión	Carpintero. (¿?) También exorcista y predicador itinerante

El certificado de defunción podría cumplimentarse con mayor detalle:

Lugar de defunción	Jerusalén
Fecha de Defunción	“Bajo Poncio Pilatos” entre el 26 y el 36 de la Era Cristiana
Causa de Fallecimiento	Crucifixión por orden del prefecto romano
Lugar de Enterramiento	Jerusalén

82

2.1.2.1.2.1 Jesús curador, sus afinidades con las corrientes espirituales de la época

Jesús, en este contexto es un galileo que se dedica a curar. Ahora bien, en opinión de Geza Vermes, para poder reconstruir la personalidad religiosa de Jesús y determinar sus afinidades con las corrientes espirituales de su época deben analizarse los tres aspectos fundamentales de su actividad como curador, como médico. Las enfermedades de la época están explicadas a partir del demonio y el pecado:

La idea de que los demonios eran responsables de todo mal moral y físico, había penetrado profundamente en el pensamiento religioso judío en el periodo que siguió al exilio babilónico, sin duda por influencia iraní en el judaísmo de los siglos V y IV a. C. Cuando tanto Palestina como los judíos de la Diáspora oriental estaban sometidos al dominio directo persa.

Los procesos de curación, según lo indica Geza Vermes, incluían el perdón de los pecados como condición de posibilidad. La tradición que implicaba la idea del profetismo estaba fuertemente vinculada al espacio de la cura. Jesús era curador por el contacto que tenía para con Dios, lo que permite hablar de su calidad carismática, como heredero de dicha tradición profética.

[...] <<Amen lego hymin, en verdad os digo>> En los cuatro Evangelios se

82 Ibid, p 24.

utiliza así unas sesenta y cinco veces, pero en boca de Jesús, para introducir una declaración llena de autoridad. Por tener autoridad para efectuar ese tipo de declaraciones, a pesar de lo que da a entender nuestro lenguaje actual, Jesús era un profeta. La palabra *profeta* aquí no significa exclusivamente y ni siquiera de manera principal alguien que *predice*, aunque las enseñanzas de Jesús contengan de hecho numerosas predicciones, sino alguien que habla ante los demás, alguien autorizado para hablar en nombre de otro.⁸³

Tener autoridad para hablar requiere un proceso personal de conocimiento. La tradición profética se remonta hasta Moisés y permite que el ser humano, al cumplir con el pacto de creación esté en condiciones de atender su propia afectividad y por lo mismo, reconocer los propios abismos. Cuando es capaz de comprender sus procesos personales, se sensibiliza para escuchar las aflicciones del pueblo o comunidad, lo que le permite reconocer las fuentes del sufrimiento y señalar la ruta de acción para la renovación del pacto, por contraste o referencia con la Ley. La relación que hay entre pecado, enfermedad y demonio se comprende mejor cuando se visibiliza la poca filiación que había hacia los médicos profesionales. La curación era, según Vermes, un *monopolio divino*. Los únicos capacitados para ejercer esa cura eran los sacerdotes y los profetas:

Aún así, la competencia médica de un sacerdote se limitaba a la diagnosis del ataque, a la cura de la lepra y ritos de purificación especiales de tono médico después del nacimiento, la menstruación y la convalecencia de una enfermedad venérea. Menos institucional pero más eficaz es el papel adscrito a determinados profetas. [...]En general, puede afirmarse que era un deber acudir en ciertas cuestiones médicas a un sacerdote; buscar la ayuda de un profeta era acto de religión y visitar a un médico, de impiedad.⁸⁴

Los poderes de curación de un hombre dependen principalmente de su proximidad para con Dios y sólo de modo secundario de sus estudios sobre las propiedades medicinales de las plantas. El procedimiento para recuperar la salud exigía rezar a Dios, arrepentirse del pecado, decidir enmendar la conducta y ofrecer sacrificios y limosnas para el templo, después, como un agregado, se podía llamar al médico, quien empezaba la curación con oraciones que le permitiesen diagnosticar, aliviar el dolor y salvar la vida del enfermo. La causa de la enfermedad y el medio de curarla se descubren a través de un mensaje que podría considerarse “revelado”. Esto se explica al entender al demonio como causa de la enfermedad y del pecado, y al ángel de Dios como curador, de modo que se institucionaliza en el judaísmo el uso adecuado de la

83 Pelikan, Jaroslav, *Jesús a través de los siglos*, Op. cit. p 29.

84 Vermez, Geza, *Jesús el Judío...*, Op. cit. p 65.

ciencia del ángel para controlar la de los demonios. El rito esenio del exorcismo no difería demasiado del método de cura utilizado por un tal Eleazar frente a Vespasiano y sus hijos, pronunciando el nombre de Salomón, recitando encantamientos y utilizando una raíz.⁸⁵ Los exorcismos públicos se realizaban con ayuda de un encantamiento que se creía revelado y transmitido por santos desde siglos lejanos, por lo que nombrar a la autoridad última parece haber formado parte del ritual. Jesús, por su parte, nunca invoca ninguna fuente humana y por eso le acusan de actuar en nombre de Beelzebú, mientras sus discípulos expulsan demonios en nombre de su maestro. El tema del exorcismo, aunque no muy popular entre los rabinos se aceptaba por formar parte de la vida popular y también porque condenarlo tenía consecuencias desfavorables para con la Biblia. Rabi Yohanan ben Zakkai confiesa que un ritual de purificación con cenizas de novilla roja para aquél que ha estado en contacto con un cadáver no admite ninguna explicación racional: “¿Por tu vida! Ningún cadáver contamina y ningún agua purifica, pero esto es una norma del Rey de reyes.”⁸⁶

Los procesos de cura de Jesús se caracterizan por la simplicidad, tampoco es un exorcista sui generis pues el pensamiento de la época daba pie a la actividad espontánea del hombre santo en su lucha contra el mal. Según la cronología bíblica el primer retratado como curador es Abrahám en el Génesis Apócrifón de Qumrán,⁸⁷. En la cura del rey de Egipto se combina el rezo, la imposición de manos y el conjuro que obligan al mal espíritu a marcharse. Este procedimiento guarda una cercanía patente con el proceso curativo de Jesús. La distinción está que en el Génesis Apócrifón, exorcismo y cura forman un proceso. En el Nuevo Testamento se mantienen separados y cada uno se maneja de modo distinto: la enfermedad se cura a través de un contacto corporal: la imposición de manos. Se expulsa al demonio por medio de un conjuro.

Seudofilón, autor de siglo I d. C., en su *Liber Antiquitatum Biblicarum* reproduce un poema supuestamente escrito por David para controlar al demonio. Daniel, según un fragmento de la cuarta cueva de Qumrán queda investido póstumamente con dones curativos, a propósito de Nabucodonosor. El narrador menciona la enfermedad del rey sin enunciar su causa y se atribuye al exorcista no la expulsión del demonio, sino el perdón de los pecados: “me vi afligido por una úlcera maligna durante siete años... y un gazer [exorcista]perdonó mis pecados.”⁸⁸ Los escribas del

85 Cfr. Flavio Josefo, *Bellum Judaicum*, “ Posee esta raíz una virtud por la que es muy apreciada; la de que se expulsa con ella a los llamados demonios (en otras palabras ,los espíritus de hombres malvados que entran en los seres vivos y les matan si no se pone remedio) simplemente aplicandosela a los pacientes” Ibid. pp 68.

86 *Pesikta* de-Rab Kahana (secciones de Rab Kahana) y *Tanhuma* (Midrash), edición de Bubber, en *Jesús el Judío*, OP. cit. p 70.

87 Cfr. *Génesis Apócrifón* 20: 16-19. , *Manuscritos del Mar Muerto* (The Dead Sea Scrolls in english por G. Vermes, Penguin, Harmondsworth and Baltimore, Md., 1968, p 220 y *Scripture and Tradition*, en *Ibid.* p 114-115.

88 *Ibid.* p 73

tiempo de Jesús puede condenar las palabras *hijo mío, tus pecados te son perdonados*, como una blasfemia, probablemente porque su uso de lenguaje era de corte más legal. Pero la frase es sinónimo de curar tanto para Jesús como para el autor del fragmento de Qumrán. Finalmente los rabinos de los siglos II y III d. C. aún sostenían que nadie podía curarse de una enfermedad si no le eran perdonados sus pecados.

2.1.2.1.2.2. Jesús, curador carismático.

Las habilidades sobrenaturales de Jesús no derivaban de poderes secretos sino de su contacto con Dios: poseía un auténtico carisma como heredero de la estirpe profética, como hemos visto. Pero lo mismo puede decirse de otras figuras contemporáneas. Tal es el caso de Honi el trazador de círculos como le llamaban los rabinos y a quien Josefo llamaba Onías el Justo. Como los antiguos Jasidim o devotos creía que las oraciones eran todopoderosas y capaces de obrar milagros. Los judíos creían a los hombres sagrados capaces de imponer su voluntad sobre los fenómenos naturales.⁸⁹ Otro ejemplo es Hanina ben Dosa, galileo de origen, fundamental para comprender la corriente carismática del siglo I a.C. Tenía una gran capacidad para curar, incluso a distancia. Tanto Jesús como Hanina, percibían, se dice, la eficacia de sus curaciones : Hanina por lo fluido de su oración, Jesús por la sensación de que había emanado poder de él. A Hanina ben Dosa se le veneró , además de por la cura de enfermos, por salvar a personas en peligro físico a causa de espíritus malignos. Dice el Talmud que una noche, infringiendo el código fariseo de la etiqueta, Hanina caminaba solo por la calle cuando se encontró con la reina de los demonios que reconociéndolo le dijo : << si el cielo no me hubiera ordenado “cuidate de Hanina ben Dosa y sus enseñanzas”, te habría herido>>.A lo que él responde: << si tanto se me estima en el cielo ;qué tú nunca vuelvas por lugar habitado!>> Hanina ben Dosa fue mordido por una serpiente mientras estaba en oración y él no interrumpió su oración. La serpiente fue encontrada muerta y Hanina exclamó: “no mata la serpiente, sino el pecado”⁹⁰. Jesús no difiere cuando expone a sus discípulos << Los que creen pueden caminar sobre serpientes... y nada les dañará>>. Ben Dosa era capaz, como Honi de influir en los fenómenos naturales, pero , aunque aclamado como salvador y

89 A Honi le llegó una petición de ayuda poco antes de la caída de Jerusalén frente a Pompeyo: “ Dijeron en una ocasión a Honi, el que traza Círculos: < reza para que llueva >... Rezó él pero no llovió. ¿Qué hizo entonces? Trazó un círculo y dentro de él dijo a Dios << Señor del mundo, han acudido a mi tus hijos porque yo soy como hijo de la casa ante ti. Juro por tu gran nombre que no me moveré hasta que seas compasivo con tus hijos>> Entonces comenzó a lloviznar. << No te pedí esto>>, dijo él,<<sino lluvia que llene las cisternas, los pozos y las hoquedades de las rocas>> Estalló entonces una tormenta. << No te pedí esto, sino lluvia de gracia, bendición y dones>> Llovió entonces normalmente. *Mishnah Taánith* (Ayuno). La actitud de Honi en este episodio resultó molesta tanto para las autoridades de la época como para la ortodoxia posterior, como la que tiene un niño consentido . Se dice que el fariseo más destacado de la época de Honi, Simeón ben Shetah, declaró: << ¿Qué puedo hacer contigo, que aunque importunas a Dios, él hace lo que quieres como un padre hace lo que le pide su hijo importuno?>> Ibid. *Miṣnah Ta’anith*. 3:8. En *Jesús el Judío*, Op. Cit. p 75.

90 *Jesús el Judío*, Op. Cit. Apud. *Talmud de Babilonia*, Berakhot (bendiciones) 33ª.

benefactor de su generación, hay indicios de que no gozaba del todo del favor de los dirigentes del fariseísmo contemporáneo y de los representantes del orden rabínico establecido.

En la imagen popular de los hacedores de milagros y los hombres sagrados judíos se asocia lo carismático con la figura de Elías. Tanto Honi como Hanina y Jesús estaban asociados con Elías. Otra característica de la piedad jasídica estaba en el menosprecio a los bienes materiales. Es una falta de codicia, una entrega positiva a la pobreza fruto de la confianza absoluta en Dios, que en Jesús es fundamental igual que en Hanina. Son compartidos también la falta total de interés en los asuntos legales y rituales y el enfoque en las cuestiones morales. A Hanina no se le cita como autoridad en ley judía ni en la Mišnah ni en el Talmud. Su preocupación es por el temor del pecado por encima de la sabiduría como pericia en la ley. Pero el temor del pecado connota no una disposición hacia el ascetismo y los escrúpulos, sino ejecución concreta de buenas obras. Un ejemplo de esto es la cámara de secretos del Templo en el que un benefactor puede depositar un presente destinado a los más pobres, para que éstos puedan beneficiarse sin tener que ver al benefactor. Jesús por su parte y en la misma línea dirá: “cuando deis limosna que no sepa vuestra mano izquierda lo que hace la derecha y que vuestras limosnas sean secretas; y vuestro Padre, que ve en secreto, os recompensará”. (Mt. 6:14) No es pues, coincidencia, Jesús puede reconocerse parte del judaísmo carismático del siglo primero y ejemplo sobresaliente del primitivo Jasid.

Es indudable que existía una tendencia diferenciada de judaísmo carismático en el último par de siglos de la era del Segundo Templo. A estos hombres sagrados se les consideraba voluntarios o involuntarios herederos de una vieja tradición profética. Se atribuían sus poderes naturales a una relación inmediata con Dios. Se les veneraba como lazo entre cielo y tierra, independientemente de cualquier mediación institucional.⁹¹

Jesús, Hanina y posiblemente Abba Hilkiyah, eran galileos, su tendencia religiosa probablemente tenía raíces galileas. El ambiente galileo, poco refinado religiosamente era muy benévolo para producir hombres sagrados del tipo hasídico y es posible que su éxito se debiera a las demandas espirituales del carácter galileo y a la fuerte presencia del recuerdo del profeta Elías. La relación de los Jasidim con la corriente principal farisea es principalmente tensionante. Las razones de la oposición estaban 1.- en la negativa jasídica a ceder en cuestiones de conducta y observancia religiosa. La segunda nace de la autoridad sin trabas que los carismáticos significaban para quienes controlaban el orden religioso instituido por la familiaridad informal con Dios y la confianza en la eficacia de sus propias palabras. Hanina violaba el código rabínico caminando solo de noche,

91 *Ibid.* p 83.

poseía cabras contradiciendo la Mišnah, y llegó a sujetar el cadáver impuro de una serpiente. Otro Jasid, sacerdote, descuidaba las cuestiones sacerdotales e incluso ignoraba la existencia de una ley bíblica sobre la impureza ritual; dice Vermes que Jesús podría encontrarse muy a gusto entre ellos. Queda por ver si pensar a Jesús de Nazareth como un Jasid galileo es suficiente o si debe completarse o incluso sustituirse atribuyendo a Jesús los papeles y funciones específicos adscritos por la Biblia o por la tradición judía post Bíblica a figuras escatológicas muy esperadas en el siglo I d.C. en Palestina.

2.1.2.1.2.3 Jesús, figuras atribuidas en clave hebrea

La llegada del Mesías era parte de las expectativas religiosas de algunos judíos de la época, quienes consideraban que Elias o algún otro profeta jugaría un papel en el gran acontecimiento mesiánico. Es la naturaleza exacta de la conexión entre los enviados y el cielo la que causa grandes polémicas. El Nuevo Testamento hace afirmaciones en este campo, pero Geza Vermes se pregunta ¿de quién proceden? ¿del propio Jesús o de sus inmediatos seguidores? ¿de la posterior iglesia judía palestina o de la iglesia gentil helenística? Geza responde diciendo que a los primeros evangelistas les interesaba más divulgar las palabras y acciones de Jesús que examinar y demostrar sus títulos. Son los escritos más teológicos de Pablo y Juan los que evidencian una preocupación por el papel que se considera había de jugar Cristo en el plan eterno de la salvación, una preocupación que, por la época en que se formaron los Credos cristianos, se hizo exclusiva de todo efecto y objetivo.⁹²

Estos títulos, de modo resumido y siguiendo el trabajo de Geza Vermes, son:

A- Jesús, el <Hijo del hombre>. Este título no parece haber causado extrañeza, ni siquiera a los fariseos, que no estaban acostumbrados a aceptar algo ininteligible, según Julius Wellhausen⁹³ La única duda aparece en el cuarto Evangelio en el que Jesús afirma: <Arrostraré hacia mi a todos los hombres, cuando sea levantado de la tierra> (Juan 12:32) Y los presentes se preguntan por el significado del ser levantado, pues el Mesías se queda para siempre según la Ley. El sentido del ser levantado, según W.A. Meeks⁹⁴ debe entenderse como muerte por crucifixión. La duda es pues algo que surge a partir de la unión de dos ideas mutuamente excluyentes; cristeidad y muerte por ejecución. Desde un enfoque lingüístico, el análisis lleva a suponer la frase como de origen

92 Resulta interesante, aunque no hay espacio en este trabajo para ello, el revisar la noción “salvación” que remite al griego η σωτηρια, frente al término “redención” en el contexto de mesianismo.

93 *Jesús el Judío*, Op. Cit. Apud. Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten VI*, G. Reimer, Berlin, 1899.

94 *Jesús el Judío*, Op. Cit. Apud. W.A. Meeks, *The man from Heaven in Johanine Sactarianism*, *Journal of Biblical Literature* 91, 1972

araméo y el uso cotidiano se investiga entonces en la literatura aramea. La discusión gira en torno a dos cuestiones: hay acuerdo en cuanto al uso común que usa la frase como sustituto del pronombre indefinido *uno, alguien*. El desacuerdo está en el uso perifrástico, cuando alguno usa el término para referirse a sí mismo; a alguien más cuando éste está presente y el comentario es desagradable aludiendo a la muerte o la destrucción y en un tercer caso, por modestia.

B- Jesús <el hijo de Dios>. Es un hecho que a Jesús se le denomina Hijo de Dios y es también un hecho que se suele identificar incluso entre lectores no cristianos el título con la idea de divinidad. Se supone, como artículo de fe que cuando los Evangelios aplican este título a Jesús lo están reconociendo como igual a Dios. La tendencia es inyectar una tradición la del concilio de Nicea, profundamente antijudía, en los primeros documentos cristianos. Pues al parecer, no hay evidencia de que Jesús utilizara ese título. En el mundo intertestamental la expresión, Hijo de Dios se menciona a propósito de tres referentes: a) seres celestiales o angélicos ⁹⁵b) Israelitas o pueblo de Israel en cuanto tal. C) Reyes de Israel. No hay correspondencia entre las dos primeras categorías y el uso veterotestamentario del título: el cristiano ortodoxo jamás concibió a Jesús como un ángel y la relación filial concedida a todo judío no le daría la distinción pretendida por los evangelios. La atención se dirige a la apelación <Mi hijo> que Dios dirige a David y a los reyes israelitas en general. Filiación que explica la transferencia del título al final de los tiempos, al Mesías Rey. Es importante notar, que, si bien se denomina hijo de Dios a todo judío, el título se da preferentemente al hombre justo, y en un sentido muy especial al más justo entre todos los justos, al Mesías hijo de David. Dificilmente se aplicaría a un hacedor de milagros. En contexto, tanto Hanina ben Dosa, como Rabi Akiba y Rabí Meir, autoridades del siglo segundo d. C. fueron respetados por sataná, inclusive cuando se habían expuesto al peligro moral y físico por su incontinencia, gracias a la recomendación divina. Hanina infringe el código de etiqueta fariseo, afirma su propia superioridad permitiendo a la reina de los demonios que solo atacase miércoles y los sábados.< El hijo de Dios> / Hombre divino helenístico, aparecen entonces como una superposición de una creencia sobre una idea judío-palestina solidamente establecida. Queda señalar el punto sobre la conciencia filial específica en la que Jesús reconoce la intimidad del hombre santo con Dios, como la intimidad del hijo con su padre, como parte de su patrimonio tradicional, que le permite enfatizar la mención de Dios como Padre, a partir de su pertenencia al judaísmo carismático y sus actividades como exorcista y taumaturgo.

C-Jesús <El Mesías> Una generación después de la crucifixión pudo acuñarse un neologismo

95 Cfr. Gn 6:2,4; Dt. 32:8; Sal. 29:1; Dan. 3:25.

griego <cristiano>, en la comunidad judeo-helenística de Antioquía. Este término se convirtió hasta tal punto en parte del lenguaje común que se hizo una contracción en los círculos gentiles evangelizados por Pablo : <Jesús- Cristo>, acortado incluso a <Jesucristo>. Este término , de indicar una función, se transforma en nombre personal. Pero para hablar del mesianismo Geza considera que el ángulo correcto está en considerar las diferencias entre la esperanza mesiánica general del judaísmo palestino y las peculiares especulaciones mesiánicas características de ciertas minorías ilustradas y/ o esotéricas. En cuanto a la esperanza mesiánica , la oración (la Tefillah) y los Salmos de Salomón ofrece una respuesta fidedigna.⁹⁶ Se espera que el Mesías fuese un rey del linaje de David, que triunfase sobre los gentiles y salvase y restaurase Israel, y aunque estos textos no lo pintan como un Rey Guerrero, hay afán porque se establezca la justicia de Dios, con resonancia en Isaías 11 y en el pensamiento mesiánico judío en general. En cuanto a la especulación mesiánica, el contexto señala los siglos turbulentos que se inician con los macabeos y concluyen con la guerra de bar Kojbsa, tiempo en el que surgen una amplia gama de ideas e imágenes mesiánicas. Esa idea mesiánica está ligada a la noción de resurrección. Dice Hermann Cohen: que el mesianismo debe verse como una creación de ideas, producidas por la idea profética de la historia. La idea de la historia es una creación del profetismo. Frente a la idea griega de la historia que se orienta hacia el pasado, el profeta es un vidente, no un sabio., concibiendo la historia como ser del futuro. Este futuro se distingue de las imágenes idílicas de la edad de Oro por la descripción de las relaciones socio –políticas que la espontaneidad nacional pudo otorgar. Mediante los restos óseos de Israel, el pueblo se volvió completamente otro, los restos son para Ezequiel los resucitados; los huesos calcinados que han revivido y son la casa de Israel. El mesianismo, continúa Cohen, ofrece resistencia a toda realidad política presente, tanto propia como ajena, la aniquila para poner una nueva clase de supra sensibilidad, no ultra terrena, sino la del futuro, en lugar de este presente sensible. Este futuro crea una tierra nueva y un cielo nuevo, una realidad nueva. Esta creación del futuro, como realidad política verdadera, es la obra maestra del mesianismo. En opinión de Cohen, es falso concebir el mesianismo como escatología. Solo en un pasaje de Isaías se dice que << la muerte desaparecerá para siempre>> (Is 25, 8), todos los demás pasajes anuncian un futuro terrenal, todos los profetas cuando hablan del <<fin d los tiempos>> aún cuando unos piensen que es inminente, siempre piensan en un futuro político para su propio pueblo y la humanidad. Es el pueblo el que no muere, su historia es perdurable. Y la historia, la historia de su pueblo, hace que perdure el alma humana individual. La inmortalidad adquiere el significado de pervivencia histórica del individuo en la persistencia histórica de su

96 *Jesús el Judío*, Op. Cit. Apud. Salmos de Salomón 17:23-36, I Elbogen, *Der Jidische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Frankfurt am Main, 1931.

pueblo⁹⁷

Siguiendo a Geza, además del concepto regio, se incluía en la especulación la idea de un Mesías sacerdotal y profético y en algunos casos una figura que abarcase todas estas funciones. En ocasiones se hacía presente la idea de que el Ungido había venido ya, el ocultamiento “en el cielo” y la subsiguiente revelación de un Mesías preexistente se menciona también y, aunque es posterior aparece la imagen de un Mesías asesinado. Hay acuerdo entre los especialistas en el afirmar que Jesús nunca se auto denominó, ni directa ni indirectamente como Mesías. Esto lleva a ponderar los elementos que permitieron que se hicieran esas menciones circunstanciales. Según el estudio de Geza el mesianismo no es particularmente prominente en la doctrina superviviente de Jesús. Los discípulos creen en el carácter mesiánico de Jesús. Es en los *Hechos de los Apóstoles* donde se identifica a Jesús, sin ninguna duda, con el Mesías, pero no hay pretensión de atribuirlo a la proclamación del propio Jesús, sino que se convirtió en el Mesías por su ascensión al trono a la diestra de Dios, después de resucitar de entre los muertos. A partir de los manuscritos del Mar Muerto Jesús se convierte en el Mesías del Señor al que los Reyes de la Tierra y los Príncipes (Herodes y Pilatos) pretenden destruir según lo predicho en Salmos 2:2.. Como elemento nuevo en los Hecho se integra el Mesías que sufre, Jesús era el Cristo no pese a su pasión, sino *gracias* a Ella. Pablo afirma que es la Escritura la que señala la necesaria pasión del Cristo y la resurrección predeterminada, pero no cita los textos. El Evangelio de Juan muestra una diferencia en la que Juan busca demostrar que Jesús es el Cristo y que eso fue reconocido desde el principio mismo de su ministerio. La teoría defendida por los especialistas es que Jesús tuvo una <conciencia mesiánica>, pero que por diferir su idea del <Cristo> popular, prefirió no abordar la cuestión. Finalmente el término Ungir, en su uso no ritual tenía el significado de <nombrar> o <elevar a una dignidad> según atestiguan los Targums. Jesús como carismático tenía, sin duda, una conciencia de vocación divina y ninguna objeción que hacer al título <el nombrado>, pero eso es sólo una posibilidad lingüística, así como también es una posibilidad que el éxito de la idea mesiánica se debiese más a una conveniencia polémica que a utilidad teológica.

Hasta aquí la Historia. La exposición ha sido larga, pero rinde frutos al compararla con las configuraciones que elaboran las lecturas posteriores sobre Jesús. Las más significativas para este trabajo son las de Juan y Pablo. Así podremos revisar la determinación conciliar nicena y posteriormente el Jesús de Fray Tomás, que no parte de una mirada histórica, sino que entiende la historia-biografía de Jesús desde las claves del Evangelio de Juan y desde una metafísica

97 Cohen, Herman. *Los pasajes mesiánicos en los profetas*, en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona: Antropos, 2004.

que ordena los sucesos como medios para fines.

2.2 Segunda Fotografía: El Jesús de Pablo o las primicias del Jesús Mesías, en clave judía

Pablo por su parte es quien da lugar a la figura de Jesús predominante en la cristiandad europea occidental. No todos los textos atribuidos a Pablo son genuinos.⁹⁸ Pero aquellos reconocidos como tales son las fuentes para la configuración de su retrato sobre Jesús. Pablo es un judío de corriente farisea, nativo hablante del griego y posiblemente hablante de la lengua hebrea. Su mensaje entre los griegos tuvo éxito por su carácter carismático. Es conocida su primer postura hostil hacia Jesús y su posterior conversión. Desde el punto de vista de *Gálatas* el objetivo de su vocación es la difusión del mensaje del Evangelio entre los no-judíos, interés que traería conflictos con Pedro. La oposición a su calidad de apóstol por parte de la facción de Jaime, miembros de la Iglesia de Palestina, se debía a que Pablo disculpaba a los creyentes de la observancia de la ley mosaica. Le consideraban un advenedizo que se promovía a sí mismo. Había también una condición que Pablo no podía cumplir y que astutamente hizo a un lado: él no tuvo contacto con el Jesús terrenal, no escuchó sus enseñanzas, ni experimentó su presencia ni influencia espirituales, pero creó un acercamiento nuevo, uno no histórico a Jesús. El Jesús de Pablo es uno que se revela en visiones. No es de su interés el galileo que vivió en el siglo I. Es importante el Jesús muerto, resucitado y son importantes sus logros naturales a favor de los creyentes, pues la misión al ser enviado por Dios era expiar, redimir, **conceder condición divina de Hijo al creyente**. Estaba preocupado por la guía de los cristianos gentiles que no tenían formación religiosa ni moral según la ley mosaica y esperaban el segundo advenimiento del Señor. Así Pablo esperaba el reino de Dios al lado de la Parousía, el regreso del cristo que según su esperanza, tendría lugar en el transcurso mismo de su vida. Esto llevó a que Pablo se ajustara a la regla de permanecer tal como se estaba en cuanto a matrimonios y circuncisiones. En general, Pablo tenía una visión grandiosa de la obra de Jesús en la Historia de la Salvación para judíos y gentiles, pues al escoger a Dios a los más pequeños, la puerta estaba abierta para la salvación de los gentiles. Por eso el papel de Pablo era fundamental, pues asumió que debía llevar el mensaje a gentiles y judíos para que disfrutaran de la salvación.

98 Se sabe que de las catorce cartas atribuidas a él por la Iglesia, se rechaza la Epístola a los Hebreos, las Pastorales son posteriores a Pablo, aunque construidas según sus ideas. Efesios y Colosenses son probablemente trabajos apócrifos de un imitador posterior a Pablo. Sin embargo, más de la mitad de la colección, en especial las Epístolas a los Romanos, Corintios 1 y 2, Gálatas, Filipenses, Filemón, Tesalonicenses 1 y probablemente 2 son reconocidas como genuinas, escritas en los años cincuenta del siglo I.

Pablo asumía la diferencia entre Dios Padre y el Hijo de Dios, que no pertenecen a la misma categoría. En un planteamiento metahistórico Jesús de Nazareth fue elevado a la dignidad del Hijo de Dios después de la mañana de la primera Pascua. Pablo considera que Dios, realmente llegó a sacrificar a su Hijo en beneficio de la humanidad **para que todos pudieran convertirse simbólicamente en hijos del Padre celestial.**

En el retrato de Jesús que hace Pablo, las dos características esenciales son, negativamente, el de alguien que quita el pecado y la muerte en la cruz y, positivamente, el de un agente de justificación y el renacimiento a través de su resurrección de entre los muertos. Elementos posteriores son la Ley, tipificada en un contexto polémico por circuncisión y la tumba de Jesús, jurisdicción de la resurrección simbolizada por el cuerpo de agua bautismal.⁹⁹

El Jesús de Pablo permite a través del bautismo la **unión universal** en la participación de la nueva vida. El agua bautismal permitía abrazar la muerte de Cristo. Cuando él es levantado el ser humano resurgía entrando en comunión mística con la resurrección de Cristo. Jesús es un segundo Adán, pues el primero, al pecar había alterado incluso la naturaleza de sus descendientes y para ser redimida esa falta tenía que haber un **cambio en la constitución misma del hombre**: este cambio fue efectuado por Cristo.

En cuanto a la ley, su actitud es equívoca y mientras para Jesús era la fuente suprema de inspiración religiosa, para Pablo la rectitud y la justificación surgen no del hacer, sino del creer. Así, el Jesús de Pablo es también el canal que lleva las súplicas al Padre.

2.3. Tercer fotografía: el Jesús de Juan; Jesús Verbo Encarnado y cordero sacrificial, en clave griega.

Los fragmentos más antiguos que se conocen del manuscrito de Juan pertenecen a algún momento entre el 125 y el 150 d. C. De igual forma las referencias más antiguas al Evangelio de Juan en la literatura cristiana temprana vienen de la mitad del siglo II. Así Geza Vermes afirma que el trabajo estuvo terminado antes de esa fecha. Se puede afirmar, entonces, que la obra se publicó a comienzos del siglo II, probablemente entre los años 100 y 110. Hay hipótesis que ubican la publicación del *Evangelio* en los últimos años del siglo I d. C.¹⁰⁰

99 Vid, *ibid*, pp94.

100 Tal es el caso del estudio introductorio del Evangelio de Juan preparado por Desclée de Brower. Vid. Nueva Biblia de Jerusalén, *op. cit.* pp 1545. “El testimonio más antiguo es un fragmento de papiro el Rylands 457 escrito

Juan es un narrador independiente y su historia es aceptable sólo para un público que está desconectado de Jesús o sus discípulos inmediatos. Juan comienza el Evangelio con una imitación del Génesis, esbozando una creación que culmina en vida incluyendo una dicotomía entre luz y oscuridad, que permite atisbar el mundo celestial.

Juan configura a un Jesús peculiar a partir de varios retratos sobrepuestos: 1) visiones sobre Jesús o actitudes hacia él que el evangelista asigna a los contemporáneos de Jesús. 2) Los textos en los que el evangelista hace que Jesús hable de sí mismo. Palabras que en su mayoría son creación del propio Juan. 3) Comentarios del propio evangelista en especial el *Prólogo*, la obra maestra de Juan que muestra al Verbo (*logos*) que se hizo carne y se convirtió en la manifestación de Dios en la tierra, proporciona la quintaesencia de la Cristología o de la síntesis doctrinal de Cristo y su trabajo de salvación. De esta brillante sinopsis se podrían reconstruir claramente los fundamentos de la teología cristiana aun cuando el resto de la evidencia relacionada con la Iglesia y su enseñanza se hubieran perdido por completo.

Lejos quedan ya los retratos de Jesús como exorcista de demonios, indigno del Jesús de Juan; del Verbo Encarnado. El Jesús de Juan se caracteriza por discursos largos y a menudo alegóricos, no son - a diferencia de los Sinópticos- primordialmente sobre Dios y con toda certeza no muestran preocupación por el reino de los cielos – tema clave en los Sinópticos-. En el cuarto Evangelio los discursos de Jesús están centrados en él mismo, su persona, sus enseñanzas, y su relación personal con Dios y con sus seguidores. Es una figura autoritaria, trascendente y superior. Dice Vermes:

El Jesús de Juan no es el <hombre de Dios> profético, alguien que transmitiera enseñanzas y preceptos divinos, con quien la tradición bíblica y postbíblica nos ha familiarizado. Es un extraño misterioso, un ser celestial con disfraz humano,

hacia el 125, que contiene Jn 18 31-34 y 37-38 en la forma en que nosotros lo conocemos hoy. El papiro Egerton 2 muy poco posterior a aquél cita otros varios pasajes. Estos dos documentos han sido hallados en Egipto, de donde se puede concluir que el cuarto evangelio habría sido publicado en Efeso o en Antioquia, lo más tarde, los últimos años del siglo I. Por otra parte si es cierto que los textos Jn, 9: 22. 12: 42. 16: 2. aludirían a una decisión de las autoridades judías tomadas en el concilio de Jamnia (Yamnia), la composición del cuarto evangelio en su forma casi definitiva, no podría ser anterior a los años 80. Pero esta redacción que supone una evolución bastante compleja de las tradiciones joánicas obliga a retrotraer la composición de el documento más antiguo a una fecha mucho más temprana. Un texto como Jn 14: 2-3, próximo a 1Ts 4 13 ss, supone que todavía se esperaba el retorno de Cristo en un futuro muy cercano. es posible pues, que el documento joánico más antiguo de origen palestino pueda datarse alrededor del año 50". A esto dice Geza: "considerar como autor del Cuarto Evangelio a un pescador galileo <sin educación y común> (Hechos 4:13) que casi fue un centenario y que no sólo seguía creativo sino completamente instalado en la especulación helenística mística y filosófica, requiere de un salto de imaginación que parece más allá de lo razonable." [...] La doctrina altamente evolucionada de Juan señala un periodo posterior a la redacción de los Evangelios sinópticos más la división señalada por Juan entre judaísmo y cristiandad es difícilmente concebible antes de la llegada del siglo primero después de Cristo. Vid. Vermes, Geza. Los rostros cambiantes de Jesús. *op. cit.* pp 20-21.

que bajó de las alturas y debe volver a ascender al cielo. En jerga contemporánea se le llamaría E. T. En el idioma de Juan, él es el Hijo de Dios Padre en el sentido metafísico total y no solo metafórico.¹⁰¹

Juan, en su Evangelio utiliza elementos tradicionales para dar un fondo contra el cual contrastar su configuración de Jesús. Afirma Vermees que así, este Jesús es reconocido en el *Evangelio* de Juan como el Mesías, desde el principio, objeto de varios intentos asesinos por parte de los *iudaioi*. Este extraño venido del cielo, utiliza las nubes como medio de transporte entre cielo y tierra: exiliado temporalmente de su hogar celestial en la tierra anhela regresar a su hogar verdadero. Es un hombre que rechaza a su familia y centra la autoridad de su discurso en el haber sido comisionado por Dios; <el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo> título otorgado por Juan que astutamente encapsula en un solo símbolo la futura teología cristiana de expiación universal a través de la muerte de Jesús que en la cronología de Juan coincide con la matanza de los corderos pascuales en el Templo de Jerusalén. Así, es el <Hijo del hombre> quien dará vida eterna y quien será *levantado*, es decir, no exhaltado sino crucificado. En el Evangelio de Juan no es importante que el Padre haya quedado inaccesible, pues es a través de Jesús que puede ser experimentado en el mundo. Aunque hay una igualdad entre Padre e Hijo, no siempre esta igualdad es consistente, pues es el Padre quien envía al hijo y éste solo puede imitar las acciones del Padre: sus enseñanzas provienen del Padre.

Juan, efectivamente crea un problema doctrinal que tendrá en vilo el pensar medieval. El Espíritu Santo, que antes había sido el poder a través del cual YHVH actúa en el mundo, adquiere un status personal gracias a la intervención de Juan; es un Espíritu Santo el que va a perfeccionar la revelación del hijo, incompleta por la brevedad del ministerio de Jesús. El Padre y el Hijo, moran en el creyente y la revelación avanza en espiral uniéndose místicamente al Padre, al Hijo, al Espíritu Santo y al cuerpo unido de los creyentes. Juan es responsable de delinear el *logos* divino, la encarnación de la Palabra de Dios y los debates teológicos resultantes en la iglesia hablante del griego.

El *Evangelio* espiritual de Juan el divino ofrece, no tanto la biografía de un hombre justo, como la teodicea intracósmica que implicó la encarnación del verbo y su breve paso por la tierra -como figura pública- con el único fin de operar la salvación humana a partir de su crucifixión y posterior resurrección. Este retrato hizo necesaria la configuración de un nuevo génesis (Jn. 1:1-18). Un nuevo génesis que tuvo que ser introducido al inicio del *Evangelio*, como nota aclaratoria para la nueva organización cosmológica que implica la teología joánica. A continuación ofrezco un cuadro comparativo (E3) para ilustrar estas diferencias entre los

101 Ibid. pp 36

documentos. La primer columna muestra un fragmento de la traducción literal del primer relato de creación en hebreo. Como la edición es interlineal transcribo sólo el texto en español, según el orden y agrupación que presenta la misma.¹⁰² La segunda columna muestra la versión del Génesis de la *Biblia de Ferrara*.¹⁰³ La tercer columna muestra la traducción literal del Prólogo del *Evangelio* de Juan en edición interlineal ofrecida por *Nuevo Testamento Interlineal*. He comparado dos ediciones del texto griego y no encontré diferencia.¹⁰⁴ La cuarta columna muestra el mismo fragmento, pero en la traducción preparada por *A viva Voz* que pretende una edición en lenguaje sencillo.¹⁰⁵

Antiguo Testamento Interlineal	Ferrara	Prólogo al Evangelio según San Juan	Prólogo al Evangelio según Juan
La tierra y los cielos Dios Creó En principio faz del sobre	Primer Relato En principio crió el Dio a los cielos y a la tierra. Y la tierra era vana y vazía, y escuridad sobre faces de abysmo, y el espíritu del Dio se movía sobre faces de las aguas. Y dixo el Dio: sea luz. Y fue luz.	En principio era el Verbo y el Verbo estaba cerca de dios, y Dios era el Verbo. Éste estaba en principio cabe Dios. Todas por él fueron hechas y sin él fue hecha ni una que ha sido hecha. En Él vida era, y la vida era la luz	Antes que todo comenzara ya existía aquel que es la Palabra. La palabra estaba con Dios, y era Dios. Cuando dios creó todas las cosas, allí estaba la Palabra. Todo fue creado por ella, Y sin ella nada se hizo.

102 Cerni, Ricardo. *Antiguo Testamento Interlineal Hebreo Español*. Barcelona: Clie, 1990.

103 *Biblia de Ferrara. Op. cit.*

104 F, Lacueva. *Nuevo Testamento Interlineal griego-español*. Barcelona: Clie, 1984. La comparación con el texto griego ha sido con : *Biblia sacra Hebraica et graeca. Utriusque Testamenti. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.*

105 *A viva Voz. Nuevo testamento y Salmos. Versión en lenguaje sencillo*. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas, 2001.

<p>y-oscuridad y-vacía informe estaba Y la tierra Y dijo las aguas faz de sobre volaba Dios y-espíritu-de abismo que la luz Dios Y vió luz y fue luz sea Dios la –oscuridad</p>	<p>Y vido el Dio a la luz que buena, y apartó el dio entre la luz y entre la escuridad. Y llamó el Dio a la Luz día y a la escuridad llamó noche, y fue tarde y fue mañana, día uno. [...]</p> <p>Segundo relato:</p> <p>Éstas generaciones de los cielos y de la tierra en su ser cryados en día de hazer Adonai Dio tierra y cielos. Y todo árbol del campo antes que fuesse en la tierra, y toda yerva del campo antes que hermollciesse, que no hizo llover Adonai Dio sobre la tierra y hombre no para labrar la tierra. Y crió Adonai Dio a el hombre polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vidas, y fue el hombre por alma biva [...]</p>	<p>de los hombres, y la luz en las tinieblas brilla, y las tinieblas a ella no acogieron. Hubo un hombre enviado , enviado de dios, nombre suyo, Juan; éste vino para testimonio, para dar testimonio acerca de la luz, para que todos creyesen por él. No era él la luz, sino para que testimoniase acerca de la luz. Era la luz (la) verdadera, que alumbra a todo hombre, que viene al mundo. En el mundo estaba, y el mundo por él fue hecho, y el mundo a él no conoció. A los suyos vino y los suyos a él no recibieron. Cuantos empero le, dio les potestad hijos de Dios de ser a los creyentes en el nombre suyo, quienes no de sangres ni de voluntad de carne ni de voluntad de hombre, sino de dios nacieron. Y el Verbo</p>	<p>De la palabra nace la vida, Y ella, que es la vida Es también nuestra luz. La luz alumbra en la oscuridad, ¡nada puede destruirla! Dios envió a un hombre llamado Juan Para que hablara a la gente y la convenciera de creer en aquél que es la luz. Juan no era la luz; él solo vino para mostrar quién era la luz. Aquel que con su vida llenará de luz a todos, pronto llegaría a este mundo. Aquel que es la palabra Estaba en el mundo. Dios creó el mundo por medio de él, Pero la gente no lo reconoció. Vino a vivir a este mundo, pero su pueblo no lo aceptó. Pero aquellos que lo aceptaron Y creyeron en él, Llegaron a ser hijos de dios.</p>
---	--	---	---

<p>y entre la luz entre Dios Y separó Buena Noche Llamó Y a la oscuridad Día A la luz Dios Y llamó Dios y dijo primero día mañana y fue tarde</p>		<p>carne se hizo y fijó tabernáculo entre nosotros y contempla la gloria suya, gloria cual del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad[...]</p>	<p>Son hijos de dios Por voluntad divina No por voluntad humana. Aquel que es la Palabra Habitó entre nosotros y fue como uno de nosotros. Vimos el poder que le pertenece Como Hijo Único de dios Pues nos ha mostrado Todo el amor y toda la verdad. [...]</p>
---	--	--	--

y fue[...]			
------------	--	--	--

La mirada de Juan está dirigida a las alturas, al escrutinio del hábitat de Dios y sus intimidades. Y es que un Jesús entendido como encarnación de Dios, pide que se explique de nuevo quién y qué es Dios – ¿es uno, son dos (El/La Palabra y Dios)?-, cómo era su hábitat antes de la creación, por qué se hace carne para habitar entre sus creaturas, cómo ocurre dicha encarnación, quién se queda en el cielo empíreo para sostener el orden del mundo, y cómo se evita que Dios muera al ser crucificada la *carne* que le dio *humanidad* y no sólo hospedaje; en qué consiste la relación que tiene con su único Hijo y quién es entonces el Espíritu Santo en medio de todo esta **reestructuración cosmológica** en la que se requiere sostener, al mismo tiempo la unidad de Dios. ¿ Es preciso sostener la unidad de Dios?. Problemas todos que hereda Fray Tomás.

En el anterior libro *Génesis*, en los dos relatos de creación que mantenemos en nuestro *Antiguo Testamento* –ignoro si en el siglo I de nuestra era había relatos orales o escritos que en la tradición judía hubiesen dado cuenta de la creación con versiones distintas- no hay registro de una *Palabra, Logos o Verbo* que estuviera con Dios y fuese Dios, **creadora** del mundo (Se habla de Dios, de su espíritu – como agente Ruah Ha-Quodesh -).Una, que después de la creación del mundo y estando éste ya entrado en años, considerara oportuno encarnarse (sarx egéneto) para operar una salvación que solía estar en manos humanas -en lo que correspondía al ser humano, pues Dios estaba también comprometido en dicha salvación-, por la fidelidad a la Ley mosaica.

2.4 Cuarta fotografía: la solidificación; el *Credo niceno-constantinopolitano*

“Creo... en un señor jesucristo, unigénito Hijo de Dios, engendrado por su padre antes de todos los mundos, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma sustancia del Padre, que hizo todas las cosas. Que por nosotros los hombres, y por nuestra salvación, bajó del cielo y encarnó por el Espíritu Santo en la Virgen María, y se hizo hombre, y fue crucificado también por nosotros bajo Poncio Pilatos. Padeció y fue enterrado y al tercer día resucitó según las escrituras, y ascendió al cielo, y se sentó a la diestra del Padre. Y volverá de nuevo con gloria a juzgar a vivos y muertos. Y su reino no tendrá fin. [...]”¹⁰⁶

106 *Credo Niceno-constantinopolitano*. Vid. Vermez, Geza, *Jesús el judío*. Op. cit. Pp17. Vermez presenta este texto como el Credo niceno, es decir formulado en el concilio de Nicea 1 en el 325 d C. sin embargo esto no es así.

La versión niceno-constantinopolitana del Credo es considerada como la expresión auténtica, consagrada de la esencia de la fe cristiana.¹⁰⁷ El Credo se ocupa de Jesús. Destaca origen, naturaleza y jerarquía, tema central para las filosofías medievales, en franco lenguaje filosófico. Expresa una razón de encarnación [por nuestra salvación] en un relato que enuncia el nacimiento, sufrimiento y muerte como antecedentes de la resurrección. Y culmina con la expresión de una expectativa de retorno, dando paso a un re-inicio cuyo poder, jerarquía y facultades quedan establecidas desde el texto mismo. Este documento es sin duda de una riqueza crucial para el patrimonio cristiano. Para nuestro estudio es oro molido que permite ver el salto teológico y doctrinal que lleva de un hombre, habitante de un pueblo de la Galilea del siglo I, a un engendrado antes de todo tiempo, de la misma *sustancia* que el Padre y encarnado [καὶ ὁ λόγος σαρξ ἐγένετο], cuyo retorno es esperado para el juicio de vivos y muertos, con la instauración de un reino infinito. Esta lectura del personaje de Jesús implica ya un divorcio entre lenguaje, teologías y antropologías. Es el punto de inicio que teológicamente Fray Tomás recibe como referente obligado, pero que él, de pluma e ingenio audaz, somete a la crítica y especulación filosófica.

2. Quinta fotografía: El Jesús de fray Tomás; modelo de la humanidad y salvador escatológico.

Para comenzar, tenemos que cambiar de nombre otra vez. Pues Jesús no es ya más Jesús. Ahora se llama Cristo. Y seguro que él mismo no lo supo: no, al menos en tanto hipóstasis, elemento de la Trinidad, nacido de Padre antes de todos los siglos. Esta Trinidad habría sido una propuesta que, imagino, pudo haberle causado a Jesús cierta perplejidad; pues la máxima deuteronomica que hemos revisado señala la creencia en Un Di-s: “Escucha Israel, Di-s es nuestro Di-s, Di-s es uno.” “Cristo” no significa ya que ha sido ungido como elevado a una

El *credo* netamente niceno no hacía referencia al origen del espíritu Santo pues se pretendía más bien, hacer frente al arrianismo y por ello estaba acentuado el interés por configurar a Jesús como “engendrado”, “no creado” y “consustancial al Padre”. Posteriormente, en el Concilio de Constantinopla del 381 d.C., se agrega, siguiendo el *Evangelio* de Juan, que el Espíritu Santo procede del Padre. Este *Credo* no tuvo carácter normativo sino hasta el Cuarto Concilio Ecuménico de Calcedonia en el 451. d.C. Cabe señalar que en el Concilio de Toledo del 397 se introdujo la cláusula filioque, que indicaba la procedencia del Espíritu Santo tanto del Padre como del Hijo. Esta cláusula dará lugar a discusiones con las iglesias ortodoxas. Discusiones que terminarán siendo determinantes para el cisma de Bizancio en el 1054.

107 Como vimos más arriba, el *Credo* niceno fue un esfuerzo de claridad para la cristiandad, dividida durante poco más de dos siglos, a partir de las discusiones sobre el mensaje, naturaleza y ser de Jesús de Nazareth. El *credo* señala con precisión aquellos elementos que integran la fe cristiana y que los creyentes debieron proclamar para ser miembros de la cristiandad. Este *Credo* fue resultado del concilio de Nicea 1 en el 325 d.C. convocado por el emperador Constantino. Una de sus expresiones fundamentales respecto de Jesús de Nazareth le caracteriza como que es *engendrado, no hecho, consustancial con el Padre*. Esta convergencia, compartida hasta el 587 se rompe en el concilio de Toledo 1 con la discusión con los ortodoxos en torno a la *cláusula filioque*., ya señalada. Este tema se recuperará en la unidad 3 dedicada a la medievalidad de fray Tomás.

dignidad. El término, pasa de ser un calificativo a ser un nombre propio. Y si seguimos el refrán popular que dice: *cambio de nombre significa cambio en el ser*, habría que ver en qué términos hubo en Jesús un cambio de ser -en el modo en que se le comprendía- que exigiese un cambio de nombre. Esto se verá desde la lectura del fraile de Aquino.

En el siglo XIII fray Tomás **no** se enfrenta al Jesús exorcista y predicador itinerante, capaz de conmovier, curar; confrontar a sus coetáneos, organizar revueltas sociales bajo el estandarte de la Ley arraigada en una antropología y una teología de pacto. Fray Tomás recibe del Credo niceno-constantinopolitano, un complejo simbólico, como hemos visto ya, conformado por una superposición de fotografías. Pero a pesar de recibir dicha configuración y la invitación a ratificarla como un acto de fe so pena de anatema; es decir; de ser separado de la comunidad de creyentes, fray Tomás no se conforma. Si bien, para él, las determinaciones conciliares operan como estrella polar, como datum en tanto reveladas – santas e inspiradas- el aquinatense, inquieto, quiere encontrar el *por qué*. Quiere explicaciones satisfactorias para el intelecto a partir del ejercicio especulativo. Fray Tomás quiere llegar a lo más íntimo de la naturaleza de las cosas para mostrar sus operaciones, y con ello, indicar cuál es la estructura del cosmos y el lugar del ser humano en él. Pues aunque la Revelación -la Sacra Página- afirme la existencia de Dios, Tomás se rebela y pide pruebas:

[...] porque no distinguimos entre lo que es evidente “por si” o “simplemente” y lo que es “evidente para nosotros”. Porque la proposición “Dios existe” es evidente de por si, puesto que Dios es su mismo ser. Pero respecto a nosotros que no podemos concebir esa existencia, no es evidente, sino que permanece confuso[...]¹⁰⁸

Dicho de otro modo: el que yo crea en algo que la revelación me dice, no quiere decir que en realidad lo entienda. Y es difícil entender cómo es que Dios-logos se hizo carne para la salvación del ser humano. Las dudas son grandes y fray Tomás las enuncia para responder: ¿cómo se encarnó? ¿por qué en ese momento y no en otro? ¿por qué en una Virgen?¹⁰⁹ ¿por qué murió, y tal, crucificado; en gran sufrimiento? si es el Hijo de Dios y es el Verbo Encarnado y no debe

108 Santo Tomás. *Suma Contra los Gentiles*. México: Porrúa, 1991. Libro I, capítulo XI.

109 El tema del nacimiento virginal ha sido largamente discutido. Ya fray Tomás asumía que se trataba de una virginidad sexual, pues no contaba con los referentes hebreos que permitían calificar por ejemplo a una mujer viuda y madre como tal vírgen. Pues en tradición hebrea la virginidad es un estado o disposición anímica y no una calidad biológica. De modo que se podía ser vírgen habiendo sido madre y habiendo tenido para ello relaciones sexuales. Vid. Vermez, Geza. *Jesús el Judío*. *Op. Cit.*

morir, ¿dónde está? ¿qué nos dice esa encarnación y ese esfuerzo de salvación a los seres humanos, en nuestra existencia concreta?

Fray Tomás recolecta la historia heredada y las herramientas que le ofrece la metafísica aristotélica y la noción de Persona que propone Boecio, en términos de *sustancia individual de naturaleza racional*. Así, a partir de la configuración metafísica del ser humano en la que el alma se une al cuerpo como forma, pretende explicar la unión hipostásica del Verbo con el ser humano que fue Jesús. La unión, dice fray Tomás en lenguaje técnico filosófico es una unión sustancial; y para que sea en una sola naturaleza se debe realizar en la persona. No hay en Dios una distinción real entre el supuesto y la naturaleza, pues dicha distinción es sólo conceptual : es naturaleza por ser esencia y es supuesto por ser subsistente. Dice fray Tomás:

La persona del hijo que es el verbo de Dios guarda una semejanza con todo lo creado. El verbo de Dios que es su idea eterna, es la idea ejemplar de toda criatura. La unión del verbo personal y no participativa da restitución a un orden de perfección e inmutabilidad [...] El verbo tiene una conformidad especial con la naturaleza humana porque él es la idea de la sabiduría eterna, de la que procede toda la sabiduría humana. La perfección específica del ser racional se da por participar del verbo de Dios.¹¹⁰

Fray Tomás, con esta explicación exige un conocimiento previo de nociones aristotélicas. Con ello deja fuera de la comprensión a quienes carezcan de tales herramientas. Para explicar lo citado hace falta un vocabulario técnico que aquí todavía no he expuesto, por tanto, se hace necesario el abordaje de la filosofía aristotélica que se verá en la siguiente unidad. La filosofía es, entonces, la herramienta que permite entrar en la intimidad de las cosas y sus relaciones, de sus naturalezas. Aquí, por lo pronto, además de hacer sentir la necesidad del vocabulario aristotélico para la comprensión de la figura de Jesús me interesa hacer notar que el fraile, aunque parta del aceptar el contenido de la revelación inquiere: ¿a caso habría algún mal en desentrañar las honduras del misterio con el fin de conocer mejor y en tanto tal, tender mejor a la realización de mi finalidad de existencia – la bienaventuranza-, a partir de mi operación propia como ser humano – el conocer-? Esto podrá responderse a partir de dos objetos de estudio:

1) Una mirada a la cosmología: que permitiría mirar el lugar de Jesús en una visión panorámica. Esto permite entender la *causa*- en sentido técnico- de su ser como Verbo Encarnado: la salvación. Y aquí se abren las preguntas: ¿de qué? ¿Para qué? ¿en qué consiste? ¿cuáles son sus

110 Vid. S. Th. IIIa, q2 a2 y q 3 a 8.

consecuencias en tanto beneficios y costos?

2)La segunda. Mirar el ser de Jesús desde una perspectiva que estructura la realidad a partir de una metafísica hilemórfica. Aquí fray Tomás tiene que explicar cómo es que esa encarnación señalada por Juan tiene lugar – en el contexto de la estructura hilemórfica de los seres sublunares-. Pero también requiere explicar cómo está estructurado ese Dios trino, que no por ello pierde su unidad; pide explicar cómo puede ser un Dios creador, a pesar de que se le mire bajo los lineamientos indicados para el Motor Inmóvil.

Estas preguntas serán discutidas al final de este trabajo de tesis.

Para esto sirve todo el trabajo precedente pues hay que considerar que el fraile recibe un retrato de Jesús que aglutina la perspectiva de la teología joánica, las expectativas paulinas de la parousía, las determinaciones del Credo Niceno-constantinopolitano. Pero también la herencia milenaria de la tradición judía expresada en las versiones/ traducciones de la *Biblia* hebrea para la cristiandad – con *Antiguo y Nuevo Testamento*-. Insumos que él recibe como un Canon reconocido oficialmente, como ya hemos visto. Esto, distante ya del pensamiento judío que vio nacer a Jesús, pues implica la encarnación de un Logos que está al principio con Dios y le reconfigura pues aquella Ausencia Radical – a quien antes se hacía referencia con el tetragrámaton YHVH- ahora está acompañada por algo que no deja de ser él mismo. Y esto requiere una explicación.

1.3. Conclusiones de la primera Unidad.

*El que allí llega de vero,
de sí mismo desfallece;
cuanto sabía primero
mucho bajo le parece;
y su ciencia tanto crece,
que se queda no sabiendo
toda ciencia trascendiendo.*

Juan de la Cruz

Esta primer unidad ha permitido desentrañar dificultades inherentes al uso y recepción de textos

según las claves hermenéuticas que les abordan. Así hemos podido constatar que de inicio hay diferencias de fondo en las tradiciones hebrea y cristiana romana en cuanto a la comprensión de un texto en tanto tal. Mientras en tradición hebrea el texto escrito es una de las dimensiones de la revelación que exige el esfuerzo de preservación y escucha a través de los siglos, el texto en tradición cristiana romana se ha comprendido como uno fijo, inmóvil. Es un texto que requiere interpretaciones que operen bajo las consideraciones de la hermenéutica escolástica, es decir por los *sentidos* que el texto presenta. Más aún, las claves antropológicas que sirven como referentes hermenéuticos para los textos en clave hebraica atienden a un proyecto de creación que hunde sus raíces en una propuesta de pacto y vinculación atendiendo las orfandades y las tensiones en las que se encuentra el ser humano en su constitución fundamental. En ese contexto el ser humano es un ser de al escucha, un ser de vinculación. Así las narraciones pueden ser un acontecimiento ; y esto quiero decirlo despacio: un relato, incluso uno anecdótico puede hacer presente una oferta de renovación de pacto con la divinidad, a través del encuentro con los seres humanos. Pacto que implica: un proyecto de creación por parte de la divinidad, Ley traducida en una normatividad particular que puede ser cambiada, expectativas de lo porvenir , posibilidad de construcción de proyecto de vida en ejercicio de libertad, capacidad humana de simbolización y de creación de sentido, vigencia de la tradición sin que ésta devore o suprima al presente , un modo particular de comprender la vida que no se reduce a la biología, la inteligencia humana que no se reduce a la racionalidad y por tanto un modo peculiar de comprender el dinamismo del *ser* del ser humano. Y es que Dios no se entiende sin su creación: quizás no se puede hablar *de* Dios; el tetragrama YHWH mismo es indicación de un límite que exige la aceptación de una diferencia fundamental en la que Dios (Di-s) es innombrable. De Dios no se puede hablar, pero *con* Dios sí se puede hablar. No será cognoscible bajo los parámetros de la tradición científica moderna, pero a Dios se le puede conocer en términos hebreos. Tomás de Aquino acepta la incognoscibilidad científica directa de Dios pero propondrá un método analógico sustentado en la idea de que la causa se expresa en los efectos.

Los relatos en esta tradición hebrea cumplen la función de crear vínculos, *de arrancar a la muerte ciertas plegarias, ciertos rostros haciendo un llamado a la imaginación y a la nostalgia, que hacen que el hombre escuche cuando se le cuenta una historia*¹¹¹ El relato tiene como

111Wiesel, Elie, *Retratos y leyendas hasídicas*, Argentina: Ediciones de la Flor, 1973. El Hasidismo de la última etapa , es decir el ucraniano y el polaco de lo siglos XVIII y XIX, no guarda relación con el Hasidismo medieval de Alemania . Fue fundado a mediados del XVIII por Israel Ba'al Shem, "Maestro del Santo Nombre", quien murió en 1760. Investigadores como Martin Bubber y Elie Wiesel han dedicado esfuerzos ofreciendo una comprensión profunda y seria de este movimiento, permitiendo conocer su historia, los conflictos con sus adversarios, las figuras de los grandes líderes e incluso su decadencia hasta convertirse en un instrumento político de fuerzas reaccionarias . Pensadores preocupados por la regeneración espiritual del Hassidismo; por los valores que se perdieron o atenuaron entre las vicisitudes de la lucha feroz entre la "ilustración" racionalista y el misticismo que

función una dimensión de poder: quiere ser capaz de interpelar a quien le escucha, presupone que habrá un escucha y que será capaz de responder a esa interpelación en un ejercicio de libertad para que tenga efecto la oferta de pacto. La autoría, el tiempo de escritura, la univocidad; en fin, esos datos que la filosofía considera condiciones de posibilidad para el ejercicio científico, quedan al margen. La pertinencia del relato estará en su capacidad de convocatoria, en su capacidad vinculante pidiendo tocar las fibras sensibles del ser humano que escucha según su condición y circunstancia; por eso puede y debe ser modificado: debe ser templado para que cumpla su función interpelante pero no según quien narra, sino para quien escucha. El riesgo de la sordera es grave. Recuperando lo dicho sobre la fuente deuteronomica y sus perspectivas como proyecto civilizatorio, pero en el marco del proyecto elohista -como exaltación de la libertad humana- es posible una lectura del mandato deuteronomico “ Escucha Israel...”, en términos libertarios. La enunciación quedaría del modo siguiente: “ Escucha Israel, el proyecto es de liberación”. Desde este contexto se entiende la salida de Egipto como un proyecto de libertad y el camino como ruta libertaria. Pero esta ruta tiene sus peligros y el primero es el deseo de la vuelta a la esclavitud por miedo a morir de sed en el desierto. Es un miedo que se sostiene como constante a lo largo del camino. La antropología hebrea no exige reducir ese deseo , sino encararlo; nombrarlo con la certeza de que estará acechando, durante toda la ruta. Lo que si pide es que se escuche la oferta de vinculación con la creación a pesar del deseo de esclavitud. En ese sentido la vuelta efectiva, la decisión de permanecer esclavo cuando se tiene la opinión de la libertad es un exceso:

La ley hebrea postula que un hombre podía devenir esclavo por siete años, el séptimo debía salir libre. (Éxodo XXI.) Aquel esclavo que por voluntad propia quisiera permanecer en tal condición y no ser hombre libre, sería llevado a la puerta de la casa – al lugar donde por prescripción se encontraba escrita la plegaria “ Escucha Israel...” y en ese lugar debía ser marcado con una perforación en la oreja. Nuevamente la mutilación. Pero ¿cuál es el desborde que remedian las mutilaciones? Dicen los exégetas que 'aquella oreja que fue testigo y escuchó la voz del Sinaí es inmerecida en su completud. La voz del Sinaí es la Ley que transformó a un conjunto de esclavos salidos de Egipto en un pueblo libre. La escucha de la Ley exterior, del mandamiento es la heteronomía que garantiza la libertad. Exceso de libertad de este esclavo: libertad de elegir la falta de libertad, exceso que incurre en el absurdo y de este modo pone en cuestión el sentido de la libertad; por lo tanto esta excedencia exige una mutilación. Nuevamente el

surgió en el siglo XIX, han percibido que los escritos de los hassidim contenían ideas más fecundas y originales que las de sus adversarios racionalistas , los maskilim. Incluso un crítico conocido por su moderación Ahad Ha'am escribió hacia el 1900 en un ensayo sobre literatura hebrea moderna “ *Para vergüenza nuestra, es necesario reconocer que si hoy día quisiéramos encontrar siquiera una sombra de la literatura hebrea original, tendríamos que recurrir a la literatura hassídica; ahí, más que en la literatura de la Haskalá [en hebreo Ilustración, iluminismo] aparece ocasionalmente ,además de una gran cantidad de material puramente fantástico, un verdadero pensamiento profundo que tiene la marca del genio judío original*” Vid. Gersom Scholem, *Las grandes tendencias de la Mística judía*, México: F.C.E, 1996, pp264-265.

corte, también voluntario en este caso , va a dar cuenta de una incapacidad, esta vez se trata de la incapacidad para la libertad.¹¹²

No hay ninguna ingenuidad en la propuesta. La escucha se muestra entonces como un poderoso ejercicio de interpelación y convocatoria que atraviesa dimensiones personales de desarrollo espiritual pero también las dimensiones sociopolíticas de un proyecto de libertad arraigado en la visión de un proyecto divino de creación, donde tiene lugar el objetivo de existencia humano: la relación con el extranjero de los extranjeros; con la Ausencia Radical.

Desde esta perspectiva, las propuestas libertarias de Jesús de Nazareth encuentran eco y referente como transformación de realidad a partir de la Ley heredada, lo que posibilita la modificación del reglamento. Su mensaje y vida están cerca, sus relatos e interpelaciones adquieren el efecto de la vinculación pues identifican al destinatario y sus necesidades, sus torceduras, sus yerros y alcanzan el vuelo necesario para confrontar, para consolar, para inspirar. La revelación que ocurre en su persona es presencia vinculante y es determinante para considerarle un hombre justo, un tsaddik. Y esto no significa una ausencia de deseo por la esclavitud o de ruptura con el proyecto de creación. Significa más bien la apertura a la diferencia, a la distancia y a la ausencia; condiciones que mueven al deseo dando lugar a la creatividad simbólica y con ello a la capacidad de apalabrar las experiencias vividas quedando comprometido el campo existencial en el hablar:

Cuando el ser humano trata de revelar su propia interioridad y sus experiencias espirituales mayores, supera el mundo de la comunicación común y corriente y tiene que echar mano de algo más que la metáfora. Es cierto que puede servirse de ella lo mismo que de cualquier signo y cualquier género literario, sea el que sea. Lo literario le sirve al símbolo de medio de expresión o vehículo para poder comunicar esa experiencia vital que está en el interior de la persona. Entonces, en un acto exclusivamente humano , el interesado junta la expresión literaria con su experiencia personal profunda y crea entonces el símbolo.¹¹³

Jesús, hombre del siglo I, definitivamente fue creador de símbolos y vinculación porque la palabra de quien ha sido capaz de mirar el propio abismo y salir con vida es palabra fértil y cuando hace comunicable su experiencia habla sobre lo fundamentalmente humano y entonces

112Vid. Rabinovitch, Silvana. *Introducción* en La huella del otro. Emmanuel Lévinas. México: Taurus, 2000. pp16.

Es sabida la diferencia de posturas en torno a la Ley entre Levinas y Bubber, sin embargo, más que ocuparme de las diferencias quiero resaltar las coincidencias que permiten abordar el tema de la libertad y la signatura que indica el exceso al elegir la esclavitud voluntariamente. De este modo es más accesible comprender el valor de la Libertad humana para esta tradición.

113De la Torre, Gonzalo. *El amor, fuego divino. Introducción a la lectura del Cantar de los Cantares*. Quibdó: Colección Palabra-Misión, 1999.

dicha palabra adquiere un carácter universal. Quizás la poesía de fray Tomás pueda decirnos de esa experiencia de vinculación que le hizo dejar inconclusa la *Suma de Teología* al encontrarse con el misterio de un hombre justo que él conoció bajo las claves del verbo Encarnado y que quiso explicar- antes de su experiencia de vinculación- desde la filosofía de la *persona*: fray Tomás empuña las herramientas especulativas que tiene a mano: los componentes del sistema aristotélico y, con ellas, se da a la tarea de armar las piezas para hacerles embonar en su configuración cosmológica. No permanece inmóvil en el ámbito de la descripción teológica, ni tampoco en el de la teología natural que sería el uso de la filosofía para dar cuenta del misterio. Él procede a partir de los principios de la razón para sostener juicios que puedan ser considerados como filosóficamente verdaderos sobre el ente en tanto tal, no solo del *realissimum*, sino del *ente in communi et de ente primo*, es decir, *Philosophia prima*. Así, teológicamente parte de la *Revelación* de la existencia de Dios. Pero las pruebas tomistas ponen en juego dos elementos distintos: la constatación de una realidad sensible que requiere explicación -pues nos es dada en perpetuo devenir-, y la afirmación de una serie causal, que tiene por base esta realidad sensible y por cima a Dios.¹¹⁴ De este modo, las obras sistemáticas de fray Tomás son obras de teología que utilizan la filosofía bajo ese orden, en lo general, es decir: en una visión de totalidad del sistema. Sin embargo también es preciso reconocer que cada paso dado por fray Tomás en sus obras, es un esfuerzo especulativo que utiliza las herramientas propias de la filosofía y desde esta perspectiva es, indudablemente, un trabajo filosófico, por demás impecable, aunque no irrefutable. Dicho esto, sería menester procurar exponer las respuestas que el fraile ofrece. Sin embargo esto no es posible sin el vocabulario aristotélico. Esto lo veremos a continuación. Posteriormente daremos paso a la exposición que quiere responder por la medievalidad de fray Tomás, desde los problemas que él tuvo que enfrentar, en términos antropológicos.

114 Gilson, Étienne. *La Filosofía en la Edad Media*. *Op. cit.* pp 493.

Unidad II

Aristóteles. Hacia una visión dualista

1. Historia y formación del Corpus aristotelicum

Habiendo revisado elementos de tradición hebrea podemos ahora comenzar con exponer algunos componentes del pensamiento aristotélico para recolectar insumos que permitan una mejor comprensión del pensamiento de fray Tomás principalmente sobre dos ejes:

1.- comprender la lectura que hace Tomás de Aquino sobre el ser humano, integrado a su cosmología, desde el vocabulario aristotélico.

2.- comprender la integración de la figura de Jesús dentro de la jerarquía de las sustancias y su correspondiente incidencia en la visión tomista del ser humano, en el esfuerzo de dar razón de la naturaleza del Verbo Encarnado y la Unidad de Dios.

Para esta tarea es preciso reconocer las dificultades que entraña la lectura actual de los textos aristotélicos, pues me enfrento a dos tiempos distintos:

1) mi lectura, desde el 2008, que cuenta con las discusiones sostenidas entre los especialistas en torno a las ediciones de los manuscritos, las incongruencias internas que presenta el sistema y sus posibles explicaciones.

2) Por otra parte la lectura de fray Tomás que, recibe documentos diversos que requieren ser puestos en orden verificando autorías y contenidos. El primer punto lo veremos a continuación. El segundo lo reservo para la unidad tres.

Primeramente y desde una perspectiva de antropología filosófica, encontramos diferencias en los procesos de formación entre los documentos del canon hebreo y de los textos aristotélicos:

a) los documentos del pensamiento hebreo han sido testigos de varios cientos de años, en un entorno que busca preservarlos, pues como se ha visto, estos documentos contienen elementos

cohesionantes del pueblo tales como la Ley y la historia.

b) Aristóteles, por su parte, está en diálogo con una tradición filosófica naciente, de apenas 300 años. Aunque su contexto cultural tiene como patrimonio a los grandes poetas y escritores de la antigüedad clásica, sus escritos no han sido integrados con fines de unificación redaccional a una tradición que opere como estructurante legal, antropológico, estatal y religioso de todo un pueblo. Antes bien, son reflexiones denominadas *sistemáticas* que pretenden generar un tipo particular de producto, de modo tal que pueda ser calificado como *conocimiento*. Así, son escritos que reflejan el pensamiento del filósofo en distintos momentos de reflexión. Estos documentos han padecido los caprichos del tiempo; caprichos que han resultado, por ejemplo, en la pérdida parcial o total de varios manuscritos.

Es importante para la investigación documental contemporánea los temas de las listas y los contenidos de los documentos, pues se han encontrado discrepancias internas mayores que han puesto en tela de juicio la legitimidad de la autoría atribuida a Aristóteles. Esto en relación con distintos fragmentos e incluso manuscritos completos. Hay diversas teorías que quieren dar cuenta de estas discrepancias. Se ha intentado explicarlas a partir de un proceso de madurez y desapego continuo respecto del pensamiento de Platón. También se habla de un ejercicio de escritura que atiende a lectores distintos. Esto lo veremos muy brevemente a continuación.

1.1. Los Textos

Actualmente hay tres grandes agrupaciones de documentos aristotélicos: los Diálogos, el Corpus y las colecciones de materiales y memoranda. El tiempo de escritura, la importancia y el contenido de dichos documentos con miras a obtener un pensamiento sistematizado en el trabajo de Aristóteles son temas de discusión vigente. Es una discusión importante porque de sus resultados dependerá mucho de lo que pueda reconocerse como el pensamiento genuino de Aristóteles; así como los documentos que en realidad cuentan como fuente y las incongruencias internas que deben ser explicadas. Veamos brevemente la agrupación de los documentos y luego la discusión mencionada.

1.1.1 Los Diálogos

Desafortunadamente mucho material del trabajo aristotélico se ha perdido. En la actualidad

conservamos los *Diálogos* de modo fragmentario¹ y conocemos su existencia a partir de las listas antiguas de las obras aristotélicas que hoy se pueden consultar con facilidad.² Las listas señalan 21 diálogos, entre los cuales destacan 3 por las reconstrucciones que no son totales: *Eudemo*, *Acerca de la Filosofía* y el *Protréptico*.

Acerca de la Filosofía. Es el diálogo por el que se conoce a Aristóteles antes de la edición de Andrónico de Rodas en el siglo I a. C. Este diálogo, escrito después de que Aristóteles abandonara la Academia, consta de tres partes que me parece relevante mencionar por permitir ver que el trabajo de Aristóteles ha mantenido un fuerte reconocimiento por los trabajos anteriores a su propio tiempo. La primer sección de *Peri Tes Filosofías* es una historia de las doctrinas filosóficas que se remonta más allá de los primeros filósofos griegos hasta la sabiduría oriental. La segunda sección es una crítica detallada y sistemática de la teoría platónica de las ideas subsistentes. La tercer sección contiene posiciones filosóficas propias. Dice Tomás Calvo “[esta sección] es como un intento de reestructurar el platonismo, una vez rechazada la tesis capital de las ideas trascendentales. Negada ésta y la consecuente duplicidad del mundo, la interpretación del mundo debía ser, pues, mundana.”³ Se niega la existencia del mundo de las ideas y se niega el modelo que el Demiurgo habría utilizado para generar el mundo según la narración del *Timeo* platónico. Aparece también la demostración de la existencia de Dios por los grados de perfección que es de formulación platónica, así como el argumento a partir del movimiento hasta llegar a un Primer Motor que se mueve a sí mismo. También aparece el argumento basado en el orden del universo como prueba de la existencia de Dios, variante del relato platónico de la caverna. En este texto, Aristóteles se adhiere a la teología astral de los últimos años de Platón: el movimiento de los astros no es natural sino voluntario, intencional.

1 Ver. Moraux, Paul. *Les listes anciénnes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, 1951. R. Walzer, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Florencia 1934. Rose, Valentinus. *Aristotelis qui ferebantur fragmenta*, Leipzig, 1886. Y Rose, Valentinus *Aristoteles Fragmenta*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Teubneriana, Stuttgart, 1966. Para lectores angloparlantes: Barnes, Jonathan y Lawrence, Gavin. Fragments selected and translated from greek, en *The Complete Works of Aristotle*, Jonathan Barnes, ed., The revised Oxford Translation, Bollingen series LXXI, Princeton University Press, 1985.

2 Tres son las listas antiguas de las obras de Aristóteles, antes de la edición de Andrónico de Rodas en el siglo primero a. C.: 1) Diógenes Laercio, que se remonta hasta el siglo III a. C. 2) Vita Menagiana, 3) Ptolomeo, siglo II d. C., transmitida por fuentes árabes. Esta lista se ajusta a la del Corpus editado por Andrónico. Ex Cod. Laur, 69, 13 (secc. XIII), 1857. Ex Cod. Ambros. L 39, 1877. Ex Ptolomaeus apposuit graecos quos. Vita et scriptis Aristotelis Indicem Librorus. Ver *The complete Works of Aristotle*, Jonathan Barnes, Ed. The revised Oxford translation. Bollingen Series LXXI, Princeton University Press, 1985. Valentinus Rose, *Aristotelis Fragmenta*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Teubneriana, Stuttgart, 1966. Jonathan Barnes, Fragments, Twelfth volume of the Oxford Translation, Princeton University Press, 1886.

3 Tomás Calvo, *Introducción*, en *Acerca del Alma*, Aristóteles, Gredos Madrid, 1978.

En el *Protréptico*, que sería paradigma para el *Hortensio* de Cicerón como género literario filosófico, ya comienzan a aparecer planteamientos que pueden considerarse genuinamente aristotélicos. Ese es el caso del télos como finalidad inmanente. Incluso, según los fragmentos 11 y 6 de Walzer aparecen términos como Potencia y Acto en su uso técnico.⁴

El *Eudemo*. En el *Eudemo* o del alma, Tomás Calvo señala el total apego de Aristóteles hacia el pensamiento de Platón en la defensa por la sustancialidad e inmortalidad del alma, frente a las teorías materialistas que le reducían a mera disposición armónica del cuerpo. Según Tomás Calvo, Aristóteles afirma también la preexistencia del alma y transmigración o metempsicosis, acepta la teoría de la reminiscencia o anámnesis y la existencia del mundo de las ideas.⁵ Düring, por su parte afirma que se puede suponer que en el *Eudemo* Aristóteles trató sobre el alma y la vida anímica desde un ángulo visual muy diverso del *De ánima*. Los problemas puramente humanos se encuentran en primer plano y Aristóteles parece haber hablado solo del alma del ser humano. Es posible que haya discutido temas que en *De Ánima* sólo toca incidentalmente, como la doctrina religiosa de la transmigración de las almas y las ideas órficas de juicio y salvación. Con el diálogo platónico *Fedón*, hasta donde se sabe, el *Eudemo* sólo tiene en común el tema y la discusión de que el alma es en cierta forma la armonía del cuerpo. En cuanto a la inmortalidad del alma, Aristóteles y Platón concuerdan en que únicamente el *nous* es inmortal.

1.1.2 El Corpus

El *Corpus* está integrado por las obras científicas y filosóficas que usualmente se reconocen como la *auténtica* filosofía de Aristóteles, excepto por una lista de 16 obras que se consideran no auténticas. La clasificación del *Corpus* es temática y se divide en a) Tratados de lógica, b) Tratados de física. c) Biología 1.- Mayores (aquí se encuentra *De Ánima*). 2.- Menores., d) Metafísica ,e) Ética., f)Política., g) Arte.

1.1.3.Las Colecciones de materiales y Memoranda

La tercer sección de las obras es conocida como Memoranda y Colecciones de Materiales. Son obras de investigación a gran escala que se llevaron a cabo en el Liceo bajo la dirección de

4 Vid. Tomás Calvo, Estudio Introductorio, en *Acerca del Alma*, op. cit.

5 Aunque no se encuentra señalado explícitamente el apego a la teoría del mundo inteligible en los fragmentos conservados, en opinión de W. Jaeger basándose en el fragmento 5 de Walzer, 41 de Rose, que implican la teoría platónica de las ideas. Vid. Vid. Tomás Calvo, Estudio Introductorio, en *Acerca del Alma*,op. cit.

Aristóteles en colaboración con otros miembros de la Escuela. Entre ellos destaca una labor intensa sobre la historia de las doctrinas físicas, aritmética, astronomía y medicina.

1.2 Las dificultades y acuerdos para definir las “fuentes legítimas” de la filosofía de Aristóteles

En este breve recuento se contextualiza la discusión en torno a la *filosofía auténtica* de Aristóteles; es decir, aquellos documentos que pueden ser mirados con óptica de sistematicidad: entendida como *un conjunto de doctrinas coherentes entre sí capaz de explicar coherentemente la totalidad de lo real*.⁶ Pero esta sistematicidad es quizás una exigencia externa, una exigencia de lectores que siguiendo la presentación del autor hecha por Andrónico de Rodas han buscado una filosofía cerrada como construcción doctrinal bien articulada y fundada en un concepto unitario. Aristóteles, en opinión de Düring buscaba sistematicidad pero en cuanto a los problemas: fue un pensador de problemas y creador de métodos. La ordenación sistemática tuvo lugar a manos de Andrónico de Rodas y fue Zeller quien dio fuerza a nuestras ideas contemporáneas sobre la pretensión de sistematicidad aristotélica, como para que tuviese gran aceptación. Andrónico tomó de Antíoco la idea de que en los tratados había doctrinas distintas a las expuestas en los diálogos; esta idea la fue desarrollando y posteriormente, en las escuelas neoplatónicas se interpretó la distinción entre los textos de los *Diálogos* y el *Corpus* en el sentido de que había una doctrina secreta reservada para su propia escuela y otra exotérica, para divulgación. El papel de la hermenéutica, que sienta escuela, es pues de primer orden.

Así, las lecturas que buscan la sistematicidad del pensamiento aristotélico con el fin de obtener una interpretación unívoca; una que permita dejar de lado las contingencias vitales tanto del autor como del texto se enfrentan con dificultades no menospreciables. Hay dos presupuestos principales que orientan el sentido de las soluciones. El primero sostendría que la filosofía auténtica se encuentra en los tratados del *Corpus* y no en los *Diálogos*. Y que los tratados ofrecen

6 Para complementar la definición que ofrece Tomás Calvo sobre el término “sistema” dentro de la filosofía recorro a dos formulaciones más: 1) System. Ist eine nach einer Idee der Ganzheit gegliederte Manigfaltigkeit von Erkenntnissen. Weder eine Einzelerkenntnis noch viele zusammenhanglose Erkenntnisse machen ein System. Dieses Entsteht erst durch Zusammenhang u Ordnung noch einem gemeinsamen Ordnungsprinzip, durch das jedem Teil im Ganzen unvertauschbar seine Stelle und Funktion zugewiesen wird. Jede Wissenschaft trachtet ihren Wissensstoff zu systematisieren. Das Prinzip nach dem eine Erkenntnismenge geordnet wird, liegt entweder den Gegenständen selbst zugrunde oder ergibt sich aus der Art ihrer Erkenntnisse oder wird endlich von aussen an die Erkenntnisse herangetragen. *Philosophisches Wörterbuch*. Brugger, Walter S. J. Fünfte neubearbeitete Auflage, Herder, Freiburg 1953. 2) Systeme. Spécialement, ensemble d'idees scientifiques ou philosophiques logiquement solidaires, mais en tant qu'on les considère dans leur cohérence plutôt que dans leur vérité. <Un système n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières> Condillac *Traité des Systèmes*, I, en *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, André Lalande, Septième Edition, revue et augmentée, Presses Universitaires de France, Paris, 1956.

un sistema filosófico. Esto es relevante para cuestiones de abordaje a los documentos porque las obras del *Corpus* y los *Diálogos* presentan discrepancias lejanas a cualquier intento de conciliación⁷. De aquí que se considerara que : o bien los diálogos no son auténticos, o bien que Aristóteles exponía en ellos opiniones falsas de otros autores, mientras que los tratados del *Corpus* contenían las doctrinas propias y verdaderas. Esta fue la postura de Alejandro de Afrodisia, sobre la base de la distinción exotérica (diálogos) y la esotérica (tratados).

Otra postura considera que ambos conjuntos de materiales son el pensamiento de Aristóteles genuino, pero en momentos distintos, lo que lleva a pensar en una evolución del pensamiento aristotélico. Contra esta postura Zeller considera que no hubo tal evolución sino que hubo un cambio brusco, radical.⁸ Para explicar las discordancias al interior de las obras del *Corpus*, también ha habido esfuerzos que o bien les reducen a meros elementos insignificantes o bien les someten a ejercicios forzados de interpretación, pues al usar la idea de la evolución doctrinal para explicar dichas discrepancias, se niega el segundo supuesto que sostiene la idea de una sistematicidad en el pensamiento de Aristóteles.

Este punto es importante porque permite mostrar las dificultades hermenéuticas que finalmente tendrán repercusiones en los límites y condiciones del “sistema” aristotélico. Pues incluso el hecho de aceptar que las diferencias entre los *Diálogos* y los tratados corresponden a distintos tiempos, implica abandonar la tesis de que el genuino pensamiento de Aristóteles se encuentra en los tratados solamente:

En efecto tanto los tratados como los diálogos ofrecen el pensamiento auténtico de Aristóteles, si bien reflejan éste en dos épocas distintas. Una vez admitido esto, parecía inevitable admitir la evolución del pensamiento de Aristóteles. Admitida ésta cabía ir mucho más lejos aún. Cabía en primer lugar, utilizar la idea de la evolución doctrinal para explicar las discrepancias e inconsistencias existentes dentro del *Corpus*: ¿no se deberán estas inconsistencias a que el *Corpus* recoge doctrinas pertenecientes a distintos momentos o estratos del pensamiento aristotélico? De este modo se venía a negar el segundo de los supuestos tradicionales [...] que el *Corpus* contiene un sistema filosófico coherente a pesar de ciertas discordancias de menor cuantía. Lejos de ser minimizadas esas discordancias habían de ser subrayadas como un aspecto fundamental del conjunto de los tratados, como un fenómeno de primordial importancia.⁹

7 La negación sistemática de los resupuestos tradicionales ha sido llevada a cabo por Werner Jaeger en *Studien Zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.

8 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen II*, Leipzig, 1921

9 Tomás Calvo, *Introducción general*, en *Acerca del Alma, Aristóteles*, Gredos, Madrid, 1988.

1.2.1 Dificultades

Son tres los grandes ejes de discusión en torno a la obra aristotélica:

- a) la datación de escritura de los textos.
- b) Las incongruencias intertextuales y las que aparecen dentro de un mismo texto.
- c) La naturaleza e intención de dos distintos tipos de escritura aristotélica : los diálogos y los tratados

Las conclusiones son tema actual de discusión, pues determinan tanto aquello que pueda entenderse como *sistema aristotélico*, como las claves de lectura y por consiguiente, las posibilidades hermenéuticas sobre el sistema con fines de univocidad. Esto es un punto fuerte de disensión frente al pensamiento hebreo, pues éste no sólo acepta la diversidad de interpretaciones sino que las exige como eje fundante de sus procesos identitarios y como labor de preservación de la Ley, que es un compromiso ético ineludible en el que la palabra y sus dinámicas vinculantes son prioritarias tanto a nivel individual como comunitario. Así, para el pensamiento hebreo la fijación de un texto, que preocupa tanto a las necesidades científicas de sistematización del pensamiento occidental, constituiría un franco desdén y afrenta a la *vida* de la palabra, según se ha visto en la primer unidad de este trabajo de tesis.

Volviendo a Aristóteles y a las explicaciones sobre la filosofía auténtica del Estagirita, los extremos estarían entre W. Jaeger e Ingemar Düring. Werner Jaeger¹⁰ propone un método genético-evolutivo para explicar la datación, las contradicciones o incongruencias internas y los modos de escritura de los textos aristotélicos. Su interpretación cuenta con dos puntos de apoyo: 1) que los primeros escritos de Aristóteles muestran un gran apego a las doctrinas de Platón. 2) que el diálogo *Acerca de la Filosofía*, pone de manifiesto el primer momento del abandono del platonismo.

De estas dos cuestiones se desprende que la evolución intelectual de Aristóteles constituyó un alejamiento continuo del platonismo. El punto máximo de este alejamiento tendría lugar, según Jaeger, en aquel interés por la investigación científica, dejando de lado la investigación metafísica y adoptando una actitud filosóficamente empirista. Esto lleva a distinguir tres periodos en la obra de Aristóteles: periodo platónico, periodo de transición y periodo final. Sin embargo,

10 Studien zur Entstehungsgeschichte de Metaphysik des Aristoteles, Berlin, 1912. Entre los precursores de esta postura están T. Case en el artículo *Aristotle*, Encyclopaedia Britanica, 2 edición, Londres, 1911 y A. Covotti, *Le due Metafisiche di Aristotele*, Riv. di Fil. E d' ins Class 24 1896, 326-375.

en este planteamiento, el paso de la metafísica al empirismo traería graves consecuencias para la estructura de la metafísica que sostiene el sistema aristotélico. Para salvar la dificultad, Jaeger afirma que se pueden reconocer dos modos de comprender la *Metafísica*, que llevaría a considerar un primer momento en que la *Metafísica* la entiende Aristóteles como el estudio de las entidades inmateriales, suprasensibles y a Dios como entidad inmaterial suprema; es una concepción platónica de la ciencia suprema que viene a identificarse con la teología. Por otra parte, en el segundo bloque de los libros de la *Metafísica* (II, V, XI y XII), la filosofía primera deja de entenderse como el estudio de las entidades suprasensibles para comprenderse ahora como ciencia que estudia *el ente en cuanto ente*, como el estudio de lo real, y en opinión de algunos esta expresión se referiría a Dios.¹¹ Es lo que posteriormente se denominaría ontología.

La metodología de Jaeger ha traído ganancias como el poder discernir, por una parte, las interpolaciones hechas a los textos por el mismo Aristóteles en un esfuerzo de ratificación y enriquecimiento del sistema y, por otra parte, las adiciones hechas por discípulos y seguidores. Este análisis genético-evolutivo puede aplicarse al estudio comparativo entre distintos pasajes del mismo tratado, que introduce el factor de los distintos lugares y momentos de enseñanza de Aristóteles que pudiesen haber dejado huellas en los textos. Esto confrontaría un tercer supuesto que sostiene que todos los tratados del *Corpus* pertenecen al periodo de enseñanza ateniense de Aristóteles frente al Liceo. Pero también, el método genético-evolutivo de Jaeger ha traído las dificultades que implica fragmentar los escritos aristotélicos admitiendo añadidos e interpolaciones sin fin incluso llevando las cosas al extremo para afirmar con J. Zürcher (*Aristotele's Werk und Geist*, Paderborn, 1952) que la evolución que se observa en el aristotelismo y que va desde el platonismo hasta las posturas realistas y empiristas no tuvieron como protagonista a Aristóteles sino a la escuela aristotélica y que la mayor parte del *Corpus* no puede ser considerada obra de Aristóteles sino de su sucesor Teofrasto. Hay que decir que esta postura ha sido descalificada por los especialistas, pues se discute la solidez de los argumentos fundamentales.

Düring por su parte, afirma ya en las primeras líneas de su investigación:

Yo quisiera, sin embargo, ya en el prólogo, destacar un punto de vista que me parece importante en especial. La historia del aristotelismo nos ha acostumbrado a creer en la existencia de una filosofía aristotélica llevada a cabo en forma consecuente como contraposición a la filosofía platónica. Intérpretes recientes quieren persuadirnos de que las manifiestas contradicciones en el pensamiento

11 Vid. Calvo, Tomás. Introducción. En *Acerca del Alma*, Op. Cit. p 33. *apud*. PH Merlan, Postskript zu einer Beschreibung, *Philosophische Rundschau* 7 (1959)

de Aristóteles se pueden aclarar mediante la conjetura de que avanzó de un estadio de evolución “idealista” a uno “realista”; dicho en otra forma: que al principio de su actividad filosófica se interesó por la “filosofía teórica de las cosas primeras” (=metafísica), para volverse en los años posteriores a la investigación empírica en biología y zoología, a la investigación de archivos y semejantes. Esta construcción de su desarrollo es, a mi parecer, falsa [...] Aquellas partes esenciales de su filosofía [...] están fundidas indisolublemente con la herencia espiritual de Platón. Él quiso liberar a la filosofía platónica de los elementos, en su opinión, irracionales, completarla y perfeccionarla, dándole nuevas dimensiones.¹²

Düring no deja de reconocer la crítica aristotélica a Platón en sus escritos tempranos, reconoce también una diferencia fundamental entre ambos pensadores en temperamento, método y modo de pensar, pero no olvida la cercanía final que hay entre ellos. En cuanto a los *Diálogos*, Düring afirma que en éstos y en los escritos doctrinales redactados al mismo tiempo, Aristóteles sostiene la misma filosofía. En los *Tópicos*, la *Física* y otros escritos que son anteriores al diálogo *Eudemo*, se muestra ya como pensador independiente. La razón de la diferencia de escritura atiende más a una **demanda externa** de hombres cultos fuera de la escuela, para cuestiones relativas a la ciencia y la verdad -las proposiciones tienen que ser fieles a los hechos y en el diálogo de tipo dialéctico que usaba Platón, se puede concluir cualquier proposición-. Aristóteles conserva entonces la forma del diálogo pero ya no le usa más como instrumento de la argumentación científica. El método es principalmente argumentativo: a partir de premisas se derivan conclusiones desde distintas figuras de silogismo que validan la conexión argumentativa. Evidentemente presupone una articulación estructurada por conexiones causales.

Hay que notar la diferencia de opiniones entre Ingemar Düring y Tomás Calvo en lo referente a la datación de los trabajos de Aristóteles, pues para Düring los diálogos no son obras de juventud. Tomás Calvo afirma que Aristóteles, como estudiante, en la primer etapa, destacó por su inteligencia fuera de lo común, asimilando las doctrinas de la filosofía platónica, compartiendo de modo apasionado e incondicional las doctrinas de su maestro. Esto, en opinión de Calvo, se puede reconocer a partir de los *Diálogos* gracias a los trabajos de reconstrucción y análisis que toman en cuenta algunos aspectos del método genético- evolutivo sostenido por W. Jaeger.¹³

Calvo menciona también que hay cuatro libros en la metafísica que no aparecen guardar relación con el plan general de la obra:

12 Düring, Ingemar. *Aristóteles*. México: UNAM-IIF, 2005.

13 Tomás Calvo, Introducción General, *Apud*, Aristóteles, Acerca del Alma, Gredos, Madrid, 1988.

El libro V es algo así como un diccionario en que se explican los distintos sentidos usuales de una serie de términos filosóficos. El l. XI es una exposición densa y concisa de todo un sistema filosófico que culmina con dios como actualidad, forma sin materia, pensamiento puro y motor inmóvil, foco último de la teleología universal. El II contiene consideraciones generales sobre la ciencia, el XI no contiene sino recapitulaciones o extractos de otras partes de la Física y la Metafísica. Estos libros (II, V, XI y XII) fueron añadidos con posterioridad al cuerpo de la Metafísica.¹⁴

Esta divergencia al interior del libro 8 ha dado lugar a distintos esfuerzos de explicación y como se verá más adelante hay resoluciones que permiten una comprensión legítima del pensamiento de Aristóteles y la atribución de autoría. Vamos ahora a ver los acuerdos entre los especialistas de hoy.

1.2.2 Acuerdos

Después de esta avalancha de dificultades sobre el pensamiento aristotélico, es posible encontrar coincidencias. Los puntos en los que hay acuerdo general entre los especialistas son los siguientes:

- 1.-Renunciar a mirar el pensamiento de Aristóteles como un cuerpo monolítico de doctrinas organizadas en un sistema *perfectamente* coherente.
- 2.-comprender que Aristóteles evolucionó desde la aceptación incondicional del platonismo hacia un sistema de ideas particular y propio.
- 3.- Que a lo largo de su actividad intelectual continuó revisando sus ideas ininterrumpidamente.
- 4.- Que no todos los tratados -ni a veces todas las partes de un tratado, tal como hoy les tenemos-, fueron escritos en la misma época.
- 5.- Que en el conjunto de la obra aristotélica existen discrepancias doctrinales
- 6.- Que es sobresaliente el esfuerzo de Aristóteles por lograr un sistema coherente.

En este sentido el problema de la unidad interna de la *Metafísica* en la obra de Aristóteles se ha debatido ampliamente llegando a las conclusiones más diversas. Hay pasajes de la *Metafísica* que han estado en discusión, especialmente los últimos capítulos de libro VIII, que han sido capítulos determinantes para el cristianismo y sus fundamentos. Pero no hay que olvidar que ha habido discusión y se ha cuestionado la legitimidad del texto.

14 Vid. Düring, Ingemar. Aristóteles. Op. Cit.

Bien. Como hemos visto, la postura evolucionista de Jaeger encontró fuerte resistencia en Ingemar Düring, quien considera que *aunque Aristóteles se apoya en la experiencia y aduce hechos empíricos como medio de demostración, sin embargo siempre domina en él el elemento especulativo. [...]*¹⁵ Es decir, podemos considerar que hay un esfuerzo de sistematización en cuanto a los problemas y hay esfuerzos de respuestas con congruencia interna. Pero la mirada científica de Aristóteles será distinta de la comprensión posmoderna y sus exigencias de cuantificación. La sistematización podrá presentar elementos constitutivos distintos y así estar sostenida en dicha formulación de problemas. Vamos ahora a la sección de conclusiones sobre lo expuesto.

1.3 Conclusiones

La discusión que sostienen Düring y Jaeger tiene implicaciones fundamentales para la interpretación del pensamiento aristotélico: si miramos solamente el estudio del ente en cuanto tal como deslindado de la estructura del sistema, las dificultades estarán en la elección de los textos que podamos considerar como fuente. Por otro lado, una lectura que quiera ser panorámica se enfrentará con dificultades añadidas por el intento de señalización del lugar de cada elemento dentro del sistema. Habrá, pues, que tomar postura y ya sea afirmar que Aristóteles dejó de lado la especulación para volverse “empirista” o afirmar que en el estudio empírico seguía presente el elemento especulativo, y no sólo eso, sino la vigencia de la configuración metafísica que atiende al Motor Inmóvil como causa final y soporte del mundo en su totalidad.

Para la cosmología, y por tanto, para este trabajo de tesis, ésta es una decisión de primer orden, pues habría que considerar el modo en que el ser humano se relaciona con el fundamento del mundo. En el pensamiento de fray Tomás ese fundamento es, desde el orden metafísico, el Motor Inmóvil. Pero desde el orden teológico será la trinidad constituida por el Hijo, el Espíritu y Dios mismo.

Por su parte Tomás Calvo se postula a favor de la unidad interna de la metafísica, a partir del reconocimiento de una rigurosa conexión lógica que considera ambos aspectos, el estudio del ente en general y el estudio del ente en cuanto entidad primera; que suele identificarse con Dios.¹⁶ Esta es la postura que sigo, pero atendiendo a las especificaciones que sostiene

15 Ingemar Düring, *Aristóteles*, Trad. Bernabé Navarro UNAM, México, 2005, p 8.

16 En cuanto a la identificación del motor inmóvil con Dios. Tomás Calvo señala en la nota al pie 29, referencias al proton Kinou akineto autó.1012b30. Dice Tomás Calvo “ Existe otro detalle de suma importancia en el 1 IV de la Metafísica que aboga claramente a favor de la unidad de la misma: por tres veces al menos (1009a36, 1010a32,1012b30) se remite Aristóteles al Dios, ente primero, en la discusión del principio de

Ingemar Düring, por los motivos que se verán a continuación.

Esta discusión es importante para este trabajo de tesis, pues, como señalé más arriba hay **dos momentos de lectura** sobre el trabajo aristotélico:

1) el de Fray Tomás, que reconoce en la Suma de Teología los siguientes títulos, según refiere el índice de autores citados por el fraile, en la edición que estoy utilizando.¹⁷

Categoriae seu De Praedicamentis, Peri Hermeneias, Analytica Priora, Analytica Posteriora, Topica, De sophisticis elenchis, De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Meteorológica, De anima, De sensu et sensibili seu de sensu et sensato, de memoria et reminiscencia, De sonno et vigilia, De insomniis, De divinatione per somnium, de longitudo et brevitate vitae, De animalium historiae, De partibus animalium, De animalium motione, De animalium generatione, De plantis, Problemata, Metaphysica, Etica Nicomachea, Etica Eudema, De virtutibus et vitiis, Política, De Arte Rhetorica, Poetica. Los más citados por mucho son la *Metafísica*, en una numeración distinta a las ediciones de hoy, y la *Ética Nicomachea*. En la lista no se mencionan los diálogos aristotélicos. Hay que recordar que Aristóteles se conoce hacia el siglo XIII por traducciones parciales de algunas de sus obras – principalmente las de lógica-, y por comentarios. Hace falta una fuerte labor de organización e interpretación de los materiales. Fray Tomás, con ayuda de su amigo fray Guillermo de Moerbeke, tiene acceso a las traducciones que su amigo prepara para él. Así, por ejemplo ellos identifican que la atribución de autoría a Aristóteles del texto *Sobre las Causas*, es en realidad falsa, pues el autor es Proclo.¹⁸ Fray Tomás se sirvió de los comentaristas árabes para comprender el pensamiento de Aristóteles tales como Avicena y Averroes; de los trabajos de sus antecesores como Agustín -de linaje platónico-, Boecio, Bernardo, Marco Tulio, Marco Aurelio, Isidoro de Sevilla, entre otros muchos; y también de su gran intelecto, para así poder allanar las dificultades y avanzar paso a paso sobre los fundamentos de la filosofía, la teología natural y la teología, como se verá en la unidad III.

2) El mío, que me sirvo de los estudios especializados actuales para explicar el pensamiento de fray Tomás y que, a su vez, cuentan:

a) con los trabajos contemporáneos realizados sobre los manuscritos; y

no-contradicción, objeto de estudio de la ontología. El estudio del principio lógico-ontológico supremo resulta vinculado y referido al Ente objeto de la teología como a su lugar más propio.” Acerca del Alma, Introducción general, Op. Cit. p 33.

17 Vid. López Santamaria, Justino. O.P. **Aristóteles**. En *Índice de Autores* en Santo Tomás. S Th. Iia Iiae, Madrid: BAC, 2002. pp 980- 1026.

18 Una exposición breve y clara sobre los manuscritos aristotélicos y su difusión en la edad media la encontramos en de Wulf, Maurice. Historia de la Filosofía Medieval, 3 vols. Op. cit.

b) con los resultados de las investigaciones especializadas precedentes.

Así es necesario para mí identificar posturas de interpretación ya sea por la línea de trabajo de Düring o por el trabajo de Jaeger. Ellos consideran las dificultades que aportan tanto la existencia de los *Diálogos* aristotélicos como las divergencias internas en los textos del *Corpus*. Esto, sin olvidar que no son necesariamente los ejes interpretativos de fray Tomás. Es en el trabajo de Düring que he encontrado cercanías pertinentes con la lectura de fray Tomás. Pues no tendría sentido partir de una lectura sobre Aristóteles que deje de lado la estructura teleológica del cosmos, como plantean las que consideran aquella paulatina orientación hacia el “realismo” con el consecuente abandono de la *Metafísica*. Punto a parte de la discusión sobre la actual forma válida de interpretación del trabajo aristotélico, hay que mirar la perspectiva de lectura de Fray Tomás. Y dicha lectura considera, sin lugar a dudas, la estructura teleológica del mundo con una jerarquía de sustancias. Por otra parte, un trabajo directo sobre las fuentes de lectura del fraile requeriría una tesis nueva. Por el momento me sirvo de los trabajos eruditos y reconocidos de los especialistas.

Así, me veo comprometida a procurar una lectura que, partiendo del trabajo mismo de fray Tomás -se entiende sus textos-, permita identificar elementos de linaje aristotélico que articulan los fundamentos metafísicos de los dos temas señalados al inicio y que quisiera recordar:

- 1.- comprender la lectura que hace Tomás de Aquino sobre el ser humano, integrado a su cosmología, desde el vocabulario aristotélico.
- 2.- comprender la integración de la figura de Jesús dentro de la jerarquía de las sustancias y su correspondiente incidencia en la visión tomista del ser humano, teniendo como contexto de análisis el esfuerzo por dar razón de la naturaleza del Verbo Encarnado y la Unidad de Dios.

Así se hace necesario reconocer que ni en la lista de textos aristotélicos señalados por Justino López en *Índice de Autores* presentado en la *Suma de Teología*,¹⁹ ni en los artículos de la *Suma de Teología* revisados para este trabajo de tesis, fray Tomás menciona los *Diálogos*. Es una razón para enfocarme en el texto *De ánima*, para lo concerniente a la definición del ser humano; a la *Metafísica* y la *Física* para señalar puntos configurantes del Motor Inmóvil²⁰.

19 Vid. Supra. Nota al pie.

20 Para este tema cuento con la edición trilingüe de Agustín García Yebra. A pesar de ser mejor la edición preparada por Tomás Calvo, la trilingüe presenta la edición latina preparada por Guillermo de Moeberke, que sirve de fuente para la traducción al español Vid. Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Agustín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.

Cabe señalar que para los propósitos de este trabajo de tesis no es necesario un estudio exhaustivo de dichos temas. Me limitaré entonces a exponer, en el siguiente capítulo, rasgos generales que sean suficientes para comparar antropología y teología. Para esto he considerado pertinente tomar como punto central el tema del movimiento, pues eso permitiría exponer de manera panorámica una estructura del mundo ordenada a un fin, que a su vez es cognoscible a partir de las definiciones que constituyen la ciencia, en términos de la distinción racional entre materia y forma.

2. El movimiento: clave de acceso para la concepción de lo divino en la filosofía de Aristóteles.

Bien señala Düring que el pensamiento cristiano vio en la propuesta mecánica de Aristóteles sobre el funcionamiento astronómico, la clave de la teología.²¹ La teología cristiana que encontró en Aristóteles, soluciones para las dificultades heredadas del platonismo, concibió al Motor Inmóvil como ese Dios configurado que supone el orden y estructura del cosmos, no solo de la astronomía sino de todo lo existente. La ruta es compleja pues desde el Motor Inmóvil como soporte metafísico que estructura y ordena el cosmos es que fray Tomás explicará la presencia de Dios en el mundo sin dar lugar al panteísmo y mezclando una dimensión axiológica que determina conductas para el ser humano. La explicación permite montar sobre la metafísica aristotélica -que propone una causa final hacia la que tienden todas las cosas como a su mayor perfección- la presencia de un redentor enviado por un Dios que interviene en la historia: el ser humano en su ejercicio existencial debe ser salvado y ello implica el uso de los mejores medios para el fin. Vamos así perfilando una cosmogonía que abordaré con mayor detalle en la Unidad tres. Pero el fundamento mecánico está en el pensamiento de Aristóteles y es el que veremos a continuación, con su correlato metafísico expresado en la astronomía, desde la noción “movimiento”.

Este es un tema especialmente bello e interesante, aunque resulte de difícil acceso a las mentes del siglo XXI. Para quien está habituado a comprender el mundo en los términos de la física de Newton, Einstein y sus herencias, resulta casi pueril. Sin embargo, no lo es. Es cuestión de salir a caminar cualquier noche y mirar las estrellas, pensando que las propias vivencias no suelen contar con un viaje a la luna, y su consecuente vista del planeta tierra en una sobrecogedora y oscura profundidad. Se cuenta solamente con los datos que ofrecen los sentidos y ellos muestran la quietud del suelo que se pisa, un horizonte que traza una curva interminable y la presencia constante, ordenada de los destellos luminosos que generalmente llamamos estrellas. Se cuenta con herramientas especulativas que consideran de modo prioritario a la geometría; a la filosofía, a la música: que a partir del monocordio permite observar la simetría armónica de los sonidos y el paralelismo que habita el misterio del orden del mundo. Es un saber visual, que inquiere por figuras y sus respectivos movimientos y permanencias.

21 Düring, Ingemar. Aristóteles. *Op, cit.* 346.

El tema del movimiento precisa atención sobre temas como *infinito, lugar, vacío y tiempo*. Grandes incógnitas para el pensar en occidente. Aquí me interesa no tanto profundizar en estas cuestiones de carácter filosófico, sino poner atención al contexto cosmográfico. Y digo cosmográfico en tanto *registro plástico del cosmos*, porque el tema del movimiento implica la configuración de una *imagen del mundo*, dentro de la cual tiene lugar la existencia del ser humano. Esto será un insumo fundamental para los trabajos de fray Tomás, que asume como base el modelo propuesto por Aristóteles. Es importante hacer notar que la cosmología judía hasta – al menos en lo que he revisado a lo largo de este trabajo-, no se ha hecho presente a partir de representaciones visuales tales como esquemas, mapas o diagramas. Esto a pesar de que la *Biblia* narra en el *Génesis* de modo detallado, la creación del mundo y las estrellas. Son representaciones gráficas más bien notorias por ausencia, o por su quizás difícil acceso; a diferencia de la rica tradición medieval²². Investigadores contemporáneos como los autores de la *Historia del Cielo* han buscado realizar diagramas para exponer los temas cosmológicos, y así facilitarnos la tarea, a nosotros, hijos de la vista. Comencemos, pues, por el tema del movimiento.

2.1 Pero ¿qué es el movimiento en una lectura cosmográfica?

En la *Física*, Aristóteles considera los casos en que se puede hablar con propiedad de “movimiento”. Son tres:

- a) alteración, es decir el movimiento de una cualidad a otra.
- b) Incremento o decremento; es decir aumento o disminución de cantidad
- c) Traslación movimiento de un lugar a otro.

Pero Aristóteles, al final de su análisis en la *Física* reducirá esta división para afirmar que el movimiento es traslación. Entendido así, hay dos tipos de movimiento: el natural y el violento. El natural supone la idea de un fin que cada cosa existente procura realizar, independientemente de que tenga voluntad o no. Esto significa que todas las cosas del mundo

²² A modo de ejemplo El texto *Tratado de la Esfera*, estudiado para la preparación de este apartado contiene diagramas que permiten exponer con mayor claridad el tema. Son notorios también los mapas medievales ricos en detalles y componentes simbólicos. A diferencia de las cartas portulanas, son poco útiles para la navegación, pero fieles representantes de la Imago Mundi de sus autores. He encontrado recursos en línea sobre mapas antiguos que muestran la ciudad de Jerusalén, sin embargo, aunque me han parecido mapas de tipo más bien occidental, no cuento con los conocimientos para determinarlo. Por otro lado no me atrevo a firmar que no existe algo sólo porque yo no sepa encontrarlo, así que me limito a señalar que no he encontrado iconografía judía que represente al cosmos. Ahora bien, desde al perspectiva antropológica que he venido exponiendo, la ausencia resulta congruente. *Vid.* The Hebrew University of Jerusalem. The Dinur Center for Research in Jewish History. The Jewish History Resource center. En <http://www.dinur.org>. Consultado en invierno 2008.

tenderán a realizar aquello para lo cual están capacitadas por su *naturaleza*: es decir por sus *operaciones propias*, determinantes de sus cualidades. Así habrá objetos que, teniendo como referente geográfico al ser humano parado sobre el suelo-tierra, tiendan a moverse hacia arriba- hacia el extremo del universo-, como el fuego. La tierra en tanto elemento –que no el piso- se mueve hacia abajo, hacia el centro del universo. Aire y agua son intermedios. Estos dos movimientos son rectilíneos y tienen, como se vio, dos sentidos: del centro del universo (la tierra, el suelo que se pisa) hacia el exterior. O bien del exterior hacia el centro. Aquí es preciso hacer una breve nota sobre los elementos. Al respecto, Düring²³ señala que hay:

- 1) un material primario (una concepción que atravesará siglos y estará dentro del pensar medieval). Es un substrato lógico que no existe nunca separadamente sino sólo en unión con una forma. Es un *principio*.
- 2) Ese principio es determinado por cualidades específicas. Son cuatro cualidades primarias que proporcionan a los elementos su aspecto, propiedades y acciones: caliente, frío, húmedo y seco.
- 3) Finalmente tienen lugar los cuatro cuerpos simples o los elementos en cuanto tales: tierra-agua-aire y fuego. Son designaciones para los elementos físicos primarios, pero no son los elementos reales agua, tierra, fuego, aire. Son las propiedades o cualidades que derivan de la naturaleza de sus virtudes y tienen preeminencia sobre los otros elementos que convergen en el mismo objeto. Así el fuego tiene la cualidad de ser caliente-seco, la tierra es fría y húmeda, el aire es frío y seco, el agua será caliente y húmeda etc. Así, las virtudes de estos elementos se manifestarán en las cosas, por naturaleza de modo que uno de ellos tenga prioridad sobre los otros tres. Por ejemplo si algo es frío y húmedo tendrá una naturaleza asociada a la tierra, y esa cualidad tendrá más peso que las de los otros tres elementos: las mujeres son consideradas frías y húmedas y todo lo que comparta esas cualidades será asociado con lo femenino. Lo masculino será asociado con lo cálido y seco como propiedades del fuego. Y en tanto tales, hombres y mujeres serán complementarios en cuanto a su composición corporal ²⁴

23 Vid. Düring, Ingemar. *Arisóteles*. México: UNAM-IIF, 2005. pp 574 yss. Düring afirma que esta exposición, aunque puede ser documentada con citas de los escritos de Aristóteles, la rigidez de la sistematicidad no corresponde a la dinámica interna de su concepción. Tampoco toma en cuenta la variedad de puntos de vista bajo los cuales se considera el objeto y las contradicciones a que se enfrenta al tratar de conciliar sus propias hipótesis. Sin embargo es una exposición, que por su simplificación permite aclarar elementos pertinentes para la cosmología en el pensamiento de Aristóteles.

24 En el renacimiento, y en la edad Media también, la medicina tomará como fundamento estas propiedades considerando las naturalezas de las cosas y sus asociaciones con las propiedades o virtudes de los elementos. Una dolencia podría ser curada según la asociación por naturaleza. Por ejemplo la melancolía que tiene una naturaleza asociada a las propiedades frío- húmedo, deberá ser curada desde los contrarios para conseguir el equilibrio: el enfermo deberá consumir alimentos secos y cálidos, habitar en lugares igualmente secos y cálidos, y deberá tener especial cuidado con los órganos corporales asociados a la tierra. Los planetas al estar

Mediante el paso de los cuatro elementos de unos a otros se producen cuerpos homogéneos y tejidos de toda clase cuyas propiedades pueden derivarse, todas, de las cuatro propiedades fundamentales. Estos cuerpos se denominan mixtos y contienen los cuatro elementos. Las cualidades fundamentales caliente-frío, líquido –sólido (húmedo y seco) son respectivamente activas y pasivas entre ellas, pero también de modo que el par caliente-frío es activo respecto del par líquido-sólido. Cada una de las cuatro cualidades puede pasar a su contraria. Los objetos del mundo se generan mediante la forma, es decir, mediante una estructura que presupone una relación de los elementos mezclados, determinada por la *naturaleza*.²⁵

Para Tomás de Aquino este término adquirirá gran importancia, pero con un fuerte acento en la ordenación a un fin, a partir de la distinción entre causa primera y causas segundas o naturales. Estas segundas constituyen una naturaleza en cuanto tienen actividad propia, pero dependen de Dios, que las mueve. Así concebida la naturaleza está ordenada de modo finalista tal y como se ha venido insistiendo en recordar. La diferencia entre las naturalezas racionales y las irracionales radica en que las primeras se dirigen a un fin, mientras que las segundas son atraídas por él. Tomás se niega a considerar la natura como opuesta a la dimensión espiritual. Aunque le asigna independencia y dignidad propias, son características relativas a salvaguardar la naturaleza en relación con los milagros. Así lo sobrenatural corona la perfección misma propia de lo natural. Por lo pronto me interesa conservar el término “naturaleza” en dos acepciones: primeramente, como principio intrínseco de cualquier movimiento y a la par de la esencia como generadora de operaciones.

Aristóteles considera que el que algo se mueva hacia el exterior o hacia el centro depende de su pesantez o ligereza. Estas propiedades no son relativas, pues no dependen de la relación existente entre la densidad de la sustancia y la del medio en el que se encuentre. Depende, más bien, de la *naturaleza* de las cosas.

asociados según su naturaleza, tendrán efecto sobre el mundo sublunar. La astrología es pues, ciencia de primer orden.

25 Me parece más pertinente haber introducido esta noción a partir de las operaciones propias de los entes. Aristóteles considera el término a partir del examen del actuar y el padecer. Así. Naturaleza es *el principio intrínseco del movimiento que puede tomarse en dos sentidos: según la materia y según la forma. Por un lado se llama “naturaleza” a la materia que compone el sustrato de algo y constituye el principio de su movimiento y cambio. Por otro significa la forma y la especie, según la razón. Es en cuanto forma unida a la materia que se la puede considerar también, según se ha dicho, como la totalidad de los entes corpóreos; es decir, los físicos. (Fís. II, 1a 8; De Caelo I, 1) Finalmente en Metafísica V, 4. Aristóteles ofrece otras caracterizaciones de esta noción: la señala como la génesis de las cosas que tienen su propio principio de crecimiento y también como lo que es primario en algo, a partir de lo cual ese algo se desarrolla. Esta noción, en la Patrística es pensada en relación con su Creador, entendiéndola además como esencialmente buena. Vid. **Natura**. Léxico Técnico de Filosofía Medieval, Magnavacca, Silvia, *op. cit.* pp 464.*

Un movimiento es natural cuando corresponde a una sustancia en virtud de sus propiedades y cuando el resultado de tal movimiento es la adquisición de un estado o forma acorde con la naturaleza de tal sustancia.²⁶

Una sustancia en su lugar natural, no se movería a menos que fuese violentada: la tierra no se mueve porque no hay razón para que lo haga, ya que se encuentra en su lugar natural. Para que se moviera haría falta una fuerza que la violentara. Esta noción de movimiento natural implica evidentemente la preeminencia del reposo sobre el movimiento: una entidad que haya conseguido el fin al cual aspira, es decir, su mayor perfección, no tendría ningún impulso de movimiento. Así, todo lo perfecto tendrá el rasgo de la inmovilidad: la eternidad es atemporal. El ser es acabado y perfecto.

Pero se observa que la luna y las estrellas tienen un movimiento que no es ni del centro hacia el exterior, ni del exterior hacia el centro. Se mueven circularmente alrededor del centro del universo, no son ni ligeras, ni pesadas, y su materia no es ninguno de los cuatro elementos, sino un quinto: el éter. Tampoco son corruptibles ni son alterables como las sustancias sublunares. De modo que no se dan cambios cualitativos, ni cuantitativos, ni sustanciales en ellas. Esto hace ver que la mecánica que rige los movimientos de las sustancias sublunares es radicalmente distinta de la que rige los movimientos de las sustancias celestes. Hay direcciones absolutas en el Universo y estas son derecha y arriba. Arriba es el principio de la longitud; la derecha es el de la anchura.²⁷

En cuanto al origen del movimiento de las sustancias celestes, hay explicaciones aristotélicas parcialmente distintas. Dice Tomás Calvo:

en *Acerca del Cielo* parece suponer que el movimiento de las sustancias celestes es natural, correspondiente a la naturaleza del éter. En el diálogo *Acerca de la Filosofía*, por su parte, subrayaba el carácter intencional, voluntario de tal movimiento. Esta es la línea explicativa genuinamente aristotélica. Aún cuando voluntario (y por tanto característico de seres vivos) el movimiento de las sustancias celestes,

26 Tomás Calvo, Introducción General, en *Acerca del Alma*, Aristóteles, *Op. Cit.* p 52.

27 Para aclarar esto sirven algunas definiciones de la geometría euclidiana: *D.I.1 Punto es aquello que ya no tiene partes. D.I.2. Línea es longitud sin latitud. D.I.3. Extremos de línea son puntos.* Así, la longitud se puede entender como algo que no genera superficies sino solo distancia. Y ésta puede ser hacia arriba, que da la altura, o hacia la derecha, que da la anchura. Euclides será más específico y dirá que cuando hay longitud y anchura, hay entonces una superficie. Aristóteles, por su parte, señala el modo de indicar el principio de dicha anchura como dirección en el universo. Vid. Euclides. *Elementos de Geometría I*. Versión. Juan David García Bacca. México: UNAM, 1992. pp5.

no puede, sin embargo, ser considerado plenamente autónomo.²⁸

Y como este movimiento no puede ser del todo autónomo y, como no puede suponerse como principio del movimiento del universo algo que esté en movimiento, se desprende la necesidad de un Primer Motor que sea inmóvil y del cual proceda inmediatamente el movimiento de la primer esfera.²⁹

Düring señala el debate sobre el momento en que Aristóteles designó al *proton kinou* como el principio del que dependen el cielo y la naturaleza. Afirma que en el diálogo *Peri tes Philosophías* habla del *proton kinoun*. Y que esta doctrina se presupone en los libros más tempranos de la Física, el libro Lambda de la *Metafísica*, en *De caelo*, y *De Generatione*. Así, Düring afirma que es probable que el principio del movimiento pertenezca desde un principio a la concepción aristotélica fundamental. Dice Düring:

“[...] el *proton kinoun* es un principio estrictamente lógico. Lo que nosotros podemos ver es el movimiento eterno de los cuerpos celestes. [...] En el *Lambda 6*, parte del movimiento de la esfera visible de las estrellas fijas y concluye una *ousía* eternamente movida. En *De Caelo* da una explicación física mediante la suposición de un *proton soma*. El tercer grado en su procedimiento demostrativo en *Lambda* es la conclusión a un motor inmóvil eterno.”³⁰

Aristóteles enfrenta el problema que implica pretender responder al cómo es que un postulado lógico se hace presente físicamente en el mundo. El problema es presentado y discutido en distintos textos: *De Caelo* II, 3. *De Generatione y Corruptione*, y el libro *Lambda* de la *Metafísica*. El argumento, en los trabajos de Düring³¹, puede reconstruirse así: se parte de afirmar que las cosas que tienen una tarea existen por motivo de esa tarea. La realización de Dios es su inmortalidad, que es vida eterna. Por eso el primer cielo, el cuerpo divino, tiene que realizar un movimiento circular eterno. Pero el universo entero no se mueve así. Para el movimiento circular es preciso un punto central en reposo. La tierra cumple con ese propósito:

28 Calvo, Tomás, *op. cit.*, p 54.

29 La distinción entre “esfera” y “orbe” la aclara Sacro Bosco, siguiendo a Euclides:

Esta *sphera* es en dos maneras: una es solida, que propriamente se llama *Sphera*: otra es *Concava*, que propriamente se llama *orbe*. La *sphera*, propriamente assí dicha, diffinela Euclides en esta forma. La *Sphera* es un *passamiento* o buelta de la *Circunferencia* de un *Medio circulo*, la qual es trayda a la redonda (fixo el *Diámetro*) hasta que buelve al lugar suyo donde partio. Esto quiere dezir, que la *Sphera* es un tal redondo, y solido: el qual es descripto de un medio circulo traydo a la redonda sobre un *diametro* fixo. [...] De la *Sphera* que propriamente es llamada *Orbe*. El orbe es una *Sphera* que termina con dos superficies, es a saber, con la *convexa exterior* y la *cóncava interior*[...] Vid. Johannes Sacro Bosco, fl. 1230. *Tratado de la esfera que compuso el doctor... con muchas addiciones. Agora nuevamente traducido del latín en legua Castellana por el bachiller Hieronymo de Chaves: el qual añadió muchas figuras, tablas y claras demonstraciones: junctamente con unos breves Scholios necesarios a mayor iluminación, ornato y perfección de dicho tratado*. Sevilla. 1545. 200p. Pp 14-16.

30 Düring, Ingemar. Aristóteles. *Op.cit.* pp 567.

31 *Ibid.* pp 569.

existe por necesidad y reposa en el centro. Al existir la tierra debe existir el fuego que es su contrario. Y si existen los contrarios, existe la materia entre ellos. Y si existe esto, entonces debe haber un devenir, pues los contrarios experimentan recíprocamente acciones y se destruyen unos a otros. Los elementos se relacionan entre sí en correspondencia con el orden del universo, que constituye, por tanto, un sistema cerrado de movimientos, donde incluso, aquellos de las estrellas que aparecen a la vista como errantes, son -análogamente con la vida del mundo sublunar-, seres que se encuentran más distantes de la fuente divina, y por eso requieren más movimientos para poder alcanzar la perfección. Así lo más cercano – la esfera de las estrellas fijas- la alcanza con un movimiento de un único impulso. Para concluir podemos afirmar que el universo es finito, simétrico y esférico. Su movimiento es de derecha a izquierda como direcciones absolutas en el universo-, de donde el polo visible para nosotros es el inferior, pues el punto de partida del movimiento celeste: está ahí donde salen las estrellas, empieza hacia la derecha y avanza hacia la derecha. El polo superior es visible para los habitantes de las antípodas.

Dice Aristóteles:

Es evidente que la Tierra no sólo es redonda, sino también una esfera pequeña, pues no haría una mudanza tan sensible con una traslación tan rápida; en virtud de la cual los que opinan que el lugar próximo a las columnas de Hércules está unido con el inmediato a la región indiana, y de este modo afirman que hay un solo mar no parecen opinar cosas muy inverosímiles. Dicen esto también conjeturándolo de los elefantes, porque en las dos comarcas extremas hay esta casta de animales, como que en los dos extremos se producen efectos semejantes a causa de su unión.³²

Y, en cuanto al ecúmene o tierra habitada, señala:

El lenguaje de los hombres ha dividido la tierra habitable en islas y continentes, por ignorar, sin duda que toda ella es una isla rodeada por las aguas del atlántico; mas es probable que haya tierras muy lejanas separadas por el mar, de ellas algunas mayores que esta (que habitamos), algunas menores, pero de las cuales ninguna está al alcance de nuestras miradas, pues a la manera que estas islas que conocemos se refieren a estos mares, de igual suerte esta tierra habitada se refiere al mar Atlántico, y otras muchas habitables a todo el mar. Porque estas también son islas rodeadas por grandes mares.³³

La visión de mundo queda completada a partir de las dos dimensiones (la metafísica y la

32 Vid. De Humboldt, Alejandro. *Nociones de los escritores antiguos sobre la existencia de tierras occidentales*. En Cristóbal Colón y el descubrimiento de América. Historia de la geografía del Nuevo Continente y de los progresos de la astronomía náutica en los siglos XVI y XVII. Apud. Aristóteles De Caelo, II, 14. pp 9

33 Ibid. Pp10. Apud Aristóteles, De Mundo, cap. III.

pragmática) dando una estructura y una expresión de la estructura al mundo ordenado, pues el orden es un principio de la naturaleza: sus disposiciones vienen dadas por dicha naturaleza y deben ser explicadas a partir de los principios generales que les sostienen.

2.2 del Motor Inmóvil

Como he señalado, en opinión de Düring, el libro *Lambda* de la *Metafísica* es una lección independiente sobre la filosofía de las cosas primeras. Este escrito fue redactado para el propio uso y no fue publicado. Düring también considera que este libro y el libro I de la *Física*. (*Perí Arjón*) se complementan mutuamente y tal vez fueron planeados y escritos paralelamente. El *Peri Arjón* explica la estructura de las cosas sensibles. El *Lambda* enfatiza aquellos primeros principios y conceptos que solo pueden ser captados por la razón. El enlace lo encuentra Düring en la siguiente nota, que permite reforzar la lectura de Tomás Calvo en cuanto al problema de la unidad interna de la *Metafísica* :

Pertenece a la física investigar las cosas sensibles, tanto las precederas aquí sobre la Tierra, como los cuerpos celestes porque están vinculados con el movimiento. El estudio de lo no-sensible, de las *ousiai* inmóviles, pertenece a una ciencia diversa de la física, en cuanto que no hay un principio común para las cosas sensibles y para lo no-sensible.³⁴

Así, en la segunda parte del escrito *Lambda* Aristóteles expone su teoría sobre lo primero que mueve no movido. Es un principio abstracto, del absoluto punto cero del movimiento y del cambio, y, a la vez, del comienzo de todo movimiento. Se le designa como “ser eterno” o “sustancia eterna”.

Por analogía es que Aristóteles explica el movimiento hacia el Motor Inmóvil. Es la tendencia del hombre hacia el bien, pues el deseo se dirige hacia lo que aparece bello, en una relación con la tendencia lo bello es lo primario y es lo que nos pone en movimiento. Y es que Aristóteles presupone que de modo “intuitivo” reconocemos conceptos positivos; entre ellos están “lo Uno”, “lo bello” “lo deseable por sí mismo” según Platón. Lo que es primero en una serie lógica es también lo mejor, de donde se piensa que el primer motor, en tanto primero, tiene los atributos mencionados. Para declararlo *Telos* supremo afirma que es el fin, por cuyo motivo se pone todo en movimiento.

34 1069b 1 Afirma Düring que la frase debe ser interpretada de manera que para aquellas el movimiento es el arjé y para éstas lo es la inmovilidad. Vid. Düring Ingemar. Aristóteles. *op. cit.* pp 303.

Ahora bien; Ross afirma que al carecer el Motor Inmóvil de naturaleza material, Aristóteles le adscribe solo actividad mental. Pero de la clase que no debe nada al cuerpo: el que no involucra procesos, ni transición de premisas a conclusión, y es entonces directo e intuitivo.³⁵

El Primer Motor no es solo forma y actividad sino vida y pensamiento. Pero el conocimiento cuando no depende como en el ser humano de los sentidos y la imaginación debe ser sobre aquello que es lo mejor. Y lo que es mejor es Dios, término que comienza a aparecer en *Lambda* 1072 b25. Así, el objeto de su conocimiento es él mismo. La mente se conoce a sí misma por participación. En el proceso del conocimiento, la mente se convierte en objeto para sí misma a partir del conocimiento de algo que no sea la mente, pero lo que Aristóteles adscribe a Dios es el conocimiento que sólo se tiene a sí mismo por objeto. Ha habido intérpretes como Brentano que han considerado que Dios entonces conoce todas las cosas. Sin embargo en opinión de Ross esto no es así, pues el planteamiento de Aristóteles niega a Dios tanto el conocimiento del mal, como cualquier transición de un objeto de conocimiento a otro. Aún así, Ross reconoce que el planteamiento aristotélico es insatisfactorio, pues Dios posee un conocimiento que no es conocimiento del universo y tiene influencia sobre el universo a esar de que éste no tiene origen en su conocimiento. Es una influencia que difícilmente puede llamarse actividad, pues Aristóteles no tiene ni una teoría de creación divina ni una de divina providencia.

Dios es causa primera y como tal debe ser sustancia y no abstracción. En cuanto al mundo, Aristóteles sostiene que hay en la naturaleza, una tendencia carente de conciencia hacia fines. Ross no reconoce esta tendencia como un propósito real pues implicaría voluntad y deliberación, ausencia que Aristóteles no parece notar y que sin embargo, en términos físicos no requeriría de tal deliberación racional y voluntaria, pues el movimiento natural está ordenado por la forma que determina la naturaleza y, por tanto, la tendencia.

2.3 Conclusiones: el Motor Inmóvil y el Dios vivo de Israel

Habíamos visto en la primer unidad de este trabajo de tesis que el ser humano para el pensamiento hebreo es creado para la relación con YHVH. Esa relación está fundada en un principio ético que rige, más que como expresión de una oración que enuncie algún precepto, como una dinámica de existencia. Ella requiere limitantes de acción o leyes con el fin de dar lugar a los fundamentos que harían posible dicha relación en cada contexto humano colectivo e individual. Desde los trabajos de Hoseit revisadas en la primer unidad de este documento, la historia se entiende como una historia de salvación en la que YHVH interviene de modo personal como

35 Ross, W. D. Aristotle. *op cit.* Pp 186.

presencia salvífica. La salvación, que nunca es individual, se entiende para el documento yahvista o fuente J, en el cumplimiento de las promesas patriarcales en la vida terrena. Existe una figura mesiánica que anunciaría la llegada del reino de Dios y hay, hacia el siglo II a C. una popular creencia en la resurrección de los muertos. Es decir, el ser humano es pensado para esta antropología como un ser de escucha, como un ser creado por amor para que esté en relación con su creador; en la experiencia de la relación. Para que haya goce y disfrute de la creación; para que el ser humano sea fértil y se promueva la vida del sentido, la riqueza simbólica como concreción de sentidos. La relación con YHVH es personal, tiene carácter de implicación jurídica – se puede enjuiciar a Dios por incumplimiento³⁶-. Esta relación tiene lugar a partir del corazón humano, sede de la inteligencia que integra las emociones y las tensiones humanas en que el ser humano se juega la vida.

YHVH, es entonces una realidad que se manifiesta, se hace presente interviniendo en la historia voluntariamente “revelándose” a ciertos personajes. Ellos pueden volverse, según su respuesta frente a esta revelación, emisarios de la Palabra de YHVH. En esta dinámica la revelación está orientada al proceso de salvación histórico del pueblo. Esta historia tiene diversas dimensiones, que como hemos visto en la primer unidad, Hoseit señala del modo siguiente:

- a) Historia Universal que implica a Israel (a lo largo de toda su historia, incluyendo la que está por venir) y a todas las naciones (toda la creación)

36 Un relato: “ El hambre azotaba al país. El abuelo Shpole reunió un tribunal diez sabios en Ley Talmúdica:-Tengo necesidad de ustedes para juzgar. Acuso a Aquél que mata a sus hijos. Y citó textos y comentarios, decretos y decisiones para probar que Dios estaba equivocado, que no cumplía sus obligaciones hacia los hombres. El proceso duró tres días. Aislados del mundo exterior, el tribunal deliberó sin temor ni prejuicios, examinando el problema desde todos los ángulos, pesando los pros y los contra, y terminó por llegar a un veredicto: - En vista de que el padre debe alimentar a sus hijos, le damos la orden de detener la hambruna.” Vid. Wiesel, Elie. *Retratos y Leyendas Jasídicas*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires Argentina, 1973. Wiesel, escritor rumano recupera biografías de rabinos hasidicos lituanos del siglo XVIII. Fue en una época en la que tuvo lugar un importante movimiento al interior de las comunidades judías a partir de la figura del Besht. Dice scholem al respecto: El Hasidismo de la última etapa, es decir , el polaco y el ucraniano de los siglos XVIII y XIX, no guarda relación con el Hasidismo medieval de Alemania. Fue fundado a mediados de siglo XVIII por Israel Ba’ál Shem, “Maestro del Santo nombre”, que murió en 1760. Investigadores como Martin Buber han dedicado esfuerzos para ofrecer una comprensión profunda y seria de este movimiento, permitiendo conocer su historia, los conflictos con sus adversarios, las figuras de los grandes líderes e incluso su decadencia hasta convertirse en un instrumento político de fuerzas reaccionarias. Pensadores preocupados por la regeneración espiritual del Hasidismo; por los valores que se perdieron o atenuaron entre las vicisitudes de la lucha feroz entre la “ilustración” racionalista y el misticismo que surgió en el siglo XIX, han percibido que los escritos de los hasidim contenían ideas más fecundas y originales que los de sus adversarios racionalistas los maskilim. Incluso un crítico conocido por su moderación Ahad Ha’am escribió hacia el 1900 en un ensayo sobre la literatura hebrea moderna: “Para vergüenza nuestra , es necesario reconocer que si hoy día quisiéramos encontrar siquiera una sombra de la literatura hebrea original, tendríamos que recurrir a la literatura hasídica; ahí, más que en la literatura de la Haskalá [en hebreo Ilustración, iluminismo] aparece ocasionalmente, además de una gran cantidad de material puramente fantástico, un verdadero pensamiento profundo que tiene la marca del genio judío original.” Ver. Scholem, Gershom, *Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*, segunda edición, FCE, México, 1996. p 264-265. Así, los textos de Elie Wiesel son útiles para tener acceso a la antropología y teología hebreas.

- b) La historia concreta nacional de Israel.
- c) El nivel de la historia del diálogo de YHVH con su pueblo.³⁷

Así, la *revelación* hecha a un personaje tiene el compromiso de estas dimensiones históricas. Y la ley no está hecha para ser obedecida pasivamente en su letra. Más bien se esperan acciones creativas, y transformadoras de realidad por parte del ser humano, pues la santidad e s inteligencia y la inteligencia no se puede dar sin la participación co-creadora en la obra de YHVH. La operación del amor está entonces, vitalmente exigida por la inteligencia.

YHVH, por voluntad no sólo elige intervenir, también elige castigar o proteger, pues se conmueve ante las acciones de sus criaturas, ya sea con el gozo de verles disfrutar la vida, ya sea en la profunda tristeza de haber *creado* un mundo para el ser humano y ver que éste no responde con la fidelidad esperada, en el disfrute de la creación. No es de ninguna manera un indiferente ni por configuración, ni por disposición. Su ser, le implica, le interpela frente a sus criaturas y por eso es que puede llevar una relación con ella, le ha creado para tal relación. Así, por medio de la Ley, YHVH está constreñido en su relación con el ser humano y puede ser juzgado por incumplimiento en sus obligaciones hacia sus criaturas.

Volvamos a Aristóteles. ¿Quién en sus cabales pensaría siquiera en la opción de juzgar -jurídica o éticamente- al Motor Inmóvil por sus acciones? Es una pregunta que antropológicamente queda excluida del contexto aristotélico. El Motor Inmóvil, sustento metafísico de la estructura de la realidad, es por definición y según lo indica su propio nombre, algo que no interviene con razón de causa eficiente en la voluntad humana ni en su historia.³⁸ es una dificultad que fray Tomás deberá resolver, pues él requiere sostener la idea de un Dios creador, que intervenga en la historia y permite al ser humano una relación con él, pero a través del Hijo. Es un planteamiento diferente del pensamiento hebreo esto se verá con más detalle en las siguientes unidades.

Las preguntas de Aristóteles van dirigidas a la ciencia y a sus características:

- 1.- Es el conocimiento de lo real y no meramente el de las apariencias.
- 2.- Es un conocimiento universal y necesario cuyo contenido es inmutable.
- 3.- Como conocimiento auténtico de lo real la ciencia ha de conocer qué son las cosas : ha de

37 Ver supra *Las cuatro tradiciones en sus documentos fuentes*.

38 Hay que notar que la historia en tiempos de Aristóteles es lo que hoy denominamos crónica. Parecía absurdo al griego que se hablara de hechos que no fueron testimoniados de primera mano. Para esas narraciones había otros términos y cuando daban cuenta del origen del mundo, por ejemplo, se denominaban muthos: Mitos. Hesíodo no gozaba de mucho prestigio por su labor histórica, en su querer relatar hechos del pasado, para quienes sostenían la postura mencionada.

conocer las esencias y no sólo las determinaciones accidentales.

4.- Es un conocimiento causal. Es un saber por las causas.

No hay ninguna preocupación ética por la relación bilateral con el motor inmóvil porque la relación que se plantea está regida por los términos propios de las conexiones causales: es una dimensión metafísica, no una ética. El espacio de la ética es uno de otro orden: es uno donde intervienen la voluntad y el libre albedrío, por tanto es el espacio de lo humano y del bien común. Pero no son cualidades del Motor Inmóvil. Esto abre a la opción de una relación *para con* el Motor Inmóvil que puede tener las características de un *estado espiritual de grave y devota emoción*³⁹ frente a lo que se manifiesta como fondo y sustento que da forma al mundo en su totalidad. Esta es la perspectiva que Xirau señala al indicar que Aristóteles pensó al Motor Inmóvil como “un dios sensible al corazón”, que mueve a la admiración.⁴⁰ Es esa admiración la que movería al ser humano hacia el sumo Bien como ordenador y soporte del mundo en su totalidad, a partir de su naturaleza manifestada en sus operaciones propias que son las del conocer. Esto se verá en el tercer capítulo de la presente unidad.

A continuación y a modo de recolección, un esquema del modelo aristotélico del cosmos, pero ya enriquecido por Ptolomeo, que es el modelo que estructuralmente sostiene la cosmología medieval. Se puede observar la superficie de la tierra, las zonas circundantes que contienen los elementos – agua, aire, fuego-, la luna, mercurio, venus, el sol, saturno. A continuación las esferas de las estrellas fijas o constelaciones, el primer móvil y el cielo empíreo. Recordar que son incorruptibles y están hechas del quinto elemento: el éter. El cristianismo medieval añadirá habitantes a cada una de las esferas. Así, la luna es la órbita de los ángeles, Mercurio la de los

39 Vid. Matamoros Franco, Nora María. *¿Hombre Profano-Hombre Sagrado? Apuntes para una antropología humanista y una metafísica simbólica*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía. México: UNAM, 2005. pp 117. *Apud*. Otto, R. Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Vela. Madrid: Alianza, 1998, pp 17-18. Es de interés para mí notar que hay muchas posibilidades de reducir la experiencia religiosa a un mero “sentimiento” de devoción por más hermoso que sea, en un contexto que caracteriza un estado espiritual como una emoción. Me viene a la mente la crítica de Freud que precisamente señala la comprensión del sentir religioso como un sentimiento oceánico que embarga al ser humano en su visión de lo sagrado. La fuente última de religiosidad, según el amigo que responde a Freud reside “en un sentimiento particular que jamás habría dejado de percibir, que muchas personas le habrían confirmado y cuya existencia podría suponer en millones de seres humanos; un sentimiento que le agradaría [al remitente] designar <sensación de eternidad>; un sentimiento como de algo sin límites ni barreras, en cierto modo <oceánico>.” Freud mismo no cuestiona la existencia de tal sentimiento, ni su calidad, pero sí inquiera sobre si dicho sentimiento debiese ser aceptado como *fons et Origo* de toda urgencia religiosa. Más que intentar descubrir científicamente la existencia o inexistencia de Dios y sus posibilidades de relación con el ámbito humano, se preocupa por descubrir científicamente cuál es el origen de ese sentimiento oceánico que quiere ser el legitimador de la cualidad de “religioso” de alguna persona, *aunque se rechazara toda fe y toda ilusión*. Cabe señalar que Freud aborda el tema, al menos inicialmente, en términos de una “patología”. Vid. Freud, Sigmund, *El Malestar en la Cultura*. Madrid: Alianza 1997. pp 25-26.

40 Vid. Supra.

arcángeles, Venus la de los principados, el sol la de las potestades; marte, la de las virtudes; Júpiter, la de las dominaciones; Saturno la de los tronos. En el cielo estrellado o constelaciones del zodiaco están los querubines y el agua sobre las estrellas es la de los espíritus de éstos. Sobre el cielo estrellado está el cristalino, lugar de los serafines. Por último en la cima de esta visión del universo el Cielo Empíreo, el “lugar” de Dios y los bienaventurados. El Empíreo no es representable en cuanto que no es físico, Dios, tampoco es corpóreo, al igual que el motor inmóvil. Y aún así, la resurrección, en términos tomistas es una tal en la que se recupera el cuerpo humano en su mayor perfección.⁴¹

A la derecha, un modelo construido para mostrar la configuración cósmica del pueblo hebreo, según parámetros obtenidos de la *Biblia*⁴².

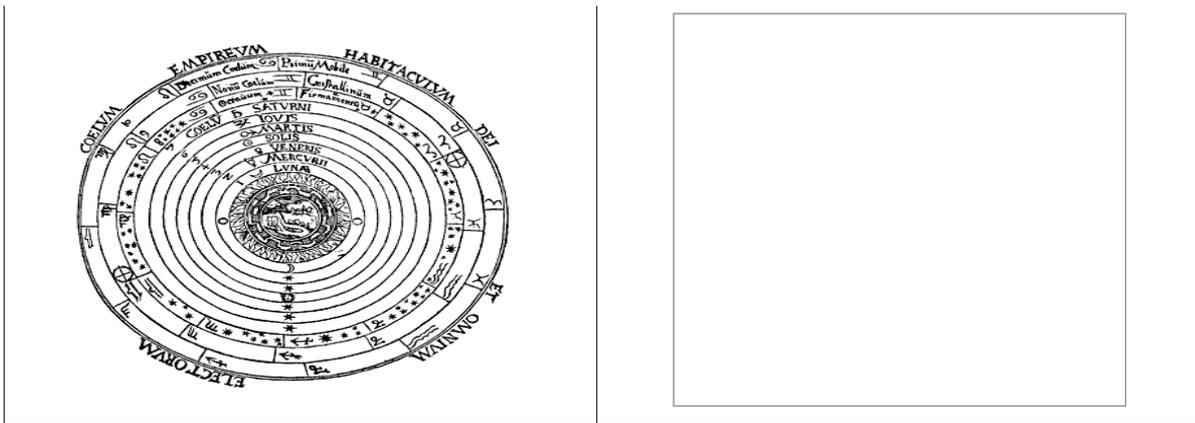
Griegos	Hebreos
---------	---------

41 Para este tema consultar la Suma Contra gentes. En ella el fraile expone con cuidado las inuitudes en torno a la reconstitución del cuerpo. Explica el fraile: [...] Cristo nos ha librado de las consecuencias del pecado en que incurrió el primer hombre; pero de ese pecado no sólo se ha seguido el nuestro sino también la muerte, que es el castigo por el pecado. Dice el Apóstol: ' por un hombre entró en el mundo el pecado, y por el pecado la muerte' (Rom. 5, 12.), Luego, necesariamente Cristo nos ha de liberar de ambos males, del pecado y de la muerte. Siguiendo la exposición de Pablo, que debemos recordar tiene características peculiares que he expuesto en la primer unidad -como la de haber resignificado desde una hermenéutica específica la vida de Jesús de Nazareth-. Pablo considera la propuesta farisea que afirma la resurrección corporal de los muertos, con base en un pasaje del *Apocalipsis* de Daniel. El fraile de Aquino, recupera la visión paulina para concluir que la resurrección no puede ser sólo espiritual, pues eso pondría en cuestión la creencia en la resurrección de Cristo y como tal, los pilares de la fe cristiana. Dicho con claridad, los de la fe cristiana que presupone la resurrección corpórea para sostenerse. Es la fe, por tanto, la que obliga a creer en la futura resurrección de los muertos. Las consecuencias de estas afirmaciones se dejan sentir en las preguntas que elabora el fraile sobre los modos de resurrección, y siguiendo la lógica de la mayor perfección, asume que cada cuerpo resucitará según la mayor perfección dando lugar a la re-unificación a nivel de composición entre el alma y el cuerpo. En la resurrección, continua el fraile, habrá inmortalidad, lo que supone un compromiso para otras corrientes hebreas que asumen una sola vida y sobre todo una eternidad que no es atemporal, pues Adán come, bebe, disfruta y trabaja el Jardín. En la resurrección considerada por fray Tomás no será necesario comer ni habrá contacto sexual, aunque habrá sangre y huesos en los cuerpos resucitados. La diferencia con los no resucitados será la incorruptibilidad y entre los resucitados la diferencia vendrá a partir de la calidad moral del sustentante, en términos de justicia. Vid. Santo Tomás. S. CG. Libro IV, Capítulo LXXIX y ss.

42 *id.* Banks, Robyn. Biblical Conception of the Universe. Key Map:

1. Waters above the firmament
2. Storehouses of snows
3. Storehouses for hail
4. Chambers of winds
5. Firmament
6. Sluice / windows of heaven
7. Pillars of the sky
8. Pillars of the earth
9. Fountain of the deep
10. Navel of the earth
11. Waters under the earth
12. Rivers of the nether world

Fuente: <http://sol.sci.uop.edu/~jfalward/ThreeTieredUniverse.htm>. Consultado Enero 09.



Aristóteles piensa en una jerarquía que ordena metafísicamente las sustancias a partir de sus naturalezas y en función de la causa última o final. La realidad se explica, como ya se ha dicho, por el conocimiento de los principios que dan lugar a los seres en su ordenación jerárquica, por su modo de ser, modo de ser que es expresable en definiciones que dan lugar a la ciencia. Cabe preguntar ¿cómo es entonces el ser humano en esta jerarquía? Pues en términos de movimiento es un ente capaz de moverse a sí mismo a partir de la forma, el alma y realizar su operación propia: el conocer. Dicho conocimiento opera en diversos niveles de entre los cuales el pensamiento puro es el supremo y este tendrá la cualidad de ser dirigido hacia el bien común. La propuesta aristotélica es una tal, que exige un fundamento ético en el que ubica al ser humano como capaz de transformar su realidad. Aunque, hay que decirlo no todos están calificados para dicho ejercicio: hay mujeres y esclavos quienes *por naturaleza* son incapaces de gobernarse a sí mismos, lo que es una condición de posibilidad del gobierno de las cosas para el bien común. La tendencia humana será entonces, en quienes tengan la habilitación necesaria, hacia el Bien y el Uno como finalidad suprema, pero esta pasa por el camino del orden como principio de la naturaleza. Aristóteles se pregunta metafóricamente por el modo en que el Universo contiene al Bien, pues le interesa discernir si es una idea platónica fuera del tiempo y del espacio o si es orden. Responde metafóricamente considerando que es ambos a la vez: igual que en un ejército pues el bien se halla tanto en el orden como en el general en jefe, pero en el general se halla en un grado superior, pues este no existe en virtud del orden, sino el orden en virtud de él. Düring interpreta esta metáfora indicando que “el general” es el Motor Inmóvil, el Dios de Aristóteles; “el ejército” está en el lugar del acontecer natural en el que domina el orden. Y resume:

Para los comentaristas neoplatónicos este pasaje era la confirmación de su punto de vista de que Aristóteles fue partidario de la teoría de las ideas de Platón; los escolásticos utilizaron este pasaje como prueba de que el Dios de Aristóteles regía el mundo e intervenía en los asuntos de los hombres; en época más

reciente, en fin, se adujo el pasaje con insistencia como argumento a favor del llamado platonismo del joven Aristóteles. A mi parecer este pasaje muestra muy bien cómo él se esfuerza por fusionar lo específicamente aristotélico con lo específicamente platónico, pues presenta al Bien como forma suprema y *energeia* pura, como fin supremo y al mismo tiempo como primer motor. De esta manera concilia lo característico del *tagathon* de Platón con su propia doctrina sobre el nexo causal del acontecer natural. Que su compromiso es impugnable lógicamente y que también ha sido criticado una y otra vez, es otra cosa.⁴³

Es un contexto en el que el ser humano opera por naturaleza, pero hay un elemento, el *nous* que da un matiz peculiar a esta concepción antropológica, que ciertamente, no se reduce a la fisiología ni pretende agotar su explicación en los postulados metafísicos que dan cuenta de tal fisiología: hay una presencia de lo divino en el ser humano, quien vive *para conocer*. A diferencia del ser humano en pensamiento hebreo que vive *para la relación*, relación que exige un modo de “conocimiento” que no es necesariamente explicación por las causas, sino por la capacidad de generar sentido. Pero este contraste requiere examinar la estructura metafísica del ser humano. Esto se verá continuación.

3. El ser humano a partir de la definición del alma.

El ser humano es para Aristóteles un ser que posee la capacidad de conocer, pero no como un atributo cualquiera, sino como el rasgo por excelencia que le distingue de otros seres vivos. El cómo de esa capacidad se explica a partir del funcionamiento del alma, pues es ella la que, además de las capacidades que comparte con otros seres vivos como el comer y el crecer, tiene la capacidad de conocer. A diferencia del pensamiento hebreo, Aristóteles considera que el hambre de un animal y el hambre de un ser humano son lo mismo, en la medida en que comparten el principio de las operaciones que le da lugar. Quizás en pensamiento hebreo podría decirse que fisiológicamente el hambre es una señal que opera como inductor de sostenimiento de la vida tanto en el animal como en el ser humano. Sin embargo el pensamiento hebreo considera que el hambre del ser humano es una tal que está atravesada por la capacidad de creación de sentido, como todo lo humano. Pues el alma humana no queda relegada a una modalidad peculiar denominada razón, sino que se expresa en todo hacer humano. Esto es que, mientras el animal no podría discernir un para qué de su alimentación, el ser humano puede considerar incluso el ayuno o el abstenerse de ciertos alimentos como un

43 Vid. Düring, Ingemar. Aristóteles. op. Cit. Pp352-353. Ver también las conclusiones generales de la presente Unidad.

modo de expresión de sentido y vinculación con la Ausencia radical, YHVH.⁴⁴ En el pensamiento de Aristóteles la capacidad racional es una capacidad del alma humana, es una capacidad distintiva. Por eso he elegido este tema como ruta de acceso a la comprensión aristotélica del ser humano. Esta comprensión será ricamente aprovechada por fray Tomás añadiendo los estudios de los comentaristas.

3.1 El alma humana: abordaje desde Aristóteles.

El alma en el ser humano puede ser abordada desde varios puntos de vista: como problema ético, gnoseológico, filosófico y biológico. Para poder discernir las capacidades que tiene en el ejercicio ético, es necesario saber primero con qué cuenta; es decir, cuál es su *naturaleza* – en sentido técnico- y cuáles son sus funciones. Esto lleva a pensar en el aspecto biológico y el filosófico, -considerado como metafísico-, como bases. De ahí se podría deducir cuáles son sus capacidades gnoseológicas y por tanto sus capacidades de ejercicio ético.

Aristóteles considera estos aspectos en distintos tratados y diálogos. Los principales son *De Anima*, el diálogo *Eudemo*, *Ética Nicomaquea*, *Generación de los animales*, *Generación y Corrupción*; además de distintos pasajes de la *Metafísica* y la *Física*, sólo por mencionar algunos ejemplos. Para este trabajo es prioritario entender la perspectiva metafísica que da razón del ser humano en términos de materia-forma, pues para Fray Tomás el alma, en su calidad de racional, se une al cuerpo como forma. Será necesario considerar también algunos elementos de la perspectiva biológica que permite entender el funcionamiento del compuesto y sus cualidades de acuerdo a su naturaleza específica. Por tanto utilizaré de modo prioritario el texto *De Anima*.⁴⁵

44 Un ejemplo de esto es la festividad de Pesaj, donde se evita comer trigo y otros cereales con levadura, como signo de la confianza puesta en YHVH, en que él es quien señala los caminos humanos. La levadura, al dar movimiento propio al trigo, representa la capacidad humana de acción. Así, puede leerse esta fiesta como un signo de confianza en el movimiento de Dios, que implica un modo de ser, una actitud de parte del ser humano, en la ruta hacia la libertad. Así, metafóricamente, la búsqueda de todo residuo de cereales con levadura al interior de los hogares que se realiza con una vela, representa el modo en que el ser humano busca en sí mismo los residuos que le hacen ser esclavo en distintas dimensiones de su vida, haciendo de la salida de Egipto un memorial identitario, pero también un ejercicio vinculante de un modo de ser querido como libre en el presente. A esto va profundamente ligado el habla, como configurante de estado de cosas o realidad. La ruta hacia la libertad pasa por el orden en la palabra expresada -que sería la capacidad que separa al ser humano de otros seres y no la racionalidad-. Evidentemente un animal estaría lejos de poder realizar semejante búsqueda. Y entonces se puede comprender por qué como dice Bubber el hambre de un perro no es el hambre de un ser humano. *Vid.* Bubber Martin, *¿Qué es el hombre?*. Méxco: F.C.E., 1970. *Vid. Tmbn.* Rabi Ben Iztaj. **Pesaj**. En Universidad Virtual del Judaísmo. <http://www.universidadvirtualdejudaismo.com/pesaj.html> Consultado en Enero 09

45 En cuanto al *Eudemo*, véase *infra*. Apartado b.

3.1.1. Polémica sobre la cuestión del alma en Aristóteles: ¿De Anima o Eudemo?

Es difícil ubicar el diálogo *Eudemo* en el pensamiento del estagirita.⁴⁶ Esto porque algunos especialistas han señalado que Aristóteles proclama en este diálogo una doctrina del alma puramente pitagórico-platonista, totalmente incompatible con los puntos de vista que sostiene en los escritos biológicos. Otra teoría afirma que el diálogo pertenece, dentro de una división en tres estadios del pensamiento psicológico aristotélico, al primero. El segundo estadio sería el que señala al cuerpo como instrumento del alma y el tercero el que concibe al alma como entelequia, es decir como forma y actualización del cuerpo. El autor de esta clasificación es Nuyens⁴⁷, respaldada por Mgr. Mansion,⁴⁸ Sir David Ross⁴⁹ y Père R. A. Gauthier⁵⁰. Y es la concepción dominante, aunque Düring se muestra en desacuerdo pues considera que el tratamiento de Aristóteles sobre el alma tiene que ver con distintos puntos de vista; a saber: ético, gnoseológico, metafísico y biológico. Dice Düring:

“ Cuando [Aristóteles] filosofa sobre el alma, puede partir de su teoría forma-materia: entonces aparece el alma como eidos [forma, entendida como las funciones] en su relación con el cuerpo; o de su teoría del movimiento: entonces el alma resulta actividad, *energeia*; o de la filosofía del *télos*, entonces ve el alma como *entelechia somatos physicon* [entelequia o finalidad última de la naturaleza del cuerpo]. En II 4 dice que el alma es *somatos aitia kai arche* [causa del cuerpo y principio], de tres maneras diversas, a saber, como origen del movimiento, como fin y como *ousia ton empsychon somaton*, es decir, como aquello que hace que un ser vivo sea tal; además de esto añade, tal vez suplementariamente, una de las formas intraducibles, con las que se fascina a sí mismo, *ton dunamei ontos logos e entelechia*. En III 8 compara el alma con la mano: dice que es el instrumento de los instrumentos. Cuando analiza el alma desde otros puntos de vista, tiene ella tres o dos o incluso *apeiron moria* (432 a 24) [destinos indeterminados]; pero puede hablar al mismo tiempo de *dinamais*. Todas estas definiciones representan ensayos de precisar el enigmático fenómeno del alma, al considerarlo una y otra vez desde nuevos ángulos visuales [...] la contradicción es sólo aparente”⁵¹

46 Vid R. Walzer, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Florencia 1934 . Valentinus Rose, *Aristotelis qui ferebantur fragmenta*, Leipzig, 1886. Y Valentinus Rose, *Aristoteles Fragmenta*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Teubneriana, Stuttgart, 1966. Para lectores angloparlantes: Jonathan Barnes y Gavin Lawrence, *Fragments selected and translated from greek*, en *The Complete Works of Aristotle*, Jonathan Barnes, ed., The revised Oxford translation, Bollingen series LXXI, Princeton University Press, 1985.

47 F. Nuyens, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, Lovaina, 1948.

48 A. Mansion, *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, Lovaina, 1953.

49 W.D. Ross, *Aristotle. De anima*, Oxford, 1961.

50 R.A. Gauthier, *La moral d'Aristote*, París, 1958

51 Ingemar Düring, *Aristóteles*, Trad. Bernabé Navarro, México, UNAM- IIF, 2005, p 869.

Es interesante esta postura pues permite reconocer las diferencias que hay entre los textos en torno al tema del alma, y es congruente. Además permite reconocer un lugar para los Diálogos y finalmente reconoce que el tema del alma puede ser mirado bajo distintas perspectivas, cosa que es del todo apegada al parecer de Aristóteles.

En este tenor, tanto el *Eudemo*, que desde las investigaciones de Düring, se reconoce en realidad como un escrito posterior a los *Tópicos* y la *Física*⁵² y el diálogo *Sobre la Filosofía*, son escritos que tienen como destinatario a un público culto. En franca oposición a la tradicional distinción en tres tiempos de la vida intelectual de Aristóteles, que señala a los Diálogos como obras de juventud cuyo contenido sostiene un fuerte apego al pensamiento de Platón, Düring afirma que la intención del Diálogo en Aristóteles es diversa de la de un diálogo platónico y que Aristóteles y sus contemporáneos crearon en realidad un nuevo género literario, pues más que ratificar el método dialéctico de Platón, Aristóteles desarrolla otro método de argumentación: la apódeixis o demostración científica. Este método utiliza en lugar del diálogo, un lenguaje argumentativo, dando como resultado el que se conservara la forma del diálogo pero ya no necesariamente como instrumento de argumentación científica. El diálogo es entonces un género literario que sirve para exponer temas de interés al público culto contemporáneo de Aristóteles.

Fray Tomás no utiliza el diálogo *Eudemo* para su estudio sobre el alma. Tiene acceso al *De ánima*, sobre el cual escribe un comentario. En realidad la teoría aristotélica del alma es un esfuerzo deficiente en cuanto a la explicitación de elementos decisivos. Los comentaristas árabes profundizan en el trabajo de Aristóteles y constituyen insumos fundamentales para el pensamiento del aquinatense. Así Averroes, Avicena, Algazel, analizan los sentidos internos en cuanto a descripción, número y funciones.⁵³ Alberto Magno aborda el tema de modo que Fray Tomás cuenta con una rica tradición de análisis iniciada con los trabajos del estagirita. Aristóteles ofrece una definición del alma en términos de entelequia primera, acto primero. Es esta definición la que se sostiene en el pensamiento de fray Tomás pero sin estar escindida de los aspectos que señala Düring en la cita inmediata superior que ofrezco. Antes bien la definición del alma como entelequia primera supone y remite a dichos aspectos. Y esta definición aparece en *De ánima*. Así, voy a limitarme a revisar dicho documento, pero atendiendo a las especificaciones de los estudios contemporáneos.

52 Ibid. 862.

53 Vid. García Jaramillo, Miguel Alejandro. *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: Eunsa, 1997.

3.1.2. El *De anima*

Este texto nos ha sido transmitido en un centenar de códices (entre ellos los del Escorial, Sevilla y Toledo). La gran mayoría de los códices no ha sido sometida a análisis, y por eso la tarea que permitiría generar las condiciones del trabajo interpretativo, resulta indispensable, pero no ha sido completada.⁵⁴ Es complejo pues, el esfuerzo de edición del tratado: la tradición manuscrita no parece aportar demasiado a la claridad y la crítica textual tiene que tomar cargo por razones de lengua, estilo, coherencia lógica, etc. Cuidado que se vuelve especialmente necesario en secciones del tratado que están notablemente corruptas.⁵⁵ El texto utilizado para la traducción realizada por Tomás Calvo, que es la que sigo, es la edición preparada por A. Jannone, E. Barbotin, *Aristote. De l'âme*, París, 1966.

En opinión de Düring se puede hablar de dos capas, pues es un texto que comprende tres libros y se nos presenta en una versión ampliada. La primera versión se distingue porque en ella Aristóteles considera equivocado establecer una definición universalmente válida del alma.

Dice Düring:

Precisamente en las adiciones plantea la cuestión de qué es el alma y cuál es su concepto más universal. Estas adiciones son más filosóficas que psicológicas; en ocasiones se ve muy claramente que se trata de una adición, que interrumpe un

54 Los códices estudiados más importantes son los siguientes:

- a) Códice E (Parisinus 1853): La edición de Bekker (*Aristotelis opera*, Berlin, 1831) es el punto de partida de la investigación moderna. Para esta edición Bekker utilizó ocho manuscritos: el *Parisinus* 1853 (E), el *Vaticanus* 253 (L), el *Laurentianus* 81.1 (S), el *Vaticanus* 256 (T), el *Vaticanus* 260 (U) el *Vaticanus* 266 (V), el *Vaticanus* 1026 (W) y el *Ambrosianus* H.50 (X). De todos ellos, al que más autoridad concedió Bekker es el códice *Parisinus* (E), que está considerado como arquetipo de una familia de la cual se considera miembro al manuscrito *Vaticanus* 253 (L), que sólo contiene el 1.III, del tratado que nos ocupa. El códice E es el más antiguo de todos y además se ha reconocido la presencia de dos manos: Trendelenburg. Posteriormente se reconoció que son dos versiones distintas, pues el texto del 1.II pertenece a una versión distinta del mismo. Las páginas correspondientes al final del 1.I y al comienzo del 1.III, conservan fragmentos del comienzo y final del 1.II en una versión que difiere de la versión del 1.II, conservada en su totalidad. De aquí se concluye que la redacción primitiva del 1.II fue sustituida en algún momento por la que actualmente figura en el manuscrito. A. Torstrik, afirma que ambas versiones pertenecen de a Aristóteles, quien habría producido dos versiones distintas de la totalidad de la obra.
- b) El códice C (*Coislinianus* 386): Si usualmente se consideran a los manuscritos E y L como miembros de la misma familia, los otros manuscritos que utilizó Bakker pertenecen a una distinta. La calidad de estos manuscritos ha sido puesta en cuestión. Y desde entonces se considera al manuscrito C (*Coislinianus* 386). Este manuscrito es de excelente calidad y procede del siglo XI. Se considera miembro de la segunda familia. Tomás Calvo afirma que no hay evidencia suficiente para tomar partido por una u otra familia. La importancia para la crítica de texto de los comentarios de Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio Filópono y Sofonías son un argumento que han sido estudiados por Trendelenburg y hay discusión entre él y Ross.
- c) Códice H. a (*Marcianus* 214) Quienes han estudiado este manuscrito han encontrado más dificultades que antes de utilizarlo. Parece un texto importante pero hay discrepancias en dos puntos fundamentales. El primero corresponde a la fecha de datación que oscila entre el siglo XII y el siglo XV. El otro punto es que no hay unanimidad en cuanto a la pertenencia a una u otra de las dos familias.

55 Vid. T. CALVO, Aristóteles. Introducción. *Acerca del Alma*, Gredos, Madrid, 1988

contexto por lo demás claro[...] En estas dos capas no se trata de una desviación de sus puntos de vista sobre el alma. También en el *De PA*, toca la cuestión de si el alma es posiblemente la forma del cuerpo. Al reelaborar su versión original obviamente sintió la necesidad de completar el análisis de las funciones del alma, predominantemente biológico y de ordenar la doctrina del alma dentro de su filosofía total [...] metódicamente las adiciones se destacan, porque desde un principio el escrito no estaba orientado a la discusión de cuestiones puramente filosóficas.”⁵⁶

Me parece que hay razones suficientes para considerar que Aristóteles pudo haber reelaborado sus textos a la luz de sus nuevas perspectivas. Es un contexto que demanda la visión teleológica del mundo, desde la cual cobra sentido el estudio de especies particulares, como el ser humano. Esta reelaboración permite explicar la existencia de los diálogos y también de los tratados del Corpus. Sin embargo es necesario notar la dificultad que entraña la edición del *De Anima* y las consecuentes problemáticas de carácter hermenéutico. Dicho esto y reconociendo que el punto de vista metafísico es uno entre otros cinco – sin olvidarnos de ellos-, me parece el más adecuado para comprender la *naturaleza* humana dentro del plano de la jerarquía de las sustancias.

3.1.2.1 El ser humano: su definición desde el *De anima*

Para hablar del ser humano desde el pensamiento aristotélico es útil aprovechar el recurso de la definición y así acotar aquello que queremos exponer. A diferencia de la exposición sobre el pensamiento hebreo de la primer unidad, e incluso de la cosmografía expuesta en el capítulo anterior, el tema del alma requiere un lenguaje técnico estructurado por una metodología científica de análisis, propio de la filosofía. Lo cual hace un texto tanto más árido.

Bien. En el caso del ser humano, entendido como un viviente con una forma específica, podemos partir de la definición del alma que le permite ser tal viviente; es decir: en una modalidad particular de ser un viviente. Luego podremos exponer de qué modo tiene la vida. Veamos la definición como aquello que enuncia la *esencia*, en sentido técnico, del ser humano:

Si la esencia es el contenido de la definición, y la definición se compone de partes, entonces será preciso identificar las partes que sean suficientes para constituir una esencia. Cabe

⁵⁶ *Ibid.* p 865- 866.

recordar que el referente de esa definición será una entidad que bajo la denominación “sustancia” tenga el sentido de un individuo frente a los géneros- especies; es decir, una entidad concreta e individual.⁵⁷ Dicha entidad será **sujeto físico** de inhesión (como soporte para los accidentes) y **sujeto lógico** de predicación. Es decir, que esta entidad tendrá dos dimensiones la de un sujeto entitativo y la de un sujeto lingüístico: una que consiste en ser una realidad concreta y otra que consiste en ser una realidad lingüística; o lo que es lo mismo: un sujeto del cual se pueden *decir* las propiedades o modos de ser. Esto porque no podemos olvidar que para Aristóteles el lenguaje existe para decir los modos del ser. Dicho de otro modo, el lenguaje es correlato del ser.

Entendiendo la entidad como sujeto lógico de predicación y en lo que se refiere al ser humano, hay, a su vez, dos posibles miradas:

a) la del físico que podrá incluir en su análisis las partes materiales de la entidad , logrando así una descripción que enumera miembros, tejidos y órganos, considerando sus respectivas naturalezas, de donde la conclusión, para Aristóteles, será indicar un mixtum de cuatro elementos.

b) la mirada del metafísico que en su análisis no incluiría las partes materiales del compuesto sino solamente las partes de la forma específica, es decir, de lo que Aristóteles denomina Eidos.⁵⁸

El término *eidos* debe distinguirse del término *morphé*. Esto porque aunque al español se traducen con la misma palabra, es decir: forma, no son sinónimos. El término *morphé* atiende a la estructura de una entidad y el término *eidos* atiende a las funciones o actividades vitales que tal organismo realiza. Desde esta perspectiva el *eidos* es el conjunto de **funciones** que

57 Es importante tener presentes los cinco distintos modos de entender la sustancia – o entidad- para Aristóteles. Dice Tomás Calvo que el término entidad se inserta en un conjunto de oposiciones que determinan su significado y éstas son las siguientes: 1.- Individuo frente a los géneros-especies. 2.- Predicados esenciales frente a predicados accidentales. 3.- Sustancia frente a accidentes. 4.- Sujeto permanente frente a las sucesivas determinaciones cambiantes. 5.- Sujeto del discurso predicativo frente a los predicados del mismo. Cfr. Aristóteles, *Acerca del Alma*, Introducción. Op. Cit. p 101.

58 Es importante señalar la primacía de la forma en la definición del metafísico, pues esta primacía será la que permita restituir la importancia del cuerpo en la *naturaleza* del compuesto; es decir en aquellas capacidades para las que está hecha una entidad, según su especie. Pues, dice Aristóteles: la definición es la forma específica de cada cosa y su existencia implica que ha de darse necesariamente en tal tipo de materia. *Vid.* *Acerca del Alma*, *op. cit.* pp 135. (BK 403 b 4). Este modo de abordar el compuesto es distinto del de Tomás de Aquino, quien señalará que la definición no puede atender solamente a la forma y en segunda instancia al cuerpo, sino que la definición es la que atiende a la especie en su calidad de compuesto: género próximo que lo da la corporeidad y la diferencia específica que la da la forma; es decir, la racionalidad en el ser humano. Cfr. *El ser y la esencia*, en *Opúsculos y Cuestiones Selectas I*, Madrid: BAC Mayor, 2001. pp 45-46.

corresponden a una entidad natural. Visto así, pareciera que sólo el *eidos* constituye la esencia de una entidad y sin embargo, Aristóteles considera que aquellos elementos que se habían quedado fuera de la definición -desde la mirada del físico que consideraría miembros tejidos y órganos-, son ahora restituidos al considerarse la composición hilemórfica de las entidades: el análisis acerca de la entidad natural lleva a la pregunta ¿por qué *esto* es un hombre? Y dicha pregunta recae en la materia pues equivale a preguntar, según Aristóteles, “¿por qué estos elementos materiales están organizados de tal modo que constituyen un hombre?”

Y la respuesta está en el *eidos*, en la forma específica por la cual tales funciones sirven a tal organismo. Dicho de otro modo: la causa por la cual la materia es algo determinado, es la forma específica, que a su vez es la entidad.

Dice Tomás Calvo:

La teoría aristotélica de la entidad natural queda completada en este último momento del discurso. El *eidos*, el conjunto de funciones que corresponden a una entidad natural, aparece como causa de la entidad natural misma. No se trata, como es obvio, de una causa o agente exterior: la causalidad de la forma específica es inmanente. En tanto que causa inmanente Aristóteles denomina “entidad” (ousía) a la forma específica, recogiendo así una de las significaciones básicas del término (ousía) expuestas en el 1.V de la Metafísica.⁵⁹

La causalidad de la forma específica es inmanente a la entidad y la definición tiene que ser capaz de enunciarla. En la metafísica aristotélica, la “causa de ser” está ordenada a un fin específico. De modo que la definición debe enunciar también la finalidad de la entidad, finalidad que está implicada en la causa inmanente. El *eidos*, por tanto, es también causa final.

Recapitulando: la pregunta ¿porqué esto es un hombre? Se responde, entonces, desde aquello que indica el motivo de la organización de dichos elementos; es decir: desde el punto de vista de la forma-*eidos* específica por la cual se determinan las funciones para la cual están destinados y sirven; de modo que dichas funciones constituyen su razón de ser o finalidad. Esto implica la tesis aristotélica que afirma el status de la forma específica como finalidad inmanente; es decir como acto o actividad que es fin en si misma. Y la forma específica del viviente es el alma, de modo que *el alma es actualización o entelequia*⁶⁰ y es entonces una

59 Tomás Calvo, Introducción, en *Acerca del Alma*, Op. Cit. p 111.

60 **Entelequia** “es el acto en tanto que cumplido, distinto de *energía* por ser la perfección del proceso de

entidad en tanto forma específica de un cuerpo organizado que, en potencia, tiene vida.⁶¹ Si , como se vio más arriba, la definición es el enunciado que expresa la esencia, y la esencia, más que una conclusión, expresa la causa de un modo específico de ser, entonces, ésta es la definición que expresa la esencia del alma.

3.1.2.1.1 Críticas de Aristóteles a las definiciones previas del alma

La definición que a cabo de exponer se obtiene a partir del recuento de las distintas dificultades que Aristóteles encuentra en los trabajos de sus predecesores. En primer lugar, reconoce que todos los que han procurado señalar las características propias – por naturaleza- del alma de todo viviente, han dado principalmente con dos: movimiento y sensación. Dice Aristóteles:

Todos aquellos que se fijaron en el hecho de que el ser animado se mueve supusieron que el alma es el motor por excelencia. Los que se han fijado, sin embargo, en que conoce y percibe los entes, identifican el alma con los principios: si ponen muchos, con todos ellos, y si ponen uno sólo, con éste.

Pero, en opinión de Aristóteles los antiguos se equivocaron cuando al postular el movimiento, y la sensación como propiedades del alma consideraron:

- 1.- que el alma se mueve a sí misma.
- 2.- que el alma es un cuerpo sutilísimo.
- 3.- que el alma y la vida se identifican
- 4.- que el intelecto y el alma se identifican.
- 5.- que atribuyen al mismo principio tanto el conocer como el mover.

Estas afirmaciones las refuta del siguiente modo:

- 1.-Que el alma se mueva a sí misma se responde a partir de la teoría elaborada en la Metafísica

actualización, es el cumplimiento de un proceso cuyo fin se halla en la misma entidad, pero no el simple movimiento *kinesis* , según se desee enfatizar en la actualidad o en la perfección”. Dice J.H. Randall “ Estos tres términos son una de las familias aristotélicas de términos que quieren decir lo mismo en una escla de intensidad creciente. *Ergon*, el término común en griego para “trabajo” es el que Aristóteles usa para lo que llamamos “función” *Energeia* signific literalmente “poner en acto un poder”, o en latín , su “operación”, “Poder” y “su operación” *dunamis* y *energeia*, son para Aristóteles conceptos polares. *Entelequia* es el término usado por Aristóteles para denotar el completo funcionamiento o culminación de una cosa”. *Vid.* Entelequia. En: Diccionario de Filosofía vol. II, José Ferrater Mora. Barcelona: Ariel, 1994.

61 Aristóteles, Acerca del Alma, 412 a 19. Trad. Tomás Calvo, *Op. Cit.*

que reconoce la existencia de entidades capaces de mover sin ser movidas.⁶² 2.-Que el alma sea un cuerpo sutilísimo se refuta por *reductio ad absurdum*: si el alma es cuerpo, habría que reconocer que hay dos cuerpos ocupando el mismo espacio.

3.-Que el alma y la vida se identifican parece estar sugerido al considerar el acto o entelequia siempre y en cada caso como cumplimiento adecuado de la potencia que viene a actualizar. Por tanto el acto o entelequia de un cuerpo que tiene vida sería, precisamente, la vida, pero Aristóteles postula el alma. Y el alma podría reducirse al acto identificándola con la vida o con la potencia identificándola con la capacidad del organismo para vivir. Pero Aristóteles afirma la autonomía de la vida respecto de la materia, y dicha autonomía respecto de la materia es la que justifica la autonomía del alma respecto del cuerpo: el alma no se reduce al conjunto de las funciones vitales sino que aparece como el **agente activo regulador de su coherencia y armonía**.

Mejor sería en realidad, no decir que es el alma quien se complace, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma. Esto no significa, en cualquier caso, que el movimiento se dé en ella, sino que unas veces termina en ella y otras veces se origina en ella: por ejemplo la sensación se origina en los objetos correspondientes mientras que la evocación se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales.⁶³

4.-Que el alma y el intelecto se identifiquen se refuta por la tesis que afirma que el intelecto es en su origen independiente y no está sometido a corrupción, pues es algo más divino e impassible, además de que es separable⁶⁴

5.- Atribuir al mismo principio tanto el mover como el conocer y el sentir, se refuta a partir de postular que no todos los seres dotados de sensibilidad son capaces además de producir movimiento. Esto se explica a partir de la subordinación de las distintas almas de modo que cada clase de alma supone la inferior, pero no al revés:

Esto se hace evidente en el caso de las plantas en las que efectivamente, no se da ninguna otra potencia del alma. El vivir, por tanto, pertenece a los

62 Ver Física VIII 5, 256 a 3 sigs.

63 Aristóteles, Acerca del Alma, *Op. Cit.*, 408 b 14-18.

64 *Ibid*, 429 b24. En este texto no se discute el origen del intelecto. Hasta el momento no he encontrado referencias para identificar si Aristóteles discute este tema. Aristóteles caracteriza el nous como apathes, como impassible o incapaz de padecer. Esto, en opinión de Düring, es una consecuencia de su opinión de que el nous es la fuente de movimiento de la capacidad de pensar. Un primer motor tiene que ser él mismo, inmóvil, es decir, libre de proceso: “El espíritu pensante se relaciona con los objetos del pensamiento como la percepción con los objetos sensibles, pero el nous, opina Aristóteles, no tiene ninguna comunidad fisiológica con el cuerpo, pues en este caso adquiriría propiedades fisiológicas, lo que no es el caso.” Vid Düring, Ingemar, Aristóteles, *Op. cit.* pp 895.

vivientes en virtud de este principio, mientras que el animal lo es primariamente en virtud de la sensación: de ahí que aquellos seres que ni se mueven ni cambian de lugar, pero poseen sensación, los llamemos animales y no simplemente vivientes.⁶⁵

Habiendo cuestionado los errores de sus antecesores, Aristóteles no se pregunta si el alma existe, más bien pregunta por su género: por si es entidad individual o cualidad (accidente), por si es potencia o acto, si existen distintos tipos de alma según la especie o no. En cuanto a si el alma es potencia o acto Aristóteles considera un doble sistema de oposición: 1.- frente al cuerpo y 2.- frente a las funciones vitales. Frente al cuerpo, el alma es acto. Frente a las funciones vitales o vida, el alma es potencia.

3.1.2.1.2 Definición aristotélica del alma

En el primer inciso de este trabajo, el alma quedó señalada en la definición como entidad.⁶⁶ Ahora bien, para poder definir al alma como entidad -como forma, esencia y definición del viviente- se recurre a las doctrinas de la metafísica que atienden al género.⁶⁷ Dice Aristóteles:

[...] uno de los géneros de los entes es la entidad y ésta puede ser entendida en primer lugar como materia, en tanto que, por si, no es algo determinado. En segundo lugar como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como compuesto de una y otra.⁶⁸

La entidad es, pues, materia si se mira como la capacidad de recibir una determinación, luego es estructura cuando ya tiene una determinación que le haya sido dada por una forma. En último punto la entidad se refiere al compuesto que se genera a partir de la unión entre materia y forma. De esta unión resultan cuerpos que tienen vida y se les llama entidad, apelando al tercer sentido del término que da Aristóteles: el del compuesto. Puesto que se trata de un cuerpo, del tipo que tiene vida, el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado que en potencia tiene vida.

65 Aristóteles, Acerca del Alma, 413 a 32 – 413 b 4. *Op. Cit.*

66 *Vid. Supra* p 3

67 Hay que recordar que para Aristóteles, la esencia de las cosas no es una forma separada de la que participan las entidades como pensó Platón, sino una estructura inherente a la entidad que no está condicionada por la permanencia o caducidad de los miembros de cada tipo de cosas o especie, al tiempo que dicha esencia funciona como causa de ser. Ver introducción a Unidad 2, del presente trabajo.

68 Aristóteles, Acerca del Alma, *Op. Cit.*, II, 1, 412 a 6-8.

es imposible que el cuerpo sea el alma:

[...] y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo; [...] es decir la esencia de tal tipo de cuerpo.⁶⁹

Ahora bien, retomando la distinción entre lo animado y lo inanimado, donde el criterio es el vivir, resulta que el vivir hace referencia a múltiples operaciones y cabe el vivir aunque a una entidad sólo le corresponda una de las dichas operaciones. De ahí que Aristóteles considera que las plantas viven ya que poseen en sí mismas la potencia y el principio a partir del cual se alimentan de manera continuada todos los vivientes. El animal es un viviente en virtud no de la capacidad de alimentarse, que en realidad resulta implicada en la capacidad que le distingue que es la sensación, cuya actividad más primitiva es el tacto. La clase de vida que poseen las plantas puede darse sin que se den las operaciones de otros vivientes, mientras que las operaciones de otros vivientes no pueden darse sin la operación de la nutrición, esto en el caso de los vivientes sometidos a corrupción.⁷⁰

En cuanto a la facultad sensible, dice Aristóteles que hay cinco sentidos: vista oído, gusto tacto, y olfato. El gusto es una especie del tacto, pues el gusto permite discernir lo cálido y seco que es la “naturaleza” de el alimento y lo húmedo que es la naturaleza del líquido. Cada sentido tiene su respectivo órgano y la potencia de dicho órgano para percibir. En términos generales, lo que se percibe por un sentido particular es lo que ese sentido está capacitado para percibir y lo que se percibe es la forma o impronta, en tanto signo del objeto, según el sentido. Esta percepción tiene lugar a partir de una alteración en que un agente en potencia de ser percibido, entre en contacto con un sentido en potencia de percibir a partir de un medio que puede ser aire o agua, de modo que al entrar el medio en contacto con el sentido le hace sufrir una alteración que actualiza dos potencias: la potencia de percibir y la potencia de ser percibido. Aristóteles afirma que la potencia del órgano que percibe y el órgano mismo no se

69 *Ibid*, II, 1, 412 a 16- 412 b10.

70 Es importante tener presente la cosmología en la que se enmarca la filosofía aristotélica de modo que sea comprensible la distinción que hace del mundo sublunar o región elemental y la región supra lunar donde las leyes del movimiento, de la generación y de la composición de los cuerpos celestes, tanto desde la perspectiva de la metafísica como desde la perspectiva de la filosofía natural difieren. Vid supra, capítulo uno de la presente unidad.

distinguen realmente , aunque su esencia sea distinta, pues la facultad es potencia y el sentido es proporción idónea. Cuando un sentido recibe una saturación de parte del objeto sensible, el sentido suele quedar incapacitado para percibir, aunque sea de modo temporal, pues se ha alterado la proporción idónea. Dice Aristóteles que no hay otro sentido a parte de estos cinco, pero que existe una sensibilidad común, un sentido común que es capaz de recolectar la información que han recibido los sentidos.⁷¹ De ahí las percepciones son conservadas en la memoria como representaciones. De la repetición de éstas nacen los conceptos universales.⁷²

En cuanto a las demás facultades Aristóteles agrega la facultad de movimiento y la facultad discursiva. Es interesante notar que la relación entre las facultades es muy peculiar. Pues para Aristóteles siempre que haya facultad sensitiva habrá deseo- en tanto apetito-, pues la facultad sensitiva dará lugar a percibir dolor y placer. Y el apetito lo entiende como el deseo por lo placentero.⁷³ Dice Silvia Magnavacca: *El Estagirita, por su parte hablaba de un aspecto vegetativo y otro intelectual- que comprendía la potencia apetitiva y la contemplativa- en toda alma humana.*⁷⁴

71 Para la discusión y el trato medieval sobre el sentido común véase Magnavacca Silvia, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005. pp 630.

72 Ver Düring, Ingemar. Aristóteles, México: UNAM-IIF, 2005. pp 57.

73 La traducción que sigo, anota para el fenómeno general de atracción y repulsión o como lo denomina Aristóteles búsqueda y huida, de los objetos el término orexis traducido como deseo, tó oretikón por facultad desiderativa y sus especies son tres: thymós- traducida como impulso, cuyo adjetivo se traduce como pulsional, epithymia, traducido como apetito y boulesis como voluntad y volición según el texto haga referencia a la facultad o al acto de la misma.

74 Magnavacca, Silvia. *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005. Es durante la Edad Media que uno de los problemas fundamentales de la distinción de facultades en el alma lleva a preguntar por si la distinción es de re. Las facultades también se distinguen entre ellas mismas según las diversas operaciones que cumplen y sus diferentes objetos formales. Aristóteles enumera en *De an.* 413 b 12 , 4 facultades: nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento. La sensitiva se desdobra implicando imaginación y deseo: *pues allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay éstos, hay además y necesariamente apetito. Vid Ibid 413b 24.* De acuerdo con este criterio los primeros autores escolásticos reconocieron cinco clases de facultades. 1. vegetativa 2.- sensitiva 3.- apetitiva 4.- motora 5.- intelectual. Posteriormente se establecieron subdivisiones internas a estas clases.

Gómez Robledo ofrece una descripción muy sencilla, aunque con terminología poco cuidada, para la distinción aristotélica de las operaciones del alma que transcribo esquemáticamente a continuación. Resulta útil como panorámica general.

I-morales (irracionales):

A) principio vegetativo: A 1.-nutrición

A 2.- reproducción

B) Principio sensitivo . B 1 noble o thumós.

B2.- sensual o epithumía.

II.-intelectuales (racionales)

A) Organó del conocimiento puro . aplicado a la contemplación de lo inmutable y necesario

A1.- intelecto agente

A 2.- intelecto paciente

B) Organó del conocimiento práctico dirigido a lo cambiante:

B1 Arte

B2 Prudencia

Dice Aristóteles que el alma es el principio de las facultades nutritiva, sensitiva, discursiva y de movimiento y se define por ellas.⁷⁵ El problema radica en saber si cada una de ellas es un alma distinta o es una parte del alma, y si es una parte del alma, ¿es separable? Y si es separable lo es en la definición o también en la realidad. Para algunas de ellas no es difícil discernirlo: las facultades del alma salvo el intelecto, que parece ser un género distinto de alma, son partes del alma y no se dan separadas. Son distintas respecto de la definición, pues es evidente que la esencia de la facultad de sentir difiere de la facultad de opinar y así en las demás facultades. En cuanto al intelecto y la potencia especulativa no está claro, aunque en opinión de Aristóteles el intelecto puede darse separado como lo eterno de lo corruptible.⁷⁶

3.1.2.1.2.1 Las funciones

En cuanto a la función, el intelecto puede ser principalmente intuitivo (noesis) o discursivo (diánoia) Aristóteles parece referirse los dos aspectos como propios del intelecto, pero la idea que cobró mayor fuerza, al menos entre sus seguidores es que el intelecto es principalmente intuición., pues el intelecto es capaz de comprender los primeros principios de la demostración y los fines últimos de la acción. Estos principios, Dice Gómez Robledo, cualquiera que sea su contenido, son los que hacen posible todo saber en general.; pues debe haber ciertos principios últimos de la demostración científica ya que de otro modo no podría haber demostración alguna y la ciencia misma, carecería de todo fundamento.

Los primeros principios, continúa Gómez Robledo, han de ser de necesidad absoluta. Ahora bien, ni la ciencia ni los otros **hábitos** intelectuales podrían llegar a la aprehensión de estos principios del saber científico.⁷⁷ El intelecto intuitivo entonces, se subraya como capaz de

⁷⁵ *De an.*, 413 b15.

⁷⁶ *Ibidem* 413 b25.

⁷⁷ La definición que da Silvia Magnavacca para el término *habere*, de donde deriva *habitus* aparece con dos significados fundamentales en la terminología escolástica: en primer lugar indica el estar algo o alguien provisto de algo, que en general, resulta del arte o la industria, i. e., estar armado, o vestido. Sería la décima categoría aristotélica en el listado más extenso. (Cat. 7, 1b 25.) El segundo modo de comprender dicho verbo, que también es el más amplio es el que puede corresponder al quinto postpredicamento de los que Aristóteles expone en la misma obra. (15-15b). En este pasaje Aristóteles afirma que el *tener*, se toma en distintos sentidos: como estado o disposición en el sentido de poseer una ciencia o virtud. 2.- Como cantidad en cuanto que se tiene tal o cual magnitud. 3.- como lo que rodea un cuerpo. 4.- como lo que está en una parte del cuerpo, a la manera de un anillo en una mano, por ejemplo. 5.- como una parte misma del cuerpo. 6.- como posesión en sentido lato. Los escolásticos prestaron especial atención a la segunda acepción y estudiaron en el término *habere* bajo la expresión *modus habendi*. Esta expresión alude a la razón determinada por medio de la cual una cosa está o inhiere en otra. Estos modos pueden ser: 1.- inhesión. 2.- Por continencia. 3.- Por posesión. 4.- Por yuxtaposición. 5.- Por relación. El modo de inhesión dio lugar al concepto de *habitus*. Este puede indicar tanto un modo de estar del ente como una cualidad. En su primer sentido remite a la categoría aristotélica del *habere*; es decir, a la condición de poseer algo o estar circundado por algo. En cambio, como cualidad indica el modo en que una característica inhiere en algo o en alguien. En este segundo sentido se origina el *habitus* en

comprender los principios de la demostración y los últimos de la acción. Así nació la concepción del intelecto como un *hábito* -el *habitus principiorum* de Tomás de Aquino y otros escolásticos.- que no procede ni de la ciencia ni del arte, pero sin el cual no habría ni ciencia ni arte. Así el intelecto, como intelecto intuitivo, no es propiamente un saber sino una sabiduría. ¿Cómo explicar esto? Atendiendo a la naturaleza del intelecto.

3.1.2.1.2.2. Del alma y del intelecto

Dice Ferrater Mora que el intelecto es la parte del alma con la cual el alma conoce y piensa:

Aristóteles tiende a concebir la sensación (*aisthesis* en forma más amplia que la usual entre la mayor parte de los pensadores modernos. Hay en la sensación para Aristóteles <algo de conocimiento> -una *notitia*- de modo que puede decirse que la aprehensión sensible tiene algo de <intelectual>. Sin embargo la <noticia> que da la facultad sensible no es todavía conocimiento propiamente dicho. Éste surge únicamente cuando, como sucede en el alma humana, hay no sólo facultad sensible – la cual incluye la sensación propiamente dicha, el deseo y el movimiento local- ni tampoco solamente imaginación y memoria, sino también justamente <intelecto> Siendo el intelecto una facultad del alma humana, no puede identificarse simplemente con el alma humana, como hizo, o Aristóteles supone que hizo Anaxágoras. El alma posee varias facultades y el intelecto es una de ellas. Es la parte del alma con la cual el alma conoce y piensa.⁷⁸

Los problemas principales en torno a la afirmación < el intelecto es la parte del alma que conoce y piensa> son los relativos a la función y a la naturaleza del intelecto.

3.1.2.1.2.3 En torno a la naturaleza del intelecto

Dice Düring que a la cuestión de qué es el *nous*, Aristóteles presenta respuestas contradictorias.

⁷⁹ Ferrater Mora se remonta a Anaxágoras para entender el *nous*- intelecto-, también como orden del cosmos y luego como intuitivo, en la acepción tomista de *habitus principiorum*⁸⁰ Gómez Robledo, recurre por su parte al pensamiento platónico de quien indudablemente

el orden metafísico como determinación intrínseca del ente, como una de las cuatro especies de cualidad, de las que habla Aristóteles, siendo las restantes la facultad – como capacidad natural, i.e, la de ser atleta. , la receptividad- como *passio*- y la forma como configuración externa o figura. La noción de hábito como cualidad fue la más frecuentemente tratada por los pensadores medievales quienes distinguieron entre el hábito y la disposición. La diferencia señalada entre ambos términos radica en que el hábito es una posesión permanente del sujeto; en cambio la disposición tiene un carácter accidental y transitorio. Magnavacca, Silvia. *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.

78 Vid. Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía* Vol II. Barcelona : Ariel, 1994.

79 Vid, Düring, Ingemar, Aristóteles, *Op. Cit.* Pp 57

80 Vid. Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, *Op. cit.* pp 1868.

Aristóteles resulta deudor. Aristóteles, siendo congruente con su sistema, es fiel al postulado del punto “en el que es preciso detenerse”. En el orden gnoseológico se ve conducido a admitir otro hábito intelectual distinto del hábito demostrativo de la ciencia: un hábito gracias al cual podemos aprehender los primeros principios del ser y del conocer. De dichos principios no habrá demostración alguna, pues requeriríamos acudir de nuevo a infinitas instancias demostrativas. Gómez Robledo considera fundamental para la comprensión del término que nos ocupa, el antecedente platónico. Dice Gómez:

“[...] el nous es en Platón, como lo dice él mismo, el ojo del alma (he tes psujés opsis) El ojo espiritual, abierto a las realidades inteligibles, tal como el ojo material lo está para las realidades sensibles. Esta distinción corresponde, como se ve luego, a la otra distinción entre los dos mundos: visible e invisible (horatón, aeidés) o sea, el de las realidades corpóreas y el de las Ideas. Más lo que no se ve luego, pues para eso hay que meterse bien en el espíritu del platonismo, es que aquellas expresiones hay que tomarlas literalmente, o sea que las ideas no se dan para Platón como resultado de una abstracción, sino que directa e inmediatamente son *vistas* por el ojo espiritual.”⁸¹

Siguiendo un pasaje del *Fedro*, Gómez afirma que solo el nous está en relación con el mundo de lo inteligible: la esencia que realmente es, la esencia sin color, sin figura e impalpable es *visible* sólo al espíritu que es el piloto del alma⁸². Dice Gómez: *esta mirada eidética es todo menos que el término homogéneo de un proceso discursivo y muy probablemente se trata de una intuición mística, en el sentido más propio de la expresión.*⁸³ Es cierto que esta intuición supone,

81 Vid, Gómez Robledo, Antonio. Ensayo sobre las virtudes intelectuales, *Op. cit.*, pp 97

82 *Ibidem.* pp 97.

83 La descripción del término mística que hace el *Diccionario de la Lengua Española* es del todo pobre. Silvia Magnavacca ofrece una muy ilustrativa: *Mystica*. “Aunque muchas veces aparece con la grafía *mística*, esta voz conserva, en el periodo patristico y en el medieval, la forma que evoca su origen griego: proviene de *my-* que alude a poner el dedo sobre la boca para cerrarla en señal de silencio, de donde *myein*, que significa cerrar ojos y boca, y de ahí *myein*, iniciar en los misterios, o sea, en algo secreto, cerrado, arcano. De ahí que el término haya pasado a señalar, primero ceremonias y aún doctrinas de carácter religioso y oculto; después una particular experiencia interior de lo divino o de lo Absoluto y la disciplina para llegar a ella. Esta disciplina es, con todo, diversa de la racional e implica a la vez, una cierta fruición o goce en tal experiencia. Así, pues, la *m*. Alude, fundamentalmente a una vía superracional y de percepción interior. Es una modalidad cognoscitiva, pero, a diferencia de la racional, no se lleva a cabo a través de imágenes recibidas del exterior y que después son conceptualizadas., sino por una percepción interior que, en todo caso, redunde en la inteligencia. Por eso el conocimiento místico no implica nuevas ideas diferentes y precisas, sino un nuevo modo, a veces oscuro, de acceder a la realidad suprasensible. Responde ciertamente, al deseo de comunión con Dios, propio de todas las religiones; por esta razón cada una ha elaborado una modalidad de mística que le caracteriza. En el caso del cristianismo, la *m*. Siguió las huellas del Pseudo-Dionisio, justamente en su *Theología Mística*, cuyo esquema se vincula con los escritos neoplatónicos, sobre todo los de Plotino y Proclo, con muchos rastros de creencias orientales. El término que nos ocupa comenzó a ser usado en el sentido de la comunicación directa entre hombre y Dios precisamente por Dioniso Areopagita: Este autor incorpora una nota que se incorporará al concepto que de la *m*. Tuvo la Edad Media: la mencionada comunicación ha de culminar en un retorno del hombre a Dios que le permite unirse a Él en un acto supremo. Tal acto es el éxtasis que Dioniso considera la *deificatio* humana. Este esquema se mantuvo durante la época de la primera escolástica. Más todavía, autores como Bernardo de Clairvaux plantean

cuando se da, un largo proceso de preparación dialéctica, racionativa; pero el final es de un orden completamente distinto: “todo el discurso propiamente dialéctico- dice Festugière,⁸⁴ por donde se sube hasta el arjé es el resorte de la diánoia. Más la aprehensión del arché, del ser, es la obra del nous.” Y esta obra, dice Gómez, es precisamente, la contemplación. Para Gómez, Platón tuvo esa experiencia inefable del contacto inmediato con lo divino, que alimenta el entusiasmo que intentó explicitar, de distintos modos, a lo largo de obras como en el *Banquete*, la Idea de lo Bello, en la *República*, la idea del Bien y en el *Filebo*, lo Uno. Una Idea única e impar, que rebasa toda esencia concreta. Y es fuente del ser y la inteligibilidad:

Si esta Idea no es Dios, por más que Platón no lo diga así, no se ve qué otra cosa puede ser. Esta idea, pues, Platón la ha visto, sentido, palpado, y su refracción en el mundo inteligible ha permeado de este misticismo la visión eidética en general. Y al órgano de captación, de una captación que es tanto intelectual como amorosa, lo ha llamado nous. Pues bien, Aristóteles reserva también el nombre de nous a lo más puro y perfecto de la intelección en general; a lo que es, como nos dice, algo divino o lo que hay en nosotros de más divino. Esta idea estaba bien arraigada en él desde su juventud, y es bien visible en su diálogo Sobre la Oración, del que nos resta apenas el siguiente precioso fragmento: << Dios es espíritu o algo superior al espíritu[...] ⁸⁵

En la filosofía posterior, continua Gómez, y aunque quizás sin el trasfondo místico que tiene en Platón, el término mantiene una semántica rodeada de una sublimada espiritualidad y denota una facultad del todo inmaterial, ya un hábito de la misma condición en contacto inmediato con los inteligibles puros.⁸⁶ A su vez, dice Düring, “el intelecto no es afectado por los objetos del pensamiento. Para las formas, el nous se comporta como una tabla de escribir, pero no es la tabla misma, pues es impasible”.⁸⁷

la mística como una alternativa excluyente de la de la búsqueda racional. [...] Sin embargo, en otros, hay además de la *m*. Un reconocimineto de la validez de la especulación, como se da en los maestros Victorinos. Los mismo ocurre con Buenaventura.[...] Otra vertiente de la mística medieval está dada por la gran corriente especulativa alemana del siglo XIV como Meister Eckhard y Tauler, y del XV como Nicolás de Cusa., quienes retoman la posición polémica respecto del uso de la razón, al menos considerada particularmente desde el aristotelismo escolástico.” Magnavacca, Silvia. *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, *Op. cit.* pp 460.

84 Festugière. <Contemplation et vie contemplative selon Platon>, París, 1936. *Apud*, Gómez Robledo, Antonio.

Ensayo sobre las virtudes..., *Op. cit.* pp 97

85 *Ibid*, pp 98

86 Aristóteles afirma en *De anima*: Así, pues, digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia. *Vid.* Acerca del Alma, *Op. Cit.* pp 232. (BK 429b20) Tomás Calvo señala que este pasaje es uno de los tradicionalmente usados en Occidente por los defensores de la espiritualidad del entendimiento. El argumento lo reconstruye así: el entendimineto capta esencias abstractas, separadas de la materia en que se realizan. Ahora bien, la naturaleza del intelecto ha de ser proporcional a su objeto, luego el entendimiento está separado de la materia. Dice Calvo que aquí pretende concluirse la espiritualidad del intelecto. Pero considera que Aristóteles es más modesto al pensar que o bien el intelecto no es la facultad sensitiva o está funcionando de otra manera.

87 *Vid supra* nota a pie N. 22.

Frente al pensamiento de Platón, que considera la doxa y la episteme como pertenecientes a ámbitos de realidad distintos – el pensamiento se mueve en el reino de lo *noeta*- Aristóteles, si llevara hasta el extremo su postura sensualista, estaría libre de contradicción. Las imágenes de la representación (las phantasías) actualizarían la facultad potencial del intelecto, pero entonces el intelecto sería solo un grado de evolución superior a la facultad sensible de representación (el phantasikón). Consecuentemente existiría solo una diferencia de grado entre saber y opinión. Pero esto no sería un empirismo puro pues el intelecto desempeñaría, a pesar de todo, una función superior, sin diferenciarse en principio de las demás funciones del alma. Mas precisamente esto lo niega Aristóteles, pues Aristóteles concibe al intelecto como algo totalmente para sí.

Recapitulando: el intelecto puede ser el hábito de los principios. Estos principios, en la tradición peripatética se entendieron como principios tanto del ser como del conocer, de lo real y de lo inteligible. Esta especie de hábito es en realidad uno de dos tipos de intelecto. Dice Aristóteles:

Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes- a saber aquello que es en potencia todas las cosas pertenecientes a tal género.- pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas. [...] También en el caso del alma han de darse necesariamente esas diferencias.

Es una distinción intelecto pasivo e intelecto agente que será fuertemente analizado por fray Tomás, como se verá más adelante.

3.1.2.1.2.3.1 El intelecto en el ámbito práctico

En el libro VI, cap II de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles se ocupa del NOUS no en su alta función teórica de hábito gobernador de las ciencias, por la inspección de los primeros principios especulativos, sino en su función práctica. Son a las cualidades de lo que Gómez Robledo denomina *buen consejo*, *comprensión* e *indulgencia*, que Aristóteles añade la *intuición*, pues afirma que las personas dotadas de alguna de estas virtudes poseen por lo común, todas las demás:

“ He aquí, pues, cómo nuestro NOUS, ha descendido de repente de la alta región de lo supremamente inteligible a los más humildes menesteres de la

inteligencia práctica y para que no quede ninguna duda de que tal es en efecto su pensamiento, prosigue Aristóteles diciendo que la intuición tiene que ver con lo último en *ambas* direcciones, y esto por la misma razón que ya antes nos indicó, o sea que tanto de los términos o extremos primeros como de los postreros no hay raciocinio, sino intuición. [...] Así como en cuanto a lo primero la intuición concierne a los términos primeros e incommovibles (*akinetoí*), de la propia suerte, en lo que hace a lo segundo, toca a la intuición también la aprehensión de los hechos últimos y contingentes que constituyen , [...] el silogismo práctico. De estos hechos no puede haber, según reconoce Aristóteles expresamente , sino percepción sensible, pero ésta incluso, añade aquel sin vacilaciones, es ella misma intuición intelectual: *aute* (*aísthesis*) d' *estí nous*. La intuición resulta en suma, ser así Alfa y Omega de todo el proceso cognoscitivo, y en su doble función teórica y práctica o como dice aún Aristóteles , principio y fin, (*arjé kaí télos nous*)”

¿Cuál puede ser el desenlace de todo este terreno que se presta a múltiples interpretaciones en el ejercicio ético del ser humano? La estructura del obrar ético es la siguiente:

La razón intuitiva que nos sirve en la vida práctica, ve que algo aparece como un bien. Luego entra en función el apetito y transforma el juicio: “esto es un bien” en un deseo, y el conocimiento del bien en una tendencia a él como un fin. La razón ordena y cuando se presta atención a esa orden, la voluntad toma la decisión: “establezco esto como mi fin” El próximo paso es atinar los medios para alcanzar el fin. Nuevamente entra en actividad la razón práctica; lo que importa ahora es desplegar un sentimiento de tacto moral. Aunque exista un motivo para obrar, se tiene que asegurar, mediante la ponderación de las circunstancias existentes, que la acción es realizada en el debido tiempo, frente a los hombres y situaciones correctas, por el debido fin y la manera correcta. ⁸⁸

En cuanto al pensamiento divino, hay que anotar, que Aristóteles concebía , con Platón que ninguno de los dioses filosofa o aspira a la sabiduría , pues Dios se identifica con la sabiduría. Así , si la filosofía es, *filía* por la *sofía*, como una inclinación hacia el saber, no hay razón para que el que está identificado con ella deba moverse hacia ella. En este sentido la razón divina no tiene materia ni forma, pues es actualización eterna. La función del *nous*, en esta comprensión, tiene que considerar el objeto del pensamiento para ser explicada. El objeto, entre más alto es mejor, pues es mejor el valor del pensamiento que recae sobre él. Cuando el saber mismo es objeto del pensamiento , el pensamiento y lo pensado son idénticos . Cuando el objeto del pensamiento es algo inmaterial el pensamiento y lo pensado son idénticos. Para la divinidad el conocerse y reflexionar sobre sí misma es tal tanto objeto único.

88 Düring, pp 717.

Para el ser humano el pensamiento filosófico es la más alta actividad humana y el valor supremo, pues no busca sólo explicaciones sino la noesis, el pensamiento puro. Dios, entonces debe estar lógicamente más alto que el ser humano, al ser su pensamiento noesis pura. Para concluir dice Düring que Aristóteles tiene dos vías para llegar a la meta: la primera es mostrar lógicamente que el *prōton kinou* es el número uno en la serie, y con eso es primario en sentido absoluto. Axiológicamente y como meta de toda tendencia del universo es el Bien supremo, en cuanto a que todo tiende a la realización de una meta. De modo que el Bien existe por sí y como orden, pero no es que Dios exista así. El Bien y la regularidad del mundo se manifiestan en la realización de la meta. Hay una absoluta prioridad del Bien en el sentido mencionado. Y al respecto dice Aristóteles: *lo eternamente bello, lo verdadero y primariamente bueno, que no es bueno a veces y a veces no, que es más divino y venerable de lo que pudiera ser algo antes en relación con él*⁸⁹ y Düring afirma que de haber sido leído este pasaje, habitualmente fuera del círculo de los escritos sobre metafísica, se habría mirado la perspectiva compartida con Platón sobre el Bien, como una idea platónica, que en esa creencia casi religiosa sobre el Bien sigue siendo platónico, a pesar de la refutación de las Ideas de Platón como doctrina filosófica. Ahora bien, prescindiendo del *nous* todas las actividades del alma son funciones psico-físicas. El alma como entelequia primera es el supuesto indispensable para la vida, pero el *nous* es algo existente por sí, y no tiene comunicación fisiológica con el cuerpo, el *nous*, como dice la conocida expresión de Aristóteles es *lo divino en nosotros*. Se comprende que las respuestas de Aristóteles en el esfuerzo de explicar este término sean no solo poco concluyentes sino, incluso, contradictorias.

3.2 Conclusiones: el ser humano en el pensamiento de Aristóteles frente al ser humano en el pensamiento hebreo.

[...]*Y a pesar de tan alta hechicería
no aprendió a hablar el aprendiz de hombre.[..]*
El Gólem. Borges

Dice el Génesis en el relato Yahvista que YHVH insufló el aliento de vida al ser humano. Si se recupera la propuesta aristotélica sobre la configuración metafísica del ser humano, tendría que reconocerse que hubo un cuerpo informado que fue receptor del aliento de vida. Este será un problema que fray Tomás debe solucionar: ¿cómo se añade el alma a un cuerpo- que en tanto tal

89 Ibid. Pp353. Apud, Aristóteles, *De Motu*.

tendría estrictamente que estar vivo, como materia? ¿es el alma un agregado a un ente subsistente que ahora funciona nuevamente como sujeto para recibir el [*aliento de vida - Ruah memalelah*, espíritu parlante]?

Fray Tomás responderá diciendo que es una materia puesta por la semilla del varón, recibida para su gestación por la mujer en la que Dios hace entrar el alma que dará la forma humana. Hay que decir que la noción *pneuma* como espíritu, venía con un alarga tradición y fue objeto de análisis para muchos pensadores de la antigüedad. Bajo influencia estoica se postulaba una antropología tripartita donde el ser humano, además del alma y del cuerpo contaba con un constitutivo más: el espíritu. Así el alma daba vida al cuerpo y el espíritu al alma. Fray Tomás, de linaje aristotélico considera la composición del alma respecto del cuerpo como forma y en dicha propuesta el espíritu queda subsumido al alma. Dice Magnavacca:

Tomás de Aquino distingue dos usos fundamentales para este vocablo: dice que, en sentido estrictamente teológico, se denomina “*spiritus*” a la Tercera Persona de la Trinidad, porque el vocablo significa originalmente “impulso” o “moción” y lo propio del amor es mover la voluntad del amante hacia lo amado, en lo que consiste precisamente la relación recíproca – e hipostasiada- entre el Padre y el Hijo (*S.Th* Ia, q 36 a1 c) En cambio en sentido general, el s. creado no constituye, para el aquinatense, un aspecto del hombre, sino que atribuye a esta noción cuatro significados históricamente empleados: aire, aliento humano, alma y en general toda sustancia invisible (*ibid.* Ia, q. 41, a 3 ad 4.) De esta última acepción deriva el sentido escolástico del adjetivo *spiritualle*.⁹⁰

Por otra parte, en el pensamiento hebreo el cuerpo humano recibe el soplo de vida, el espíritu *Nephesh*. Y es como se verá mas adelante el espacio para al vinculación con lo sagrado, pero no es un modo añadido como ajeno al ser del hombre. Es una acción divina que le capacita para *hablar: Ruah memalelah*, espíritu parlante. Y hablar no es razonar. Hablar es la capacidad humana para ser co-creador en el proyecto de YHVH. Hablar es lo que le permite y da lugar a la vinculación intra humana. Pero es un hablar que debe ser comprendido a la luz de lo expuesto en la unidad primera de este trabajo, pues el hablar lleva consigo la responsabilidad de la memoria como patrimonio identitario, pero también la Ley como cohesionador social, religioso, político, y también como referente de lo sagrado. Es la posibilidad de dar lugar a nuevos firmamentos y está fuertemente implicada en la ruta de **Pesaj** hacia la libertad humana. Y tanto, que hay reglas específicas que señalan las prohibiciones relacionadas con el hablar. Esto, como se verá en la unidad de las conclusiones, es una dinámica que tiene como fuente

90 Vid. **Spiritus**. En *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Silvia Magnavacca. Op. Cit.

documental al Pentateuco.

La *razón*, esa capacidad que Aristóteles quiso explicar con tanta dedicación y que consideró como el aspecto esencialmente distintivo del ser humano frente a otros seres sublunares, es un escalón debajo de esta capacidad de habla, en pensamiento mosaico. Capacidad que antropológicamente define al ser humano en pensamiento mosaico. El ser humano en el pensamiento de Aristóteles es un ser que tiene como finalidad última la eudaimonía, el buen daimon, la felicidad.⁹¹ Esta felicidad es principalmente una tal que se obtiene a partir de la regulación de la conducta con miras a la mejor capacidad humana de habilitación, que resulta al final en el fruto de la experiencia y la sabiduría. Esto con el fin de establecer lazos sociales: hay un bien común en juego y el ser humano debe asumirlo en el ejercicio de sus capacidades. Es el *orthos logos*, como piedra angular de la ética; es un razonamiento que permite reconocer un argumento como el mejor para un contexto dado. Este es un tema discutido por Düring pues la tradición interpretativa sobre el trabajo aristotélico señalaba una regla o proporción para la comprensión de la “recta razón”. Frente a Ross, Burnet, Joachim y Gauthier, Düring afirma que esta recta razón, *orthos logos*, no es tal regla, sino una actividad de la razón que la lleva a presencia y perfección en todos los estados de la vida.

En el diálogo *Protréptico* la eudaimonía se trasluce como en una jerarquía de formas. La vida filosófica es la más elevada y encierra en sí todas las virtudes éticas. Luego de la *theoría*, que es una *dynamis*, viene la vida virtuosa. Aristóteles presenta un esquema de tres formas de vida que tenían como objetivo el placer, la virtud cívica o la comprensión filosófica. Separó la virtud ética de la sabiduría filosófica e hizo de ella el objeto de una forma de vida, pues la teoría es una forma excepcional para pocos elegidos. Así, la felicidad de la vida se lleva a cabo mediante una interacción de la perfección intelectual y de la virtud ética: la una no es pensable sin la otra.

Hay una diferencia fundamental con el pensamiento mosaico pues Aristóteles considera la felicidad como el fin último del ser humano. Esto, a partir de la búsqueda del máximo Bien en la comprensión filosófica, en la virtud ética o en el placer, se lleva a cabo de mejor modo a nivel de grupo: es una teoría de las relaciones humanas, en la dimensión social y sus ingredientes. Es notorio el papel que desempeña el ser humano en relación con el *nous* dentro del legado aristotélico, incluso como estrella polar o referente que dirige la vida virtuosa: fomentando la vida contemplativa del *nous*, del dios en nosotros. Pues así como el dios del cosmos mueve al universo- causa final que atrae-, así, en cierta manera, lo divino en nosotros

91 Este tema cuenta con los abordajes que Aristóteles realiza desde distintos textos: las éticas y el *Protréptico*. Aquí solo recuperaré dos notas con el fin de señalar un punto de vinculación entre el ser humano y su razón de ser dentro de la cosmografía ya expuesta.

pone en movimiento a todo en nosotros; es decir: mediante la actividad correcta y prudente de la razón el ser humano se ve impulsado a elegir lo Bueno.

La finalidad de la vida humana para el pensamiento mosaico está determinada por la relación con YHVH a partir de la vinculación con quienes se atienen a su marca.

Y es esa finalidad la que determina el modo de obtención: si se busca la verdad o la relación o la felicidad, habrá pues caminos o modos de acción con sus respectivas escalas de valoración.

El ser humano para Aristóteles se entiende en un espacio cerrado, finito y esférico. Este espacio no cambia esencialmente con el transcurso del tiempo, es un mundo de cosas por conocer a partir de la razón; y de conductas humanas por regular, para tener acceso a ese estado de felicidad y goce de la vida.

El ser humano en pensamiento mosaico es un ser co-creador. Es un ser que a partir de su capacidad *de palabra* puede generar firmamentos o realidades: ser cuidador del mundo creado identificando las acciones a evitar para no dañar ni disminuir la creación. El ser humano está, de origen, inserto en un relación ética, su libertad es una por conquistar aunque de antemano esté condenado siempre a elegir. Puede elegir mal y sin saberlo. *Puede elegir mal a pesar de las correctas reflexiones de su razón.* Dicho de otro modo: un punto central de divergencia entre las dos cosmologías es que para el pensamiento aristotélico la razón tiene la última, diáfana y respetable palabra. Para el pensamiento mosaico es posible que, creyendo elegir por las correctas reflexiones de la razón, el ser humano elija justo lo que YHVH, Di-s pide que no se elija: el mal y la muerte.

Di-s, YHVH es uno personal: se comunica, interviene en la historia humana, se enoja, entabla guerras, se regocija y *ama*. Ese amor contiene los elementos que permiten el florecimiento de la vida: el límite, la distancia, la disciplina; el orden. La ausencia.

Por su parte fray Tomás encuentra en el pensamiento del estagirita elementos para dar integralidad a la perspectiva que quiere sostener. No es de extrañar que el pensamiento aristotélico resulte significativamente útil, pues los textos que proponían a Jesús como Verbo Encarnado y los esfuerzos de los Padres griegos por dar explicación a este suceso, encontraron naturales herederos en el planteamiento aristotélico: hay elementos significativamente útiles en el pensamiento de Aristóteles para dar razón de problemas que, en tanto neoplatónicos, los Padres griegos no ultimaron. Al respecto dice Bodéüs:

Dans l'une de ces conférences, le Père N.A. Luyten rappelait quels obstacles avait du surmonter S.Thomas pour résoudre, dans le sens aristotélicien, le conflit qui opposait les doctrines psychologiques du Stagirite et celles de Platon au regard des théologiens, à l'aube du XIII^e siècle. ' la conception platonicienne n'était-elle pas, dit'il, le meilleur allié du message chrétien qui met l'accent sur l'élément spirituel de l'homme et lui garantit une destinée au-delà de sa vie terrestre? [...] L'attachement de l'Aquinat aux doctrines du Stagirite semble donc tenir d'abord et fondamentalement au fait que celles-ci lui paraissaient, mieux que d'autres, satisfaire aux exigences de la philosophie dans les limites de la simple raison et de l'expérience indépendantes de la foi. Il importe de se demander pour quoi. Sans doute, la perspective du Stagirite avait un avantage précieux: elle permettait de surmonter les difficultés inhérentes au dualisme des Platoniciens. L'union des substances spirituelle et matérielle, envisagée par eux comme la conjonction de deux êtres distincts et sans commune mesure, posait en effet, un problème insoluble.⁹²

Pero este debate es ya de carácter metafísico. Hemos transitado de una dimensión cosmológica-teológica a una cosmológica- metafísica. Así, pues, el debate aristotélico que proponía entender la esencia como algo que se realiza en el ente, permite remontar las dificultades que Platón mismo hubo de encarar para dar cuenta de la participación del ente en la esencia trascendente. La filosofía aristotélica presenta, en este sentido, ventajas frente a la platónica, que fue la base filosófica de los así llamados "Padres apologistas". Sus dificultades, al menos la que tienen relación con el modo de ser de la esencia en el ente, suponían las que sus sucesores tuvieron que afrontar, pero que habían sido abordadas por Aristóteles. La formación aristotélica del fraile - vale decir, en medio de la excomunión que sufrió Federico II por permitir la enseñanza de pensamiento del Estagirita-, le dotó de recursos para dar cuenta de la unión hipostásica del Verbo con la persona humana que fue Jesús, teniendo esto como premisa la explicación aristotélica sobre el alma como entelequia primera y su unión con el cuerpo como forma. La objeción aristotélica contra Platón estaba en el modo de unión del alma con el cuerpo, pues postular la necesidad de distintos motores para hacer operar cada función del cuerpo no era suficiente bajo la luz de la necesidad de **un** principio que funcionara como articulador de tales operaciones a nivel de organismo, para dar tal calidad de organismo viviente. Este problema se atiende comprendiendo al alma como entelequia primera, siendo ésta la propuesta de Aristóteles, según he expuesto en esta unidad.

Pero esta propuesta fue refinada exquisitamente por sus comentaristas, llegando hasta las manos

92 Bodéüs, Richard. *L' influence de L'histoire des doctrines grecques sur l'anthropologie thomiste*. En *L'homme et son univers au moyen age I*. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale. Christian Wenin, ed. Institut supérieur de philosophie: Lovaina: 1986. pp 252-254

del de Aquino un patrimonio científico pertinente para dar cuenta del funcionamiento, a nivel metafísico del ser humano, dentro del cosmos propuesto . Es en esa metafísica donde cabe una lectura como la de Reyes Linares, que permite comprender al ser humano como *actus essendi*, según la realización de sus operaciones propias. Quizás las lecturas que ponen atención a la reglamentación ética que propone el fraile y que es primordialmente normativa, presuponiendo a-contextualidad del sujeto que ejerce dicha ética, puedan nutrirse de las lecturas que atienden al contexto del sujeto, por el contexto que exige su *actus essendi*.

Ahora bien. Hay que considerar que hay una distancia entre las lecturas que en el siglo XX se hicieron sobre el pensamiento aristotélico y las lecturas que tuvieron lugar en el siglo XIII. Las primeras han sido expuestas en este apartado. Las segundas serán revisadas en la siguiente unidad, dedicada a fray Tomás.

Unidad III

La mirada de Fray Tomás.

Una experiencia medieval del siglo XIII

1. Introducción

La primer unidad de este trabajo ha permitido un breve esbozo sobre la historia de la formación de la *Biblia* cristiana. Pues, mientras en la cristiandad romana medieval este documento se recibía como un *Datum* y sus claves hermenéuticas habían sido - o al menos eso se pretendía-, determinadas con claridad meridiana en esfuerzos conciliares, esta primer unidad permitió mostrar que hubo un proceso de formación de la colección y que hubo también distintas propuestas hermenéuticas. Que las claves hermenéuticas mismas han tenido también procesos de formación. La revisión de dichos procesos ha permitido verificar que la *Biblia* cristiana es en realidad una colección de textos con dificultades de interpretación y coherencia interna, pues atiende a distintos proyectos civilizatorios partiendo de antropologías y teologías particulares, articuladas en esfuerzos de unificación redaccional, según tradiciones. Este texto es pues, hoy día, una colección de documentos que entraña importantes problemas de hermenéutica.

En dicho contexto, los esfuerzos de lectura no judíos han requerido entonces, claves hermenéuticas que permitan *fabricar* una coherencia interna resultando en propuestas de resignificación, que no han estado exentas de distintos grados de violencia contra el texto. Así el trabajo de esta unidad ha permitido ir señalando los obstáculos, los procesos, las disidencias al interior de la formación de un Canon que aunque quisiera pasar como un texto homogéneo y sistemático, presenta en realidad, serias contradicciones que han desembocado, incluso actualmente, en antropologías y teologías distintas.¹

Ahora bien, la segunda unidad también permitió dos espacios de reflexión sobre uno de los insumos que alimentan el pensamiento metafísico de fray Tomás. Permitted entonces:

a) analizar la supuesta autoridad y legitimidad del libro *Lambda* de *Metafísica* que en realidad son los utilizados por fray Tomás para postular el tema del motor inmóvil como Dios.

1 Tal es el caso de la propuestas hermenéuticas de grupos cristianos no romanos.

b)exponer una cosmo-grafía o Imago Mundi desde el pensamiento de Aristóteles. Así, exponer - a partir de la definición de alma que ofrece el Estagirita- el lugar del ser humano en dicha imagen del mundo, con un objetivo de existencia: la eudaimonía en sus tres modalidades; a saber, la theoría, la virtud y el placer. El estudio aristotélico sobre el alma será *clef de voûte* para comprender el pensamiento antropológico de Fray Tomás, pues le recupera para definir metafísicamente al ser humano como un *compositum* cuya alma se une al cuerpo como forma. (*S. Th. Ia. q.76, a1.*). Esta definición, según los trabajos interpretativos de Düring para la obra aristotélica ya revisados, considera la estructura teleológica del cosmos y la ordenación de todo ente a una jerarquía sustancial. Así explica también fray Tomás el lugar del ser humano en la **Creación**. Por tanto, la comprensión metafísica del compuesto funciona como punto de partida para desarrollar una antropología legítimamente interpretable en el pensamiento del aquinatense, a partir del así llamado *Tratado del Hombre* en la *Suma de Teología Ia*. Esta es, metodológicamente hablando, la justificación que permite abordar el artículo primero de la cuestión 76 como punto de acceso a la antropología del Aquinatense, que por supuesto no se agota ni se reduce a dicho artículo.

La tercer unidad de este trabajo permitirá entonces no sólo exponer monográficamente las propuestas del fraile de Aquino, sino que será posible recolectar los insumos generados en las primeras dos unidades analizando los elementos que convergen desde estas dos vertientes en el pensamiento antropológico del fraile. (Con esto, repito, no pretendo restar importancia a los trabajos de los padres neoplatónicos que inciden en los insumos que recibe fray Tomás, sino que por cuestiones de control metodológico y contraste han quedado fuera del análisis.) Así se evaluará la capacidad de la antropología que propone Tomás de Aquino para unificar las antropologías aristotélica y judía ya revisadas en este trabajo. Pero también permitiría observar si en la propuesta del fraile, el ser humano es capaz de hacer frente a momentos de profunda crisis humana. Un ejemplo de esto es la reestructuración del cosmos tal y como sucedió con el giro copernicano. Habría que revisar, entonces, si la propuesta antropológica del fraile resiste operar sin el postulado del Motor Inmóvil. Si la respuesta es negativa, entonces debemos mirar cuáles son los aportes, en términos de reflexión filosófica, que pueden sostenerse para seguir validando la antropología tomista como legítima para el siglo XXI. De este modo será posible evaluar si, más bien el pensamiento del de Aquino es otro naufragio - al lado del pensamiento aristotélico- con los embates que le presenta la historia de la filosofía desde los dos frentes: la teología natural y la teología fundada en la Revelación con las herramientas provenientes de disciplinas como la crítica de texto, la literaria y la exégesis. Naufragio

consistente en la pérdida de vigencia de los fundamentos del sistema -cosmología y metafísica del Motor Inmóvil- que se traducen en la pérdida de sentido del sistema mismo, teniendo como consecuencia el no poder ya contribuir a la reflexión como pensamiento vivo y sirviendo quizás como fragmentado proveedor **medieval** de insumos. En este caso, este trabajo daría la razón a quienes sostienen que el pensamiento medieval no tienen nada por aportar científicamente hablando, al siglo XXI.

Pero, en caso de que la antropología pudiese prescindir del postulado del Motor inmóvil como fundamento cosmológico con su respectiva jerarquía de esferas celestes, entonces será posible abrir rutas de investigación para identificar posibles lecturas, que ofrezcan insumos para el ser humano del siglo XXI. Se podría evaluar si la propuesta tomista permite afrontar crisis humanas como las que ocurren en las fracturas que tienen lugar al encarar las duras exigencias que imprime a la existencia humana una relación con una Ausencia Radical, con un Radicalmente Otro. Pues tal es la propuesta del pensamiento hebreo, según hemos visto, expresada en los documentos veterotestamentarios que fray Tomás reclama como patrimonio propio. En ella se solicita una postura distinta a la propuesta del fraile, pues parte de otros supuestos, procede con otras dinámicas y posee finalidades distintas, como ya se ha visto. Habrá entonces nuevas rutas de reflexión para la antropología filosófica analizando la configuración antropológica que propone el fraile frente al patrimonio mosaico, con lecturas que aborden la investigación desde las coordenadas del pensamiento mosaico mismo, que son las que hospedan cultural y simbólicamente a Jesús de Nazareth. Sin embargo aunque pudiese haber manera de prescindir del postulado del Motor Inmóvil, sería una lectura ajena al sistema tomista. Y esa no es la intención de esta investigación.

Habrá pues una tercer opción, que será primeramente un esfuerzo de lectura. Esfuerzo consistente en aproximarnos al entorno cultural que hospeda al pensamiento del aquinatense para comprender las preguntas y problemas que tuvieron inquieta el alma del fraile. Así, al entender que las problemáticas que él quizo encarar no están ultimadas, podremos entablar un diálogo con él a partir de sus trabajos, discutir sus respuestas y mirar nuestras opciones de lectura e interpretación antropológica sobre problemas que atañen tanto al ser humano occidental del siglo XIII como al del siglo XXI, a pesar de la diferencia en paradigmas astronómicos. Esta es, pues, mi ruta.

Habrá, entonces, que revisar con cuidado analítico el pensamiento del fraile, para considerar las problemáticas que enfrent  y así valorar su aportes con ojos frescos. Esta unidad, al igual que las dos precedentes, ha requerido un diseño específico de tipología. Es necesario reconocer que las dimensiones de las obras escritas del de Aquino son capaces de atemorizar al más audaz y por mucho a una estudiante atea de filosofía. La Cuestión 76, como se ha indicado, ha servido como ángulo de acceso, desde una perspectiva metafísica. Eso ha permitido abrir la exposición monográfica hacia el tema del alma y hacia la cosmología. He diseñado la tipología considerando estos dos temas, al igual que en las unidades precedentes. Por la naturaleza del documento (es decir, que pretende sistematicidad y tiene como autor a UNA persona ubicada cronológica y culturalmente) ha sido posible rastrear los componentes a lo largo de cuestiones específicas de la *Suma de Teología*. He hecho trampa, pues no la he leído toda. Sin embargo el mismo diseño tipológico me ha indicado , en el andar, las cuestiones de la *Suma de Teología* y los *Opúsculos* que han debido ser revisados reduciendo metodológicamente las Propiedades de análisis, para proceder intensivamente. Así, en esta unidad ha sido posible la investigación sincrónica intensiva pues me he ocupado solamente de un Artículo (el primero de la Cuestión 76 de la *Suma de Teología*, según he venido señalando.) En este artículo he analizado las Propiedades de los elementos del compuesto humano : alma y cuerpo. Este análisis me ha llevado directamente al tema de la cosmología, pues el cuerpo , habiendo sido informado por el alma, es un Minor Mundus, o mundo en pequeño, análogo al cosmos. Dicha analogía permite comprender la integralidad de una visión de mundo pues, aunque tiene como eje estructurante elementos de la metafísica aristotélica, rebasa ese eje para completarse como una visión integral de mundo pero en clave cristiana. Así, este análisis permite una visión de la Edad Media, a través de los ojos del de Aquino, en el contexto cultural de la *Societas Christi*. Este contexto cultural permitirá reconocer que, como afirma Dawson:

La Iglesia medieval no era un grupo de individuos unidos por opiniones religiosas comunes, como una secta moderna, sino un verdadero reino con su propia constitución y sus propias leyes, el cual abarcaba un sector muy extenso de la vida humana y así, de hecho, garantizaba un estatuto ciudadano más amplio que el que podría otorgar el primitivo y fragmentario Estado Feudal.²

Es importante señalar que los trabajos de Dawson pertenecen a mediados del siglo XX y con todo, aunque los historiadores de hoy cuestionan esta idea del feudalismo como modalidad económica característica y totalizante de la Edad Media, la cita permite atisbar las

2 Dawson, Christopher. *Historia de la Cultura Cristiana*. México: F.C.E, 2005, pp 192.

pretensiones culturales de la Iglesia cristiana medieval, que tenía interés en sumar feligreses a una sociedad de alcances internacionales: la *Societas Christi*. En este sentido, los trabajos de Dawson son invaluable para la presente tesis, pero habrá que justificar científicamente su uso. En esta unidad se revisarán entonces los accesos historiográficos a la Edad media, con el fin de justificar una lectura en términos culturales del panorama histórico del siglo XIII. El eje de trabajo para integrar esta visión será el análisis antropológico y cultural del término "medieval"³

Cabe aclarar que para el tema del alma ha sido realmente útil el trabajo de García Jaramillo⁴ quien propone una lectura analítica en las fuentes que utiliza fray Tomás. Así se comprende que si bien la definición de Aristóteles sobre el alma como entelequia primera, es apenas el punto de inicio. Los aportes que ofrecen los comentaristas árabes – Avicena, Averroes, Algazel- son invaluable y el pensamiento del fraile que nos ocupa no se entendería sin ellos. El tema del alma fue profundamente discutido desde Aristóteles hasta el siglo XIII y se obtuvieron conclusiones muy detalladas y refinadas de su funcionamiento, naturaleza y modos de operación. Para este tema también me ha sido de gran utilidad el estudio de tesis presentado por Pedro Reyes SJ.⁵ El autor procura una lectura de la estructura metafísica del ser humano como *actus essendi* que funciona desde la unidad del compuesto, comprendiendo la facultad cogitativa como una

3 Dawson ha realizado una propuesta sobre el término "cultura" que ha operado en sus trabajos como categoría de análisis. Aquí me apego al uso metodológico que propone el autor y que consiste en lo siguiente, según lo expone Heberto Verduzco, introductor de la compilación que tengo a mano de las obras de Dawson: *Dawson no parte de un concepto filosófico o apriorístico de cultura, sino que elabora un modelo conceptual de cultura a partir de la observación y el análisis que hace de la vida social y de los procesos socioculturales que se propone estudiar. Para nuestro autor, la cultura es la forma – o estilo de la vida social way of life de una comunidad humana que se adapta a un medio ambiente particular; resulta del trabajo de sucesivas generaciones y se transmite de edad en edad e implica también cierto grado de especialización y canalización de las energías humano-sociales conforme a pautas comúnmente establecidas y aceptadas.* Hay cuatro elementos señalados como interrelacionados que configuran la realidad cultural: genético-humano; geográfico (medio ambiente). Económico (adaptación activa a ambiente para sobrevivir) y el psicológico racional. La cultura es, pues, *una comunidad espiritual que sustenta su unidad y singularidad en un sistema de valores ético-religiosos asimilado por la vía de la tradición, el cual norma la conducta individual y colectiva del grupo a través de las edades. En su vertiente espiritual la cultura es como la forma interna de un grupo humano. En su vertiente externa, como objeto observable, la cultura consiste en una especie de patrimonio social común. [...] este patrimonio se va formando, desde tiempo inmemorial, por la experiencia social e histórica de cada pueblo y se transmite por tradición a las nuevas generaciones, y así constituye un factor central de unidad, cohesión, identidad y continuidad social.* Vid. Dawson, Christopher. *Historia de la Cultura Cristiana*. México: F.C.E, 1997. pp 14-16. (Quiero señalar que existe otra edición de este texto, bajo el mismo título, también a cargo del Fondo de Cultura económica. Sin embargo la compilación de la edición de 1997 y la de 2006 es distinta. Cuento con las dos versiones e indicaré en el aparato crítico la edición que esté manejando.) Se entiende que esta definición de cultura resulte obsoleta para las mentalidades postmodernas que han considerado la dimensión religiosa como una que no puede ser científicamente abordable. Afortunadamente los trabajos especializados de hoy sobre mitologías y religiones han demostrado la posibilidad científica de tales estudios y quizás los trabajos de Dawson puedan ser reconocidos de nuevo como herramienta para las ciencias en el siglo XXI.

4 García Jaramillo, Miguel. *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. EUNSA:Pamplona 1997

5 Vid. Reyes Linares, Pedro, SJ. *Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino: replantear la metafísica desde la historia*. Tesis para optar por el grado de Licenciado en Filosofía y Ciencias sociales. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Tlaquepaque, Jalisco, 2003. Agradezco al autor las facilidades otorgadas para la consulta del material inédito.

articulación que habilita la unidad operativa de dicho compuesto. Sin duda, al proponer una interpretación hermenéuticamente legítima que señala las aportaciones de la facultad cogitativa, cabe reconsiderar la opción de mirar al ser humano, en la propuesta del de Aquino, como un ente dinámico que ejercita constantemente la operación técnicamente denominada *propia*: el conocer. Así esta operación no queda reducida al ejercicio de las facultades especulativas aplicadas a la teología y a la filosofía como disciplinas superiores, sino también al hecho mismo del vivir humano como una actualización de la capacidad de conocer. He revisado esta propuesta de lectura con atención, cuidando los textos de fray Tomás -principalmente en la *Suma de Teología*-. Cabe aclarar que Reyes presenta algunas deficiencias en el aparato crítico de su exposición y sin embargo, a pesar de dichas dificultades, he encontrado legítima, actualizada y novedosa la interpretación que propone sobre la antropología del de Aquino.⁶

El tema de la cosmología ha sido tanto más complejo pues no he localizado trabajos sobre la astronomía del Aquinatense propiamente hablando, realizados por especialistas en las obras del fraile.⁷ Sin duda será de gran provecho un estudio sobre la astronomía del Aquinatense que considere el comentario a la *Física* y al *De Caelo* aristotélicos y permita reconocer sus aportes a la astronomía y cosmología de la época. Para este tema cuento con el *Tratado de la Sphaera* de Johannes de Sacrobosco, que tenía gran circulación y aceptación en el siglo XIII. La traducción que poseo de este documento es una suerte de compendio que aglutina la astronomía de Ptolomeo hasta el siglo XVI.

Sobre este tema y, a pesar de mi querer, quedo en deuda con esta investigación y con mis lectores, ofreciendo un espacio nuevo de investigación que permita a los especialistas examinar con rigor y profundidad la propuesta del fraile frente a la astronomía medieval. Esto permitiría saber si es un continuador de la visión vigente al siglo XIII o si hay novedades en

6 En esta sección me limito a recuperar la lectura sobre la antropología que realiza Reyes, pues en el marco de su investigación esta lectura es un insumo que permite preparar una propuesta para replantear la metafísica desde la historia. La discusión pertinente y necesaria sobre la incommensurabilidad que exigiría la diferencia de paradigmas astronómicos (edad media- siglo XXI) es ajena a mi investigación y es una dificultad que Reyes deberá atender, pues la propuesta antropológica del de Aquino presupone una sistematicidad en la que el Motor Inmóvil juega un papel metafísicamente fundamental, que sin embargo no tiene vigencia astronómica al siglo XXI. En caso de no conseguir atender esta dificultad, el trabajo de Reyes podría ser un ejemplo del uso fragmentado de recursos extraídos de propuestas medievales quizás destinadas al olvido fuera del dominio y rango del pensamiento cristiano. En caso afirmativo sería entonces ejemplo del diálogo sostenible con los medievales a pesar de la incommensurabilidad de paradigmas astronómicos y cosmológicos. Este ejercicio lleva a la reflexión y al replanteamiento de los ejes estructurantes de lo que podamos entender como realidad, generando entonces nuevos espacios de investigación y discusión filosófica, en diálogo con la historia. Esto se verá con algún detalle más adelante.

7 El tomo VII de *Philosophes Médiévaux*, Institut Supérieur de philosophie: Lovaina, 1963, está dedicado a *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*. Sin embargo no he conseguido localizar el texto en las bibliotecas a mi alcance. Queda hecha, entonces, sólo la referencia bibliográfica.

su pensamiento.

Los elementos de esta tipología han permitido generar una visión de las preguntas de fray Tomás en un contexto medieval. Sin embargo este calificativo – **medieval**- es uno tal que parece no generar incertidumbres, angustias ni compromisos de ninguna clase, pues engaña con una fingida transparencia al lector habituado a encontrarse con él. Por esto quiero empezar aquí mismo este análisis. Así será más sencillo hacer visibles ciertos prejuicios que operan desde la modalidad moderna de hacer ciencia. Y es que una lectura de "lo medieval" desde las postmodernidades del siglo XXI parecen caracterizarle -de manera negativamente prejuiciosa- como una edad retrógrada, estancada en ideas infantiles sobre el cosmos, que exige la presencia de un elemento que dicha postmodernidad ha dejado legítima y orgullosamente de lado, cual cacharro descompuesto: Dios. En general, las lecturas que operan sobre prejuicios como éstos, suelen considerar indigno del ser humano de ciencia, ocuparse de este tema pues, suena más bien a un asunto de neurosis y por tanto atendible en un diván más que en un trabajo serio y adulto de investigación científica. Así, una lectura postmoderna que considera metodológicamente impreciso lo que no obtenga resultados de tipo cuantitativo a partir de fenómenos medibles, descalifica a la filosofía medieval por principio y a sus antepasados históricos por añadidura. La filosofía, avergonzada de poseer tales antepasados olorosos a metafísicas y teologías de armario desdeña, por inútil, el estudio de los medievales. En caso de concederles algún valor, será el propio de los vestigios históricos y de los anacronismos de la ciencia en sus tiempos de oscuridad que sirven como referente, como un indicador de lo que no debe hacerse.

Esas posturas, repito, me parecen negligentes, pues descontextualizan los trabajos de pensadores serios y profundos, a más de olvidar que los presupuestos de las lecturas post modernas, son igualmente cuestionables para el propio contexto moderno y post moderno, y siendo así no tendrían por qué tener vigencia para épocas distintas. Dicho de modo coloquial, no hay por qué avergonzarnos de la historia, pues al poner en cuestión los presupuestos de lectura de la postmodernidad, encontramos que hay sentido, y muy profundo, en los trabajos de los medievales. Mas bien es que no revelan sus secretos a cualquiera que atina, impaciente y exigentemente a pasar por delante. Así, tanto la responsabilidad académica para con el texto y la tarea de estudio son, pues, nuestras.

Para refutar los prejuicios negativos ya mencionados, me parece pertinente aventurar una lectura sobre el pensamiento de Fray Tomás que permita atender los procesos de formación de

los supuestos mas visibles para la antropología. Así, en lugar de evaluar el pensamiento del fraile desde una perspectiva moderna que considera el constante progreso de las ciencias, me he propuesto una lectura que tenga la humildad de reconocerse ignorante de un mundo difícilmente imaginable por una mente del siglo XXI. Dicho mundo es uno que sostiene reclamos de atención que dejan sentir los efectos de su abandono en la vida cotidiana de miles de personas al rededor del planeta.⁸ Esto da lugar a lo que Luciano Plascencia SJ, señala lúdicamente como *esquizofrenia metafísica*, pues se exige al fiel creer al mismo tiempo en dos paradigmas inconmensurables.⁹

Comenzaré, entonces, el análisis de esta tercer unidad preguntando por la "medievalidad" del pensamiento de Fray Tomás. El esfuerzo vale la pena, porque reditua en una mejor comprensión del sistema y en el cuestionamiento de la universalidad de la cientificidad moderna.

2.-Fray Tomás: ¿un medieval?

Es común encontrar aplicado el calificativo "medieval" a un conjunto de sucesos que tuvieron lugar a lo largo de un rango cronológico historiográficamente determinado. También se usó este calificativo para referentes comprendidos como oscuros, retrógradas y represores. Pero, por otro lado el calificativo permite pensar en poemas, amor cortés, caballeros de armadura y el Rey Arturo, por mencionar solo unos ejemplos.

Pero ¿qué significa que fray Tomás sea calificado como medieval? ¿Por qué puede ser considerado como medieval? Para responder habrá que analizar los criterios que permiten tal clasificación, pues la mera pertenencia del fraile a un rango cronológico historiográficamente determinado como tal, es una simplicidad que escapa primero a mi gusto y segundo a las exigencias de una comprensión antropológica. Esta ruta permitirá mirar también los contenidos del pensamiento del fraile que son efectivamente *medievales*.

Comencemos entonces con exponer los criterios científicos: término, rangos cronológicos y

8 *Vid. Supra*. Introducción General. Ahí presento un sondeo estadístico que indica la presencia del cristianismo en el siglo XXI a nivel mundial.

9 Luciano Plascencia SJ. Comunicación personal.

concepto historiográfico para continuar con el análisis cultural. Así, al comprender las herramientas teóricas que ofrece la Historia, podremos justificar científicamente un cruce entre las corrientes vigentes de análisis histórico y las lecturas de tipo histórico cultural que permitan generar una visión de “lo medieval” desde la mirada del Aquinatense en el contexto de la *Societas Christi*. Al meter los dos pies en el agua, habrá oportunidad de romper con los prejuicios que la postmodernidad filosófica sostiene contra el pensamiento medieval permitiendo una aproximación a problemas de antropología filosófica que, en el siglo XXI, siguen reclamando atención.

2.1 el término ¹⁰

La *Edad Media* suele aparecernos mas bien bajo las notas de aquella configuración que se ha consolidado a través del tiempo en el imaginario colectivo. Y en nuestros días se le suele pensar como una premisa, -un antecedente- ya sea positiva o negativa para épocas posteriores. Del lado negativo hay pobreza hambre, peste, desorden político, supersticiones del pueblo y corrupción del clero. En el lado positivo están los torneos, la vida de la corte, caballeros fieles y príncipes magnánimos. Considerando ambas perspectivas, lo que sí queda fuertemente en discusión es el supuesto hecho de que la edad media haya sido un mero antecedente, una esperanza abierta a un Renacimiento, un anhelo de un futuro *visto* y esperado, quizás liberador y luminoso. Sin embargo esto último ha sido el resultado de una postura que ha querido ver en esa *edad media* la época de oscuridad que abre al renacimiento, lo cual indica un prejuicio desfavorable de lectura sobre la época. Vista desde el actual exilio de Dios, es necesario reconocer que “lo filosóficamente medieval” requiere para la tradición romana, una comprensión teológica en términos trinitarios, por ello es requisito entrar en dicho tema de modo científico.¹¹ De lo

10 Para este tema me apoyo en *L'idea di medioevo*, en Fumian, Carlo, (coord.). *Storia Medievale, Manuale di Storia* Donzelli. Roma: Donzelli editore, 1998. Es importante mencionar que la perspectiva de análisis de este texto es romana y, en tanto tal, presenta un modo de comprensión de los sucesos con una perspectiva propia. Esto, mas que ser un inconveniente, es una facilidad pues aporta una visión desde el interior de la tradición, con categorías propias. He elegido este texto por ser un estudio riguroso y vigente sobre el tema. Presento una exposición, a modo de glosa pero comentada, pues una discusión a profundidad sobre la historiografía y los contenidos estructurantes del análisis queda fuera de mi alcance y formación profesional. También he tenido a la mano a Jacques Le Goff en: Le Goff, Jacques. *Historia Universal. La baja edad media*. Madrid: Siglo XXI, 1992 La traducción para la glosa del texto italiano es mía.

11 Es importante señalar que la fractura protestante, en la figura reprobada por el mismo Calvino de Miguel Servet dio lugar a la congregación de Protestantes Menores o Hermanos Polacos que profesaban teología unitaria, contraria a la trinitaria. Isaac Newton, por ejemplo, fue adherente de la teología unitaria. Esto permite constatar que la discusión zanjada en los primeros siglos del cristianismo que señaló como herejías las posturas arrianas, donatistas, nestorianas, marcionitas, monoficistas, y montanistas, en realidad sólo fueron acalladas con el argumento de la hoguera y olvidadas mediante la repetición del dogma. Pero las inquietudes intelectuales en torno a la realidad trinitaria permanecieron, aunque con enfoques no necesariamente iguales. Tomás de Aquino, oriundo de la tradición romana y militante de la teología trinitaria tenía presupuestos

contrario, una lectura post-moderna – y con esto no me refiero a la etapa actual de sujetos emocionales que pululan por la ciudad de México- sino, a una comprensión que, habiéndose nutrido de la modernidad científica, pone los acentos en la posibilidad que las ciencias tengan de utilizar recursos matemático-experimentales como criterio de distinción científica. Pues esto configura un sujeto humano comprendido bajo el signo de epistemologías de fundamento físico-matemático, preferentemente, que dejan a un lado las ciencias humanas, con graves costos para la vida ética y comunitaria del ser humano.¹² De modo que una lectura hecha desde esa perspectiva y que se ocupe sólo de la metafísica y/o epistemología del Aquinatense dejará fuera del análisis componentes fundamentales del sistema sin los cuales difícilmente podrá reconocerle algún valor científico. O bien, limitará su mirada a los elementos que pudiese reconocer como “científicos” desde los postulados de la modernidad, pasando por alto la pretensión sistemática que rige el esfuerzo de fray Tomás, como pensamiento vivo.¹³ Prefiero, entonces, hacer el camino inverso y mirar la historia de formación del término, en su ruta hacia el convertirse en una categoría de análisis para la Historia y sus usos. Así podremos identificar, en las vicisitudes del término, que pasa de ser un calificativo a ser una categoría de análisis histórico- los presupuestos que han dado a luz, nuestras actuales comprensiones, que son los puntos de partida para el análisis sobre el trabajo de fray Tomás. Veamos:

En 1550, el historiador del arte Vasari, comenzó a utilizar sistemáticamente la división tripartita : edad antigua, medieval y moderna para la división de la Historia. Esto, facilitado por el uso anterior de términos como <media aetas>, <media tempora>, <media tempestas> y <medium aevum>. En realidad ha sido la suerte de un *adjetivo* la que ha otorgado un modo particular de comprender la edad media; es decir, en términos de *época de intervalo*.¹⁴

específicos como punto de inicio para sus trabajos teológicos y filosóficos.

12 Cabe señalar que los filósofos modernos, aunque reconocían que las nuevas ciencias exigían un método matemático que permitiera generar y controlar experimentos, no por ello dejaron de requerir a Dios como fundamento- ie. Descartes, Newton- sino que dejaron su estudio fuera del ámbito de las ciencias. Es una época posterior la que olvidó el fundamento, para retener solamente el poderío engañoso que ofrecen los métodos científicos de control experimental, con el grave olvido ético y humano que conllevan, por no hablar de la marginalización y desprecio por las ciencias cuya metodología no puede, ni tiene por qué, ser matemática.

13 Con pensamiento vivo, no me refiero a pasar por alto las experiencias científicas de la cosmología contemporánea que presenta disidencias radicales con la cosmología medieval. Quiero mejor decir que al mirar los problemas a que fray Tomás procuraba responder y, considerando el ejercicio de deconstrucción del sistema en las vertientes examinadas en este trabajo de tesis, vemos que las dificultades no están ultimadas. Entonces podemos filosóficamente entablar diálogo con el doctor angélico a partir de las preguntas que filosóficamente compartimos, a pesar de las distancias temporales, geográficas y culturales, pues el cristianismo, en sus distintas modalidades y expresiones continua rigiendo la vida cotidiana de muchas personas. *Vid. Supra, Introducción General*. Registro estadístico.

14 Vid *L'idea di medioevo*, en Fumian, Carlo, (coord.). *Op cit*.

Los literatos del humanismo italiano, a partir del estudio de los clásicos, se formaron la idea de un intervalo de muchos siglos entre la cultura de los antiguos y la cultura de su presente. El primer historiador de la edad media fue el humanista Flavio Biondo, quien en forma analítica, es decir exponiendo eventos en sucesión cronológica, hace un recuento de la historia del mundo occidental desde el 412 hasta el año 40 del siglo XV. Este autor no define como medioevo este largo lapso de tiempo, pero pudo constatar que el periodo puesto en consideración, coincidía con el milenio medieval en lo que sería la común acepción del término.

Ahora bien, *periodizar* es una operación cultural que sirve para dar un orden de comprensión a la historia: es más viable para la memoria colectiva del ser humano entrar en el magma del pasado separando momentos singulares, al dividir la historia en periodos más o menos largos agrupados de un modo suficientemente homogéneo. Así, pues, la periodización que ha dado lugar a la comprensión europea del medioevo está condicionada por la negatividad de su parte final. Ha recortado un largo periodo completamente negativo que ha tenido, también, un inicio oscuro: el siglo V. La caída del Imperio romano significó la crisis de una readaptación en la que Europa no estaba encuadrada en una gran dominación de tipo estatal y no estaba aún preparada para funcionar a través de regionalismos, integraciones étnicas y nuevas formas de organización.

Hoy día se sigue usando muy frecuentemente el término *medioevo*, como para poder abolirlo. Sin embargo, debemos recordar que el así llamado medioevo ha durado mil años y que no es posible que esos mil años hayan sido todos iguales. Podemos entonces separar, con alguna coherencia, cinco o seis siglos centrales del medioevo (aquellos en torno al año Mil), entendidos como la infancia de la Europa moderna: de su cultura multi étnica -esencialmente latino-germánica- de su forma de convivencia y de su funcionamiento. Veamos, pues, el rango cronológico.

2.2 El rango cronológico

El límite cronológico del medioevo más aceptado en la tradición señala el año 476 d. C., con la caída de Romulo Augusto, oficialmente el último emperador romano de Occidente; y el año 1492, con el descubrimiento de América por parte de Cristóbal Colón.¹⁵ En todos los casos

15 Hay otras fechas que señalan el inicio y término de la Edad media como: del 410 con el saqueo de Roma por parte de los visigodos al 1453 con la conquista de Constantinopla por los turcos musulmanes. Otra fecha de inicio del renacimiento se presentan en espacios específicos de historia nacional 1485, advenimiento de la dinastía Tudor en Inglaterra, 1494, inicio de las grandes conquistas de Carlos VIII en Francia, 1517-19, la rebelión de Lutero y la elección de Carlos V en Alemania. Vid. *L'idea di medioevo*, op. Cit. Estas diferencias pueden ser indicadores que señalan las prioridades que atraviesan las miradas del que investiga y son una

es generalmente reconocido como *medieval* el arco cronológico comprendido entre los siglos V y XV.

Así, desde el campo de estudio de la historia se verifica para los siglos V y VI el tiempo estudiado por los expertos del tardo antiguo. Mientras que el siglo XV es objeto de estudio de los <modernistas>. Los siglos VII-XIV son estudiados por los <medievalistas>.

Ahora bien, la periodización interna del milenio medieval varía de cultura a cultura: en Italia se distingue <alto medioevo> (del siglo V al año Mil) del <bajo medioevo> (del año Mil al siglo XV). Esta bipartición tuvo cierta popularidad gracias a la difusión de la cultura italiana en el siglo XIX. Todavía en los países de lengua anglosajona se usa <high Middle Ages>, para indicar el culmen del medioevo, los siglos XII y XIII. La periodización alemana es distinta, que usa Frühmittelalter para indicar los siglos V-VIII; Hochmittelalter (alto medioevo), para indicar los siglos en torno al año Mil, Spätmittelalter para los siglos XII al XV. Esta tripartición corresponde a la realidad del estudio en modelos sociales, políticos y socioeconómicos identificables. En Italia se hace la referencia, en la cultura histórica contemporánea a los <siglos centrales del medioevo> IX-XII, que son considerados por sus características muy distintas de la sociedad clásica y del antiguo régimen.

2.3 El concepto historiográfico

El concepto del *medioevo* evoca inmediatamente una connotación negativa. En el plano político la Italia del tiempo de Lorenzo el Magnífico perseguía un ideal de equilibrio y racionalización y sus intelectuales pudieron mirar atrás, al mito de la Roma antigua (estaban animados por el sueño de una gran unificación) o al mito de la *polis* griega (impregnada de la perspectiva de autonomía cívica). En opinión de Fumián,¹⁶ se pudo constatar que ambos eran mitos del mundo clásico, nacidos del encuentro étnico latino-germano en el que ni el Humanismo ni el Renacimiento encontraron ningún valor positivo. En el plano cultural había desinterés y desprecio por las expresiones originales del medioevo. La primera edad moderna apreciaba a los Padres de la Iglesia pero porque eran cultos reproductores del patrimonio clásico. Se apreciaba también a los anónimos monjes copistas porque habían garantizado la transmisión de los autores antiguos sin la pretensión de reinterpretarlos. La fortuna del medioevo fue distinta en los siglos posteriores. Podemos tomar en cuenta entre el XVII y el XVIII a intelectuales que tuvieron

alerta para quienes pretenden sostener la idea de un sujeto de conocimiento universal y necesario.

¹⁶ *Ibidem*.

una espontánea curiosidad por el pasado como Jean Mabillon y sobre todo Louis de Thomassin y Ludovico Antonio Muratori. El juicio deviene negativo nuevamente con el Iluminismo, que ofrece los elementos de la cultura de hoy en la que se entiende al medioevo como un indigno precedente de la Revolución Francesa; en contraste con los ideales de la razón, la libertad y la igualdad. En el siglo XVIII, -siglo de la Restauración, del Romanticismo, del descubrimiento de la identidad nacional-, hubo una relectura de aspectos que el iluminismo condenaba porque resultaron útiles para la búsqueda de la propia unidad política, con un enfoque nacionalista-romántico. Así se buscó el conocimiento de sí mismo y del pasado del pueblo alemán. De este momento nacieron iniciativas de indiscutible calidad cristalizada en obras como *Monumenta Germaniae Historica*. Estudiosos serios como Savigny, Waitz, Hartmann y Lamprecht abrieron paso a la escuela historiográfica de historia del derecho, de las instituciones, de la economía y de la civilización. Los alemanes de la época comenzaron a ocuparse del medioevo con fuerte carga ideológica: del pasado de la historia de Europa escogieron el periodo más germánico liberando la expresión peculiar de la tutela de una cultura latina que - con el mito de lo clásico o del derecho romano- llegaba a su fin. Se pretendió que había nacido la expresión más original del milenio medieval.

En el querer señalar la contribución del pueblo alemán a la formación de Europa moderna, la mayor parte de los medievalistas alemanes comenzaron a tender a la rigurosa reconstrucción del pasado a través de documentos. Sin embargo los estudiosos participaron de la atmósfera política e ideológica de la Alemania de finales del siglo XIX, que leyó en el medioevo alemán la historia de una progresiva corrupción a causa del contacto de los germanos con el pueblo mediterráneo. Se partía entonces de la idea de una Bondad originaria del pueblo alemán que se había perdido con el tiempo, concluyendo que Europa habría estado mejor si los germanos no hubieran alternado con una civilización tan distinta de la propia. Se pensaba que las villas germanas anteriores al encuentro con los romanos pudieron organizar una suerte de comunismo primitivo y se le consideró como expresión de una capacidad de igualdad producto de la superioridad de la civilización alemana respecto de las civilizaciones del Mediterráneo.

2.3.1 Las influencias del siglo XX en las lecturas contemporáneas sobre el Medio Evo.

Esta revisión ha permitido esbozar los pre-juicios que atraviesan las miradas de las ciencias humanas sobre la Edad Media. Es importante considerar que estas perspectivas, en tanto claves hermenéuticas han tenido procesos de formación que atienden a los modos en que se comprende

al ser humano y a los protocolos de ejercicio científico en la posmodernidad. Son supuestos que atienden elementos específicos y dejan de lado lo que se considera irrelevante. La pregunta que permite cuestionar la validez científica de dichos supuestos estaría formulada desde un ¿por qué?. Esta pregunta permitiría explicitar los objetivos de investigación, como unos tales que se postulan desde las perspectivas antropológicas de origen. Quiero decir: atienden a lo que en posmodernidad cumple con los requisitos de aquello que ha sido definido como “ciencia” en las diversas áreas. Estas definiciones, al estar sustentadas desde el método experimental, consideran que la teología que atraviesa el pensamiento medieval es un elemento que no califica para ser objeto de la ciencia, por no ser experimentalmente tratable. Sin embargo, como he venido afirmando y según he querido sustentar a lo largo de la discusión de este trabajo, la antropología contemporánea no se entiende sin su historia. Y en esta historia hay un antecedente que exige un modo distinto al experimental, que permita dar cuenta de lo que Bubber denomina el objeto científico de mayor importancia para el ser humano: el estudio de su propio ser.¹⁷ Pero esta afirmación, en un contexto biologicista podría comprenderse como el dar cuenta meramente de su funcionamiento y fisiología, quizás de sus posibilidades sociales y políticas, quizás psicológicas. Todo esto sería de gran provecho orientado, no tanto a la **relación o enumeración de cualidades** en los distintos ámbitos, sino al complejo que ofrece una visión de mundo en términos antropológicos desde la perspectiva del símbolo. Esta variación reorienta el sentido de la comprensión y permite la apertura a un análisis que toque los fondos que sustentan la existencia humana y sus preguntas vitales. Así, desde esta perspectiva quiero exponer algunos elementos de las lecturas más aceptadas en la posmodernidad sobre la época que nos ocupa. Y entre ellas, mi propuesta de lectura como antecedente para una exposición monográfica del pensamiento del fraile sobre el ser humano.

2.3.1.1 Una lectura desde el comunismo primitivo

La teoría del comunismo primitivo de la Germania, y sus residuos medievales, tuvo mucha fortuna e influenció a Marx y Engels, quienes interpretaron el medioevo como un gran teatro de la forma económica pre capitalista. Ambos teóricos usaron los estudios medievales de su tiempo sin un previo examen crítico de la orientación ideológica de sus autores: así el comunismo germánico del origen con una teoría que procuraba demostrar la superioridad de una raza, influyó en obras que, al contrario, intentaban valorar todas las tendencias igualitarias como primeras manifestaciones de la afirmación del capitalismo. El mundo romano había condicionado profundamente el espíritu igualitario de los primeros germanos con la tentación de

17 Vid. Bubber, Martin. ¿Qué es el hombre? *op. Cit.* pp9

la posesión territorial. Los diversos pueblos germanos habituados a repartirse el botín, en el contacto con el mundo romano comenzaron a prever cuotas mayores para cada tribu y como las nuevas guerras no eran por cuestiones raciales sino por desavenencias, el botín era esencialmente la tierra. La ocupación inequitativa de ésta determinó el ingreso del latifundio en la civilización germánica. La indemostrabilidad de gran parte de estos postulados es evidente hoy, sin embargo para muchos estudiosos de ese siglo, esta introducción del latifundio significaba el inicio de la corrupción del espíritu germano original. Por otra parte son innegables algunos efectos positivos de esta tendencia al descubrimiento de las raíces alemanas: ingresan en la historia temas de tipo etno-antropológico, mientras que el estudio del pasado abandonaba cierta veleidad universalista y generalizante para adoptar perspectivas nacionales que anunciaban las historias nacionales de nuestro siglo. Un ejemplo de esto es la investigación sobre los métodos de cultivo en diversas culturas y también otras tradiciones de la vida cotidiana como el trabajo, la convivencia entre los seres humanos: este tipo de investigación tuvo su clímax en la obra de Meitzen.¹⁸

2.3.1.1 Hacia la experiencia de los Annales

La idea de que cada elemento de la historia humana puede tener manifestaciones diversas según el ámbito cultural en que se realiza y la gran contribución de la medievalística alemana de fines del XIX ha contribuido al desarrollo historiográfico. Lamprecht y la *Kulturgeschichte* o historia de la cultura, han anticipado muchos aspectos de la afortunada experiencia de la revista francesa <<Annales>>¹⁹

Aquí es necesario señalar que me apego a esta postura científica para la historia. Sin embargo, desde mi lectura filosófica encuentro difícil obtener una visión panorámica sobre la Edad

18 Es frecuente que al medioevo se aplique la etiqueta de <edad feudal>, usada como el correspondiente cualitativo de una definición cronológica. Por claridad es necesaria una breve historia del concepto. Los redactores del *Rapport fait au nom du Comité des droits féodaux le 4 septembre 1789*, mostraron saber que solo el derecho derivado específicamente de contratos feudovasalláticos eran <derecho feudal>, pero también señalaron que comúnmente se designaba derecho <feudal> al *banal* (aquel en que los súbditos pagaban a un señor por usar un molino, por recoger leña en un bosque), el derecho de recolección, al *corvées* - prestación de trabajo obligatorio y gratuito al señor-; al pago señorial; es decir el pago por la tierra recibida en gestión. En resumen, el feudalismo es un concepto que ha tenido distintas transformaciones hasta la edad Moderna. Sin embargo esta construcción de un concepto único y genérico tuvo lugar entre los siglos XVII y XVIII que ofreció una definición del feudalismo, en la que éste resultaba, en tanto edad de civilización, como una fase necesaria precedente al capitalismo: el éxito del desmembramiento del patrimonio estatal y del poder público a favor de una aristocracia militar. *Vid. L'idea di medioevo*, en *Storia Medievale; op cit.* pp 13.

19 En asociación con la revista *Annales d'histoire économique et sociale*, fundada por Luciene Fevre y Marc Bloch, autores como Georges Duby y Jacques Le Goff realizan investigaciones con grandes aportes para la historia considerando una metodología diacrónica con elementos intervinientes de ciencias distintas a la historia, dando lugar a un nuevo modo de quehacer histórico: La Historia de las Ideas y la Historia de las Mentalidades. Estas son las herramientas que me son útiles para configurar una visión de la edad media desde el pensamiento de Fray Tomás, y digo visión porque mi formación profesional no es la de Historiadora. Y tampoco pretendo asumir como generalizado en el siglo XIII el pensamiento de fray Tomás.

Media desde los trabajos producidos en esta postura científica “regionalista”. Esto porque al estar enfocada en regiones y elementos propios, resulta difícil seguir los hilos que pudiesen señalar analogías entre los grupos estudiados, para generar tal visión panorámica. Así que, sin pretender restar ni un gramo de importancia a las corrientes historiográficas contemporáneas que se apegan a la corriente de los *Annales*, quizás haría falta un esfuerzo de rearticulación que quizás por algún método analógico permitiese recuperar la visión de conjunto como panorama histórico.²⁰ Con todo, la presente unidad de trabajo estará regida por el esfuerzo de responder a las preguntas ¿por qué fray Tomás es un medieval? y ¿en qué consiste esa *medievalidad?*, como criterio de unificación conceptual. Veamos, entonces.

Se ha visto cómo la historiografía del XIX insiste en la potencialidad alemana originada por el encuentro latino-germánico. Este encuentro estaba valorado en modos diversos. Georg Waitz presentaba una Europa que había modelado de sus elementos de cultura germánica la construcción de una nueva forma de convivencia, cuanto era útil del pasado romano era conservado e interpretado en un rango predominantemente germano. El Francés Fustel de Coulanges a su vez evaluaba el encuentro de modo diverso, pues consideraba que las raíces de la Europa moderna eran fundamentalmente romanas.

2.3.1.3 El cuestionamiento de la historiografía del siglo XIX

La cultura difundida del siglo XX, hereda de la historiografía del XIX una noción del medioevo tal vez más compleja pero otro tanto negativa -frente a la elaborada por los humanistas- dejando residuos de la exaltación de un medioevo largamente <inventado>. Pero esto no es así entre los especialistas, pues los historiadores de la literatura y del arte han hecho importantes descubrimientos, desmontando el campo de muchos lugares comunes demostrando por ejemplo la inexistencia de imposiciones como *ius primae noctis* -el derecho a cohabitar la noche de bodas con la novia-, o como la espera del año mil; incluso cancelando la imagen de una sociedad amarrada en una pirámide feudal. Pero sobre todo, entre los historiadores, se mantiene viva la idea de que <medioevo> es una mera convención periodizante. Giorgio Falco y Rafaelo Morghen, a mediados del siglo XX exploraban el sentido del Milenio medieval, y se esforzaban en dar una definición compacta haciéndolo coincidir con una idea totalizante de <sociedad cristiana>. Hoy esto no es así.

20 Desde esta perspectiva, los trabajos sobre Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot podrían ser un material interesante como herramienta para la Historia.

2.3.1.4 La edad media como la civilización del encuentro latino-germánico

Por otra parte, hay: quien hace durar el mundo antiguo a finales del siglo X (Guy Bois); quien conceptualiza el <medievo largo> que finaliza con la revolución industrial (Jacques Le Goff) y hay también quien no usa más el adjetivo <medieval> (Masimo Montanari). En años sucesivos y en parte del siglo XX la interpretación romana y germánica del medievo han continuado oponiéndose. A partir de ahora en el análisis de un gran medievalista como Giovanni Tabacco y en la orientación prevaleciente de la comunidad científica se da peso a la paridad del encuentro latino-germánico y sobre todo se valoran los productos originales del encuentro. Así, pues, aparece siempre muy claro que el encuentro ha transfigurado las dos civilizaciones con estilos de vida diversos: el modo tribal-militar del mundo germánico y el modo cultural-eclesiástico del mundo latino. Modos que han concurrido para determinar la civilización del encuentro. Un encuentro que hereda fray Tomás.

2.3.1.5 Mi lectura, desde un esfuerzo filosófico

Esta breve exposición ha permitido poner sobre la mesa los insumos que han configurado la comprensión historiográfica de la Edad Media en nuestros días. Las lecturas que -ya sean de corte ilustrado o marxista,- pretenden hacer de dicha época un tiempo de oscuridad sin reconocer también los puntos luminosos, parten de las premisas que sus propios sistemas les exigen. Así la noción Kantiana de progreso exigirá a la historia humana un constante flujo hacia lo mejor, dejando entonces, a la luz de la Revolución Francesa, a la Edad Media como una época innegablemente inferior y retrógrada. En cuanto a las lecturas marxistas que ven en la *Edad Media* un claro ejemplo de los mecanismos de producción que atentan contra los beneficios y el bienestar social de los campesinos, es necesario reconocer la utilidad que dicha interpretación supone para el mismo sistema, pero que resultan poco objetivas para con el periodo que nos ocupa. Esto sin menoscabar la importancia de los efectos de las propuestas como las revueltas sociales campesinas en Alemania que desembocaron en fuertes transformaciones sociales y en modos de organización de los campesinos como la formación de las Ligas Internacionales.

Sin embargo, para los intereses de este trabajo de tesis es más útil una lectura que permita acceder de un modo más neutral la época que nos ocupa. Así es que se hace posible reconocer como datum el encuentro latino-germano y en él, la comprensión de la *Societas Christiana*. Esta última, al menos para la tradición romana puede operar como referente desde el propio

interior, aunque no sea posible hacerle coincidir con el Milenio Medieval como tal, por no ser una idea que opere como integrador totalizante de los grupos humanos de ese tiempo. Y, sin embargo, este es el tema que me interesa, pues aunque nosotros estemos al tanto de la diversificación de grupos humanos con coordenadas culturales distintas -y entre ellos con posturas que no se alinearon con las determinaciones conciliares y terminaron siendo calificadas como herejías-, la postura romana tenía claridad en términos doctrinales y la sociedad cristiana romana podía haberse considerado como una tal que compartía ciertos elementos que constituyen una Imago Mundi propia. Este es el contexto de Tomás de Aquino y es desde dicho contexto que he pretendido obtener los datos que me permitan comprender su propuesta filosófica para la antropología; pero leída, entonces, como *experiencia medieval del siglo XIII*. Es así que podremos comprender el calificativo *medieval* como un significante con las siguientes notas semánticas:

Hacia el siglo XII dicho proceso [el proceso iniciado por la predicación del cristianismo entre los primitivos pueblos de Europa y llevado a cabo por la asimilación que dichos pueblos hicieron de las tradiciones cristiana y grecolatina por la interacción de sus costumbres y tradiciones ancestrales] culmina con el surgimiento y la conformación de una nueva cultura que crea, entre gente de raza, lengua y tradiciones diversas, un vínculo de unidad espiritual y social nutriendo en ellas un profundo sentimiento de pertenencia a una patria espiritual común en la que se comparten las mismas creencias religiosas, la misma visión de la realidad, los mismos valores morales y formas de organización social y política. ²¹

Este vínculo de unidad espiritual que da sentido de pertenencia a una patria también espiritual- que no por ello menos real-, permite mirar la medievalidad de fray Tomás como un tejido cosmológico en el que el mundo es hogar: hay una jerarquía sustancial que determina el lugar de cada especie y señala para el ser humano -miembro de esta sociedad que hoy diríamos "internacional"- un proyecto de creación; a saber, la bienaventuranza. Dicha bienaventuranza ha tenido como medios la acción amorosa de Dios en el enviar a su Hijo como Verbo Encarnado y en la donación de la Gracia como ayuda para el ser humano. Estos elementos dan lugar a una Imago Mundi, que rebasando las costuras de la astronomía geométrica y la metafísica aristotélica, se apoya en ellas como supuesto para lanzar una mediación simbólica, **un vínculo**, que permite mirar al mundo en términos de espiritualidad. Así cada cosa cobra sentido **sólo en la articulación que tiene con las "otras cosas" del mundo al que ciertamente pertenece y en el cual encuentra su lugar**. Y como garante y

21 Vid. Heberto Verduzco, *Introducción*. En Historia de la Cultura Cristiana. Christopher Dawson, México: F.C.E., 1997. pp12.

fundamento tanto del sentido como de la articulación simbólica está Dios, quien se hace presente por revelación y por amor, en la vida humana. Y me atrevería a decir, haciendo del mundo, que es un mundo humano incluyente de la natura, un hogar sagrado de proporciones geométricas principalmente simbólicas.²² El ser humano encuentra en este contexto un objetivo de existencia y un lugar dentro del orden de la Creación. Su naturaleza le habilita para lograr el fin escatológico de la bienaventuranza y sabe con claridad qué se espera de él, pues tiene lugar propio dentro de esta visión de mundo. En dicha visión de mundo la *Societas Christiana* funciona como un reino terrenal con gobernantes y leyes propias y vigentes. Y, como hay una idea de integralidad cosmológica, la organización civil está ordenada a la organización de la propuesta sagrada de la cristiandad. Desde esta perspectiva habría un Reino de Dios cuya semántica está en diversos referentes: en el interior de la persona como presencia de Dios, en la sociedad cristiana como presencia de Dios intra-humana y en la natura como presencia de Dios que sostiene su existencia. Pero también desde el plano de lo escatológico donde Dios tiene su morada al lado del Hijo resurrecto y del Espíritu Santo y donde aguarda el ingreso de los Bienaventurados.

Es importante señalar que hay un patrimonio de primera importancia en los registros iconográficos y cartográficos del tiempo que nos ocupa. En ellos se señala una cosmología ordenada a partir de esferas concéntricas que tiene más allá del límite externo, el hábitat de Dios trino (con sus dos figuras el Hijo y el Espíritu Santo) y de todos los que resulten elegidos, por bienaventurados. Pero también señala para el Ecúmene o tierra habitada una configuración que extiende su geografía sobre el lienzo del cuerpo simbólico del Hijo. Dice Jose Ángel García de Cortázar: *para el “Homo viator” , el hombre de los caminos, la peregrinación era una ascecis, la representación sensible de la otra peregrinación, del otro viaje, el que concluía en el cielo. Y continúa:*

El camino físico del viajero que se desplaza de un lugar a otro. El camino simbólico de quien hace de su vida una búsqueda de perfección o, cuando menos, de desasimiento respecto al mundo, concebido como simple tránsito, como mera vía, para la morada definitiva del cielo. La imagen, en efecto, acerca la realidad del hombre medieval como homo viator. Caminante en distintos planos de su existencia. El físico: la más reciente historiografía de tema medieval viene poniendo el acento en la inestabilidad de los asentamientos humanos antes de los siglos XI y XII. Franco Cardini ha podido decir que la Edad Media, en especial, la anterior al siglo XIII, es la gran época de la movilidad humana; casi una etapa nómada². El imaginario: Jean Richard subrayaba, hace un par de lustros, el valor de los viajes imaginarios para el conocimiento de la geografía medieval³. En lugar

22 El término “símbolico” lo atiendo conceptualmente desde la Introducción General de esta tesis.

destacado, *El libro del conoscirniendo de todos los reinos y tierras y señoríos...* Su autor, un franciscano castellano del siglo XIV, fingió un recorrido por España, Portugal, Noruega, Inglaterra, parte de Asia, más la circunnavegación de Africa y la travesía del Mediterráneo⁴. Por fin, el simbólico. El viaje como signo de provisionalidad, de desarraigo de la tierra, de disponibilidad para el cielo. La aspiración es *sedere*, estar quieto, asentado, instalado. Alcanzarla exige un tránsito, un movimiento. Es el precio del pecado original. En el pórtico de la Edad Media, San Agustín lo proclamó así: "Inquieto está mi corazón y no descansará hasta que repose en Ti". Físico, imaginario, simbólico. Los tres planos unificados, sintetizados continuamente por el hombre medieval⁵.²³

Así la geografía del Ecúmene está organizada según la simbología de la comprensión cosmológica de la *Societas Christiana*, permitiendo una riqueza iconográfica inigualable, aunque -es necesario decirlo- no siempre útil para experiencias reales de navegación y exploración.²⁴ A continuación presento el mapamundi de Ebstorf. En él se puede apreciar el cuerpo del Hijo como ese lienzo sobre el que se despliega la representación del Ecúmene o tierra habitada y sus caminos, regiones, lugares sagrados; etc:



23 García de Co...
<http://www.vallena>

...ersidad de Cantabria.
 ..., Dal Medioevo alla

Ilustración 1: Mapa de Ebstorf ca. 1234
 ...i, *Dal Medioevo alla*
 ...medievistica. Génova, 1905, en su capítulo V, *Perlegrini e viaggia toli*. J. J. RICHARD, *Les récits de voyages et de pelerinages*. Fasc. 38 de la *Typologie des sources du Moyen Age*. Turnhout, 1981. 4. J. RUBIO TOVAR, *Libros españoles de viajes medievales*. Madrid, 1986, parte II, capítulo 7. 5. F. CARDINI, "Orizzonti geografici e orizzonti mitici nel Guerrin meschino", en "Imago mundi": *La conoscenza scientifica nelpensiero bassomedioevale*, Todi, 1983, pp. 183-221.

24 Las cartas portulanas son las que responden a estas necesidades prácticas de navegación. Es interesante ver cómo conviven dos modos de comprensión del mundo y sus expresión visual, en el arte de las representaciones cartográficas medievales.



Ilustración 2: Mapamundi del Salterio , 1265, Londres

En el mapamundi de Ebstorf la cabeza de Jesús figura en la parte superior, en la inferior figuran sus pies y a los lados, las manos. Jerusalén se puede apreciar al centro.²⁵

En cuanto al Mapamundi del Salterio, en él se presenta Jesús con un *Orbis terrarum* en la mano izquierda mientras que con la otra realiza el gesto de bendición. El trabajo de este mapamundi es minucioso:

Dibuja un mundo tripartito, orientado con el este en la parte de arriba y Asia ocupando la mitad superior del mapa. Europa ocupa el cuadrante inferior izquierdo y África el inferior derecho. Jerusalén está en el centro del mapa, como si fuera una diana. Recoge los elementos habituales en los mapas enciclopédicos medievales. En oriente, el jardín del Edén simbolizado por un medallón que encierra a Adán y Eva y entre ellos el Árbol de la Ciencia del bien y del mal con una minúscula manzana. También se representan brotando del paraíso los grandes ríos de la tierra.²⁶

²⁵La mejor resolución de esta imagen la he encontrado en la siguiente dirección electrónica:
http://1.bp.blogspot.com/_0AuDG7fuwv0/Sar9rh1q0sI/AAAAAAAAAKk/PK3grKpse6c/s400/mapamundiEbstorf.jpg.
 Consulta realizada Julio 09.

²⁶ Fuente imagen y cita: http://images.google.com.mx/imgres?imgurl=http://lh3.google.com/LunaBruna1/R0R7e_xPMBI/AAAAAAAAAqI/JKwPDnpreOc/s720/Ultimos-mapas-T-O.jpg&imgrefurl=http://valdeperrillos.com/book/export/html/1578&usq=__6vCgedF__SXR-

También aparecen los seres de las antípodas en el lado izquierdo del mapa, y otras regiones sagradas. Como es evidente la necesidad de representaciones opera desde la representación de una imagen de mundo organizada por la visión cristiana. En ella, Dios es entonces, principio, fundamento y fin. La creación es un hogar que hospeda al ser humano, a las sustancias separadas y a los seres sublunares y hay, para el ser humano, un vehículo que opera como elemento relacional con Dios: el Verbo Encarnado. Se comprende entonces que su presencia y realidad sean las claves *existenciales* de la Creación. Las ciencias y la pretensión del conocer tendrán entonces como norte y clave hermenéutica el misterio de la Encarnación, por eso las explicaciones que intentan dar cuenta de este suceso son de primer orden, y se traducen en configuraciones de Imago Mundi. Así, **la lectura romana de la experiencia cristiana** determina la soberanía de la idea de la *Societas Christiana*, en el área occidental de la síntesis latino-germánica, vista en el inciso anterior. Europa se entiende como sinónimo de Occidente: en el siglo X Constantino Porifirogenito define como <Europa> la sección provincial más occidental del Imperio bizantino. Es el tiempo entre 1050 y 1320-1330, el tiempo de formación de las ciudades en que se afirma el auge de la cristiandad y se forma occidente. Dice Le Goff al respecto:

El siglo X dominado por la segunda ola germánica, la presencia de Hungría, los movimientos del pueblo eslavo, crea ciertamente una especie de solidaridad europea, pero es interesante notar que los invasores no son vistos como no europeos. Aunque Europa se estaba consolidando como noción geográfica, aún es una noción poliédrica y elástica: las misiones de evangelización crearon las condiciones **para percibir como europeo a quien se convierta, cualquiera que sea su origen, por el solo hecho de pertenecer a la Societas Christiana.**²⁷

Dependiendo del *desde dónde* se leen los sucesos éstos pueden o no tener relevancia. La formulación de La *Societas Christiana*, no podría visualizarse de un modo totalizante -en contra de los esfuerzos de Giorgio Falco y Rafaelo Morghen-, sin pasar por altas diferencias prioritarias regionales y de épocas. Sin embargo, como ya he mencionado, esta idea sirve como un referente para abordar la visión de quienes pudieron haberse identificado con esa homogeneización en términos de una comprensión de las **mentalidades** de la época, al interior de **un** grupo: el cristianismo romano de los siglos XI al XIII, como objeto de estudio, que hemos logrado configurar. Vamos ahora a mirar dentro de la mentalidad de la *Societas*

[tRvXU0jW7LPHFY=&h=206&w=720&sz=54&hl=es&start=108&sig2=umFC4548WPN6gdVM-DmV8Q&um=1&tbnid=qLx_IvKWzGbobM:&tbnh=40&tbnw=140&prev=/imagenes%3Fq%3Dmapas%2Bmedievales%26ndsp%3D20%26hl%3Des%26client%3Dfirefox-a%26rls%3Dorg.mozilla:es-ES:official%26sa%3DN%26start%3D100%26um%3D1&ei=135TSs7aE43utgP6raH8Bg](http://www.iglesia.es/imagenes/3Fq/3Dmapas/2Bmedievales/26ndsp/3D20%26hl/3Des/26client/3Dfirefox-a/26rls/3Dorg.mozilla:es-ES:official/26sa/3DN/26start/3D100/26um/3D1&ei=135TSs7aE43utgP6raH8Bg) Consulta realizada Julio 09.

27 Europa, como sinónimo de occidente: Vid. Le Goff, Jacques, *Op. Cit.* p 17. La negrita es mía.

Christiana el tema del Reino de Dios y de ahí podremos revisar, ya contextualizadas dos vertientes que atañen al fraile de Aquino: una interna, la pugna franciscano- dominica y una externa, el cisma bizantino. Esto permitirá entender el orden de las preguntas de fray Tomás pero también hacer notar una ausencia sensible pero no fácilmente visible: la ausencia de la pregunta expresa por la razón de ser de la creación , la pregunta del por qué Dios crea y en esa acción elige crear al Ser humano.

Y es una pregunta que al no estar expresamente formulada quizás engaña con una respuesta anticipada: habría que revisar si las respuestas del fraile en cuanto al amor ya la bienaventuranza son modos de realizar la acción creadora o su razón de ser misma. Esto se expondrá más adelante. Vamos entonces a definir el término “mentalidades” como categoría de análisis.

2.3.1.5.1. “Mentalidades”: una categoría de análisis histórico como herramienta para la comprensión filosófica.

Las mentalidades pueden entenderse como las estructuras sociales que son expresión de la cultura y nacen de modos de pensar compartidos de modo colectivo y dan realidad a una comprensión del mundo compartida que genera espacios identitarios. Por otra parte, la revisión de la Historia de las Ideas es la que permite comprender , dentro del contexto de la mentalidad correspondiente, los planteamientos que autores como los filósofos, los ideólogos o los científicos realizan como propuestas de comprensión de realidad. El trabajo de fray Tomás, entonces en tanto objeto de estudio de la Historia de las Ideas, tiene una inteligencia dentro de su propia cohesión interna, pero también en la línea cronológica que indica las distintas propuestas de comprensión a lo largo del tiempo: como objeto de estudio de la Historia de las Ideas.

2.3.1.5.2. La aplicación, desde la tipología propuesta: una hermenéutica de la experiencia medieval cristiana del siglo XIII.

Desde la Historia de las Mentalidades es posible rastrear en el trabajo del fraile los componentes de la comprensión de un modo culturalmente compartido de describir la realidad que genera estructuras sociales con expresión cultural y por tanto identitaria. La Historia Cultural que ofrece Dawson y que he venido aprovechando es, en su configuración de la

Societas Christiana, expresión de esa mentalidad. Así, en ese contexto es posible comprender por qué Fray Tomás es un medieval -Historia de las Mentalidades- y cuál es la visión que él construye de su mundo – Historia de las Ideas-. Así estos tres elementos: Historia de Mentalidades, de las Ideas y Cultural, consolidan en tres dimensiones la tipología metodológica que permite el abordaje filosófico del pensamiento antropológico de nuestro autor, dentro de su contexto. Y ese contexto, desde el interior, habla de una sociedad comprendida como cristiandad y que se ocupa institucionalmente, por una parte, de la evangelización y por otra, de combatir posturas, interpretaciones y doctrinas que considera disidentes con un corpus doctrinal en formación: el así llamado *armarium* cristiano que pretendía dotar a los líderes religiosos con recursos de defensa y oposición frente a los musulmanes, los herejes y los judíos. En esa visión de la *Societas Christi* el esfuerzo era vivido como legítimo, aunque mirado desde las tradiciones a que la cristiandad se oponía no hubiese necesariamente tal legitimidad. Pero es que había en juego una dimensión que cobraba realidad para los miembros de la *Societas Christiana*: el Reino de Dios. La fuerza que tiene esta noción reside totalmente en su valor religioso. Según el patrimonio mosaico Dios elige un pueblo de entre todos los de la tierra y lo prepara para convertirlo en la vanguardia de un acontecimiento escatológico trascendente tal, que consiste en una modificación que afecta toda la naturaleza del hombre en su relación con el creador. Este acontecimiento, en clave cristiana es la Encarnación del Verbo. En Clave judía podría pensarse como el cumplimiento de las promesas patriarcales según indica el proyecto Yahvista. Aún al judaísmo de los siglos anteriores al primero de Nuestra Era, el mesías esperado no estaba pensado como encarnación. Esto se vio con detalle en la primer unidad del presente trabajo de tesis.

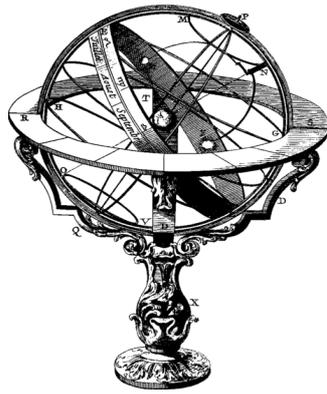
En la experiencia cristiana, el reino de Dios comienza por ser una aproximación a la ciudad Justa en la que ya desde el pensar de San Agustín, como es sabido, hay una finalidad externa que posibilita la vinculación con lo sagrado. Esta sociedad justa, descrita desde la normatividad metafísica del motor inmóvil, a través de los ojos de fray Tomás, permite asumirla como una estructura jerárquicamente organizada donde *por naturaleza, el rey ocupa en su reino el lugar que el alma ocupa en el cuerpo y Dios en el mundo. [...] Pero como el objetivo de la existencia humana no es uno que se tenga así mismo, sino que le rebasa, entonces la consecución de tal fin no estará en manos del rey sino en manos del sacerdote.*²⁸ Lo inferior se ordena a lo superior: lo civil se ordena a lo superior que es el ámbito de lo sagrado -el reino de Dios-, como fin

28 Vid. Santo Tomás. *La Monarquía*. Tecnos, Madrid, 1989. Texto sin edición crítica. La revisión documental de las obras de fray Tomás se realiza más adelante. Por ahora me ha interesado completar la visión preliminar de la estructura social para la comprensión de la Sociedad Cristiana.

externo al que tienden las cosas, en este caso, los humanos, en su mayor perfección. Pero de modo tal que la gracia no destruya al orden de lo natural. Hay entonces dimensiones de la estructura de la *Sociedad Christiana*: la civil y la religiosa. En la religiosa hay una finalidad extrínseca al ser humano y en ella el que guía es el sacerdote. La sociedad civil parece estar más bien organizada como una condición de posibilidad de la existencia misma del orden humano pero que no encuentra su fin en ella misma, sino en la escatología de la visión de lo Divino. Así el esquema, que es circular completa su ruta: hay un Dios-Motor Inmóvil, que da lugar a la Creación como un acto de generosidad. Conoce la naturaleza humana y le concede gratuita y generosamente una ayuda: la gracia. Como parte del proceso de salvación Dios envía a su Hijo, en el momento preciso para abrir las puertas del paraíso que habían quedado cerradas tras la transgresión de ley cometida por Adán y Eva. La creencia en el sacrificio querido del Hijo opera la redención y trae el beneficio de la resurrección. En ella cabe la visión de lo Divino como objeto último de la vida humana. Pero el amor, en su modalidad de caridad, vincula al ser humano, a través de Dios con los otros seres humanos, al grado tal que quienes comparten la creencia en la calidad redentora del sacrificio del Hijo, serán compatriotas del reino internacional de la *Societas Christi*. Quienes no compartan tal creencia, tendrán la oportunidad de asumirla para compartir la salvación: las órdenes mendicantes permitían la evangelización y la conversión de candidatos a ser salvados por la creencia en el sacrificio del Hijo.

Desde la perspectiva de fray Tomás, la sociedad es entonces un vehículo que facilita la actuación del sacerdote dando lugar a la escatología que implica tal visión bienaventurada de lo divino. El eje metafísico que rige esta visión y la estructura, es la ordenación hacia lo mejor teniendo como causa final el Motor Inmóvil identificado con Dios, que se comprende, teológicamente como trino dando lugar a esta cosmovisión sustentada en la astronomía de raigambre aristotélica y complementada por las observaciones de científicos posteriores, lo que permite un modelo astronómico sintetizado en la *Esfera Armillar*: una “maqueta” tridimensional que muestra la estructura astronómica del cosmos con la tierra en el centro, fija, sobre la cual se asimila la visión teológica trinitaria de la Sociedad Cristiana²⁹.

29 Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Armillary_sphere.png. Consulta realizada Julio 09.



La discusión presentada en la unidad dos de este trabajo de tesis sobre la legitimidad de atribuir autoría a Aristóteles respecto de los documentos recibidos es de primer importancia. Según las decisiones hermenéuticas tomadas por época habrá determinados recursos disponibles. Lo que quiero decir es que, si bien para la filosofía contemporánea y para la historia de la filosofía es vital estar al tanto de los textos aristotélicos considerados como legítimos, el estudio de la antropología filosófica en términos históricos tendrá que considerar lo que en la época a estudiar se consideró legítimo, dejando momentáneamente al margen, los últimos descubrimientos.³⁰ Considerando esta indicación se puede identificar una feliz **coincidencia**: la filosofía aristotélica conocida en el siglo XIII, -de la que fray Tomás fue un gran conocedor y comentarista- aporta los elementos que se requieren para sustentar metafísicamente esta visión de mundo, en el complejo trenzado de sus dimensiones, que van desde la comprensión de la vida, por la capacidad auto-motriz, hasta el movimiento circular de los astros. Esto con la visión de la imago mundi que ya he expuesto, como objeto y punto de inicio. En particular, para esta tarea resultó útil el libro 8 de la Metafísica, que a pesar de las discusiones sostenidas por los especialistas contemporáneos encuentra su lugar legítimo dentro del complejo aristotélico, esto en opinión de Düring, quien afirma:

Ya he desvirtuado con contraargumentos todas las objeciones importantes contra la atribución de una fecha temprana y contra la unidad ideológica del escrito *Lambda*. Igual que Jaeger [en *Aristoteles*] estoy convencido de que Aristóteles quiso dar en *Lambda* en forma concisa una visión de conjunto sobre la parte esencial de su filosofía teórica. Estilísticamente, como ya hace constar Jaeger, la exposición es muy desigual. La primera mitad del escrito no está en absoluto

30 Un ejemplo de esto será la común atribución a Aristóteles sobre la autoría del *Liber de Causis*. Fray Tomás, con la ayuda de su amigo y hermano Guillermo de Moerbeke, identificaron a Proclo como el autor. Sin embargo el texto resultaba fundamental por ser un estudio de uno de los temas que permitían estructurar la visión medieval en términos aristotélicos: el estudio de las causas.

trabajada estilísticamente sino sólo bosquejada y delineada sin transiciones [...]»³¹

La discusión sobre este tema la he expuesto con más detalle en la unidad correspondiente. Aquí me interesa recuperar esos elementos para señalar la integralidad que fray Tomás consigue en la síntesis filosófico-teológica propuesta y que hospeda al ser humano, según él le comprende, con los elementos ya resignificados que otrora fueron de linaje judío, en clave judía.

Se entiende entonces que las diferencias en la interpretación dan al traste no con una posibilidad de pensar *desde la alteridad* -que esto es un postulado de nuestros días en el que lo alterno no afecta la visión propia de mundo-. En el tiempo de fray Tomás al no estar de moda lo multicultural, lo multiétnico, la multihermenéutica; en fin, el **multitodo**; lo que está en juego es la visión cosmológica del proyecto divino de Creación y por tanto la Creación misma en su expresión cristiana. Esto no se puede simplemente dejar de lado; la discusión tiene que ser enfrentada con la seriedad requerida. Y esta discusión venía desde el siglo XI con el ímpetu de un movimiento reformador. Al respecto dice Dawson:

Aquellos que muestran simpatía hacia la cultura medieval han sido impresionados por la unidad religiosa y la armonía de la cristiandad en esa época, mientras que sus críticos siempre han hecho hincapié en su tradicionalismo y su ciega obediencia a la autoridad eclesiástica. Ninguno de los dos bandos ha prestado suficiente atención al elemento de conflicto que caracterizó los siglos creativos de la Edad Media, pues el gran debate que comenzó con el movimiento reformador del siglo XI no fue un conflicto eclesiástico político temporal que habría terminado en el 1122 mediante el concordato de Worms, sino que fue heredado de una generación a otra y pasó de uno a otro país durante todo el transcurso de la historia medieval. Y los siglos creativos de la cultura medieval debieron su unidad no a la ausencia de contiendas, sino al hecho de que el partido reformador, que fue el factor dinámico de la cultura medieval, alcanzó por algún tiempo una posición de liderazgo cultural mediante su alianza con el elemento gobernante en la iglesia. Cuando esta alianza se rompió, hacia el final del siglo XIII, la unidad espiritual y el poder creativo de la cultura medieval se debilitaron gradualmente.³²

Se abren entonces dos rutas que me interesa sondear porque convergen en la reflexión de fray Tomás haciendo de él un hombre de su tiempo: visionario y al tanto de su época. La primera llevaría a comprender las posturas de la contienda franciscano-dominica en su influencia al interior de las universidades y la segunda llevaría a comprender que al exterior de la experiencia romana, las discusiones seguían teniendo lugar en torno a la correcta interpretación del texto sagrado: la Biblia. Pues como se puede claramente concluir después del presente apartado, en esa

31 Vid. Ingemar, Düring. *Aristóteles*. op. Cit. Pp 309.

32 Dawson, *Historia de la Cultura...* op.cit. Pp 345-346.

época este texto no es un libro más, sino que opera como eje cohesionador de la *Societas Christiana*; su interpretación es entonces asunto de primer orden. Pero según vimos en la primer unidad la comprensión misma del texto, en tanto texto, tuvo su historia y vicisitudes: pasó de ser un registro escrito que requería de la vigilancia y ejercicio constante de **interpretación en clave judía** a través de las generaciones, a ser un texto fijo cuya colección fue sancionada por determinaciones conciliares que sostenían la canonicidad en los argumentos de la santidad y del haber sido inspirados. Este “mismo” texto funciona ya bajo otras reglas, bajo claves hermenéuticas refinadas, pero distintas y por ello, las posibilidades de generación de sentido que originan, avanzan ya por derroteros distintos. En realidad, tan ajenos entre sí que para encontrar coincidencias entre las lecturas que sobre el *Antiguo Testamento* pudieron hacer los cristianos romanos como fray Tomás y los judíos de la diáspora antes de nuestra Era, se requiere una lectura sutil. Pero la disparidad de lecturas se dejó sentir no sólo en estos extremos, sino que miembros de la *Societas Christiana*, disputaron hasta la ruptura: tal es el caso del cisma de Bizancio. Aquí me interesa sondear brevemente este tema desde esta perspectiva de diferencias de interpretación sobre los documentos sagrados, pues deja sentir la importancia de la síntesis doctrinal que genera fray Tomás incorporando también en su sistema, elementos de tradición agustina y de los padres griegos. Dice Dawson al respecto:

Esta combinación de la tradición agustiniana con la doctrina característica de los padres griegos es quizás el logro teológico más admirable del periodo escolástico, aunque suele pasar inadvertido si se lo compara con la síntesis filosófica realizada en esa misma época.

A pesar de las diferencias antropológicas se pretendió conservar como antecedente para la Nueva Ley, -se entiende la Ley del *Nuevo Testamento*-, al *Antiguo Testamento*, pero a través de los ojos de los padres neo platónicos. Así, la separación entre Antigua y Nueva ley fue leída como un preámbulo, una suerte de preparación que encontró el punto culminante en el *misterio de la encarnación del Verbo*, registrada en los documentos del Nuevo Testamento y en documentos que quedaron fuera del Canon, hoy conocidos como Apócrifos³³. Hay que recordar que quienes no siguieron la lectura del Evangelio de Juan como para considerar tal encarnación como *datum*, dieron lugar a documentos que resultan fundamentales para la investigación histórica sobre la vida de Jesús de Nazareth. Tal es el caso de los documentos de Flavio Josefo, del *Talmud* de Babilonia, el *Talmud* de Jerusalén, la *Mishná*, el *Génesis Apócrifón* de Qumrán, los *Manuscritos del Mar Muerto*, el *Pesikta* de-Rab Kahana y el *Aboth* de Rabí Natán.³⁴

33 Vid. Supra Primer Unidad.

34 Como señalé en la primera unidad los documentos hebreos me han sido accesibles gracias a las investigaciones

Ahora bien, teniendo el misterio del Verbo Encarnado como datum y clave herméutica, tanto la importancia como la vigencia de la colección misma y sus respectivos libros, fue replanteada. Ya no se trataba más de una colección que hospedaba la Ley escrita en la Torá al lado del patrimonio oral preservado con un esfuerzo cotidiano de memoria e interpretación en el ejercicio ético de la relación humana con quienes se atienen a la marca de YHVH como ausencia radical. Ahora, en el nuevo contexto cultural esa ley pretendía ser interpretada a la luz de la vida de Jesús pero configurado ya como Verbo Encarnado; esto es como “engendrado, no creado y consustancial”, por supuesto, sin considerar ya la antropología ni las claves hermenéuticas de su tradición judía.

2.3.1.5.2.1. Tensiones eclesíásticas: dos cristiandades

Dice un dicho popular que *lo único que se puede saber a ciencia cierta es que no fue el pez quien descubrió el agua*. Es sabida la pertinencia del ingenio popular y así este dicho me permite comprenderme pez y hacerme saber que tendré que salir del agua para tomar distancia y poder verla. Así, salir de las posturas romanas me permitirá entender sus respuestas, pero no a la luz de la respuesta misma sino teniendo a los disidentes como referencia y atendiendo a la disparidad de lecturas.

Después de Siglos de reuniones conciliares que pretendían acuerdos en señalar: los textos reconocidos como sagrados por las 5 Iglesias, los modos de interpretación de dichos textos, la profesión de fe y las razones y modos tanto de la encarnación del Verbo, como de la generación y origen de la Trinidad, ¿qué podía quedar por discutir? ¿qué había al interior de las discusiones doctrinales como para que a pesar del largo esfuerzo hubiera una ruptura que no hizo sino seguir con su natural flujo, uno que traía desde los primeros siglos de nuestra Era?

Hacia el 1054, Occidente se aleja de la cristiandad oriental a causa del desencuentro entre el patriarca de Roma y el patriarca de Bizancio por cuestiones litúrgicas. En realidad se hizo franca una distancia que desde el siglo III -con la crisis del Imperio romano y la fundación de Constantinopla en el siglo IV - era patente. A partir del 1054 existirán dos cristiandades con sus

del historiador judío Geza Vermes. La investigación que he realizado como preliminar sobre el pensamiento hebreo y que dio lugar a la exposición presentada, me ha permitido reconocer la pertinencia del trabajo histórico de Geza Vermes y apreciar la invaluable ayuda que supone, para una investigadora ajena a la tradición judía y desconocedora del hebreo, como para acceder con claves hermenéuticas judías a dichos documentos fuente.

tradiciones y sus respectivos ámbitos geográficos y culturales: la cristiandad oriental y la cristiandad romana.³⁵ Dice Dawson:

desde el principio los intereses teológicos de las dos mitades de la cristiandad habían sido diferentes; así, mientras el oriente cristiano estuvo apasionadamente absorbido en las grandes controversias cristológicas que escindieron a la iglesia bizantina y al Imperio, Occidente estaba más interesado en cuestiones de orden eclesiástico y de disciplina moral como las que dieron origen a las herejías novaciana y donatista. Fue solamente hasta el tiempo de la controversia pelagiana cuando se suscitó en occidente una cuestión teológica de primordial importancia, y aún el centro de interés fue predominantemente moral, en contraste con las cuestiones especulativas y metafísicas que cautivaron a la inteligencia griega.³⁶

Así, Oriente tenía como principio y centro de la teología la doctrina del Verbo consustancial al Padre, los sacramentos eran misterios de iluminación y la vida cristiana un proceso de divinización por el cual la humanidad se asimila a la naturaleza inmortal del Verbo Divino. El exponente típico de la teología oriental es Orígenes cuya influencia se hace sentir fuertemente en sus herederos intelectuales: Atanasio, los grandes Padres Capadocios, Basilio y los dos Gregorios. Curiosamente Orígenes fue desautorizado y olvidado por sus herederos y sus escritos fueron abandonados como heréticos. En este sentido Oriente también tuvo una falta de disposición a nutrirse de sus pares latinos.

Por su parte Occidente tiene como principio y centro de organización teológico la doctrina de la

35 Un dato que permite corroborar las diferencias que venían haciéndose escuchar desde siglos antes es la configuración del *Credo*. Como se vio en la primer unidad, el *Credo* fue establecido en su primer versión en Nicea. Como el interés era sentar las bases de la comprensión de Jesús frente al arrianismo se pone el acento en términos como “engendrado”, “no creado”, “consustancial al Padre”.

Este texto fue completado en el Concilio de Constantinopla, siguiendo el Evangelio de Juan en lo referente al Espíritu Santo y su procedencia del Padre. Así este *Credo* se conoce como Niceno-Constantinopolitano (381 d. C.), pero no tuvo carácter normativo hasta el cuarto concilio ecuménico (Calcedonia 451). Se ocupa, como se vio en el análisis que presento sobre el retrato de Jesús, de la Encarnación; sus modos y razones. Destaca origen, naturaleza y jerarquía, en franco lenguaje filosófico. Expresa una razón de encarnación [por nuestra salvación] en un relato que enuncia el nacimiento, sufrimiento y muerte como antecedentes de la resurrección, pero olvida el ejercicio vital de Jesús. Y culmina con la expresión de una expectativa de retorno, dando paso a un re-inicio cuyo poder, jerarquía y facultades quedan establecidas desde el texto mismo. Las configuraciones previas, es decir las de Mateo, Marcos, Lucas, están del todo fuera del interés del *Credo* niceno-constantinopolitano. Este documento presenta un salto teológico que consiste en el paso de un Jesús, un hombre judío de la Galilea del siglo I, a un Cristo, un ungido, un Verbo Encarnado que tiene por objeto la redención humana a partir del derramar su propia sangre como cordero y que utiliza la nube como vehículo de transporte celestial. La salvación tiene lugar a partir de su sacrificio, en franca oposición con las propuestas antropológicas judías en que nació y que ciertamente asumió tanto en sus discursos como en la normatividad con que regía su vida. Pero en el año 397, en el primer Concilio de Toledo, se añadió la cláusula filioque que significaba que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo y no solamente del padre como afirmaba el *Credo* Niceno-constantinopolitano. El *Credo*, con la cláusula filioque se extendió en el siglo VIII. Carlomagno convocó a un Concilio y en él el Papa León III prohibió el uso de la cláusula filioque. Ordenó que el *credo* fuese grabado en dos tablas de plata y expuesto en la Basílica de San Pedro. Pero a pesar de la prohibición la cláusula siguió siendo usada en el reino franco. Quizás esta aproximación a las mentalidades de la época dé una idea menos oscura de la relevancia antropológica que radicaba en este tipo de discusiones, tan ajenas e incomprensibles para las mentes del siglo XXI.

36 Dawson, Christopher. Op. Cit. Pp 261. edición 1997. Art. The Theological development of medieval culture, *Medieval Essays*.

gracia. Los sacramentos fueron entendidos como medios de la gracia y la vida cristiana como vida de la gracia. La tendencia teológica encontraba en Agustín al exponente típico, Doctor de la Gracia, quien sigue siendo reconocido, a diferencia de Orígenes, como padre de la Iglesia Occidental. Es notable que la tradición latina estuvo bastante dispuesta a asimilar elementos externos, y así, conservó los escritos de los grandes padres griegos.

En el siglo XI, al recibir el caudal de los materiales introducidos al mundo latino por los traductores, hubo una nueva ola de influencia oriental. Uno de los documentos más importantes fue el tratado de Juan Damasceno *La fe ortodoxa*, que contiene un apartado que es un sumario sistemático y autorizado de toda la tradición teológica griega. Fue traducida por Burgundío de Pisa en la mitad del siglo XII y llegó a ser autoridad normativa de la teología occidental porque Pedro Lombardo la utilizó parcialmente en sus *Sentencias*³⁷. Esta obra fue nuevamente traducida en el XII y fue usada extensamente por fray Tomás:

esta obra junto con otras traducciones del griego, sobre todo los escritos del Pseudo-Dioniso con el comentario de San Máximo, los cuales fueron traducidos una y otra vez durante el medievo tuvieron un efecto decisivo en la teología occidental. Esto llevó a los escolásticos -principalmente a San Buenaventura y a santo Tomás - a revisar y complementar la doctrina agustiniana sobre la gracia a la luz de la enseñanza de los padres griegos y así forjar una síntesis de las dos grandes tradiciones teológicas, la de Oriente y la de Occidente. Conservando por una parte las grandes líneas de la doctrina Agustiniana ellos hicieron mayor hincapié en el carácter ontológico del orden sobrenatural. Mientras que Agustín concibe la gracia como un acto del poder divino que mueve la voluntad humana, Tomás la considera, ante todo, bajo su aspecto esencial de un nuevo principio espiritual que transforma y renueva la naturaleza humana por virtud de la comunicación de la vida divina.³⁸

Estas discusiones teológicas en torno a la Gracia interpelan al ser humano en sus modalidades de existencia y, por tanto, son temas netamente de antropología filosófica, según la he definido desde la Introducción general. Esto porque permiten comprender las condiciones originarias

37 La edición que he encontrado de las sentencias es la siguiente: Patrología Seculum XII, P. Lombardi Magistri Sententiarum Parisiensis Episcopi. Opera Omnia Tomus secundus. Excudebatur et venit apud J-P Migne Editorem in via dicta D'amboise, proe portam Luutetiae Parisioru vulgo d'enfer nominatam SeuPetit Montruge. 1885. Accurante J-P Migne. Y en cuanto al comentario de fray Tomás he encontrado el siguiente documento Index thomisticus sancti thomae aquinatis operum omnium indices et concordantiae. In quibus verborum omnium et singulorum formae et lemmata cum suis frequentiis et contextibus variis modis referuntur quaeque auspice Paulo VI Summo Pontifice consociata plurim opera atque electronico IBM automato usus digessit Robertus Busa SI. Frommann-holzboog. Verlag Stuttgart-Bad Cannstatt 1980 s. Thomae Aquinatis Opera Omnia 1, In Quatuor Libros Sententiarum.

38 Ibid. Dawson, Christopher. Op. Cit. Pp 263-264. Edición 1997

desde las cuales el ser humano se enfrenta a su libre albedrío y por tanto a los registros dentro de los cuales puede ejercer su existencia, entendida como relación, en el marco de la *Societas Christi*. Son discusiones que por tanto repercuten en la configuración de Imago mundi aceptada y heredada, pero también discutida, pues el mismo Dawson afirma:

Y aunque esto no fue siempre plenamente aceptado o plenamente comprendido por los escolásticos posteriores, llegó a ser un pilar central de la teología católica clásica y cuando sobrevino la gran contienda de la reforma, en el siglo XVI, esta doctrina fue al mismo tiempo el blanco de ataque protestante y el punto de convergencia de la defensa católica.³⁹

Esto sin duda, tiene lugar en un marco político al que no pretendo restar importancia. Hay una discusión en torno a la preeminencia de las Iglesias (Roma y oriente); pues ambas pretenden encontrar su fundamento y respuesta en interpretaciones realizadas sobre textos de la *Biblia*. Desde ahí, la cláusula filoque, de la que he hablado en la primer cita de este apartado, es un ejemplo de las problemáticas que tienen lugar por cuestiones de interpretación. Confío en que con la exposición presentada sea un poco menos oscuro para las mentes ateas del siglo XXI comprender su importancia y la relevancia de las discusiones recientemente abiertas por el Concilio Vaticano Segundo para generar acercamientos entre las dos Iglesias. Esto mismo nos indica la vigencia de las rupturas que han tenido lugar a partir de la diversidad de interpretaciones sobre un patrimonio común.

Volvamos al tiempo que nos ocupa. La cristiandad occidental, entonces, se apuró a afirmarse en su nueva individualidad. Jacques Le Goff refiere que el cardenal Humberto, quien condenara en Constantinopla la ruptura, es precisamente quien anima al grupo que prepara la reforma llevada a cabo por Gregorio VII.⁴⁰ En el 1057 Su tratado *Adversus simoniacos* al atacar la herejía simoniaca -es decir, la compraventa de bienes sacros espirituales-, ataca también la intervención laica en la iglesia. Esto sirve de inspiración al Papa Nicolás II, quien en el primer concilio de Letrán (1059) promulga un decreto que reserva a los cardenales la elección del Papa. La reforma gregoriana,- que condena la simonía, el nicolaísmo y la investidura laica- es la que permite una afirmación de la cristiandad occidental otorgándole una dirección espiritual que desde finales del siglo va afirmándose agresivamente mediante las cruzadas, las cuales van dirigidas abiertamente contra el infiel musulmán- la primera es en 1096-, pero que también

39 Ibidem.

40 Le Goff, Jacques. *Historia Universal. Op. cit.* pp. 3

amenazan a Bizancio en su postura cismática.⁴¹

En este contexto de discusiones en torno a los pilares de la *Societas Christiana* fray Tomás ingresará con su agudo intelecto para dilucidar y explicitar con herramientas filosóficas las creencias aceptadas por las determinaciones conciliares.

2.3.1.5.2.2. La contienda franciscano-dominica

Ahora bien, en cuanto a la contienda franciscano-dominica vemos que el siglo XI, tiempo de reforma, *sacó al monje de su claustro, al obispo de su diócesis y al caballero de su feudo haciéndolos conscientes a todos de su responsabilidad en la vida social de la cristiandad y de su participación en una causa común*⁴². Ya la reforma cluniacense, instrumento a su vez de la reforma gregoriana, había dado lugar a un nuevo tipo de monasticismo que fue característico de la cristiandad occidental. En este movimiento y con el fin de lograr la reforma monástica se sacrificó la autonomía tradicional de cada monasterio y hubo que reorganizarlas bajo la dirección de una casa matriz. Esta organización tuvo mayores alcances en el movimiento cisterciense, estableciéndose propiamente como orden: *con un principio de control corporativo mediante un capítulo anual general y un sistema de visita e inspección mutua. Así la abadía ya no fue más un fin en sí misma, sino que fue parte de un todo más grande, el cual a su vez fue un órgano de la sociedad universal de la cristiandad*.⁴³

El nuevo espacio de liderazgo espiritual y la ruptura de las barreras de la privilegiada clase feudal dieron una victoria a la Iglesia que trajo problemas. Pues había que conciliar el gobierno temporal con la encarnación del poder papal en un sistema de gobierno internacional. Así que la Iglesia acudió al uso de sus derechos por jurisdicción para la recaudación de ingresos, lo que trajo abusos y generó confusión en los reformadores. Dice Dawson:

Este sentido de crisis inminente, de la urgente necesidad de reforma moral y renovación espiritual recorre todo el pensamiento religioso del siglo XII. Esta centuria, que nos parece la edad de oro del catolicismo medieval, la edad de San Anselmo, y san Bernardo, la era de las cruzadas y las catedrales, de las nuevas

41 Por ejemplo, la así llamada *reconquista* cristiana en la España del 1063, toma el aspecto de una guerra santa. Para este tema es interesante el trabajo de tesis doctoral que realizó Martín Ríos bajo tutela de María Isabel Pérez de Tudela y Velasco. En este trabajo, a partir de una metodología deconstruccionista, Ríos cuestiona el uso del término <reconquista> en la historiografía hispana. Vid. Ríos Saloma, Martín Federico, *La reconquista en la Historiografía Hispana: revisión y deconstrucción de un mito identitario (Siglos XVI-XIX)*, Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia Medieval, Madrid, Junio 2006.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.* Pp 347.

órdenes religiosas, de las nuevas escuelas, aparecía oscura a los contemporáneos con la amenaza de una inminente condena. Su actitud puede resumirse en las líneas iniciales del poema de san Bernardo de Morlais titulado *De contemptu Mundi: Los tiempos son pésimos, vigilemos en este momento extremo, he ahí al juez supremo que llega amenazador.*⁴⁴

El transcurso del siglo XI al XII y de él al XIII tiene entonces el sello de los movimientos, hay grandes tensiones por cuestiones de poder, mientras hay una inspiración en los ideales espirituales del movimiento reformador. Baste decir que la Iglesia tenía una actitud que buscaba suprimir la herejía y los papas querían tomar el control de la sociedad cristiana en su conjunto. Había también una gran demanda por parte de movimientos laicos disidentes cuyos propósitos pudieron ser reconocidos como principios ortodoxos - especialmente la intención de llevar una vida de pobreza y perfección evangélica fuera de una orden monástica.- Tal es el caso de los humiliati y los valdenses. En opinión de Dawson los Frailes Menores deben ser ubicados en este contexto. En sus orígenes presentaban una gran semejanza con los valdenses, pero Francisco fue siempre fiel a la causa de la unidad católica, al grado de que su orden fue entendida como un órgano ideal para la evangelización de las nuevas clases y la nueva organización que se había formado en las nuevas ciudades.

Francisco deseaba el seguimiento de Cristo, una vida de contacto inmediato con la fuente de vida eterna. Y aunque la orden terminó siendo diferente en forma y espíritu de las antiguas órdenes monásticas, fue integrante de la organización eclesiástica y llegó a ser una de las órdenes estudiosas que dominaron las universidades. Tuvieron gran influencia sobre la religión y la cultura medievales a través de su organización eclesiástica oficial. Su desarrollo debe mucho a la orden de los dominicos.

Santo Domingo dedicó su vida a combatir el movimiento herético en Aragón y Languedoc y buscaba una institución que pudiese hacer frente a la herejía por medio de la predicación y la preparación de maestros calificados. Hubo la pretensión externa de fundir las dos órdenes pero la iniciativa no tuvo éxito, pues se buscaba crear un instrumento corporativo al servicio de la Iglesia. Y los ideales de Francisco no eran compatibles. Hubo acercamientos pero cada orden mantuvo su espiritualidad: los dominicos aceptaron el ideal de pobreza pero asumiéndose como orden docente, y los franciscanos adoptaron ese ideal de una orden docente participando en la actividad intelectual de las universidades medievales, pero con la idea de enseñar al pueblo las

44 Ibid, pp 351. Sobre la expectativa milenarista, el Manuale Donzeli citado refiere que no hubo tal. Vid. Supra.

verdades esenciales de la fe. Así son comprensibles las disputas universitarias -tanto políticas como teológicas y filosóficas- entre franciscanos y dominicos, en las que fray Tomás participara activamente. Sobre ambas órdenes podemos concluir con lo afirmado por Dawson:

[...] desde el tiempo de Gregorio IX la relación entre el papado y los frailes se hizo más estrecha, hasta que las dos órdenes llegaron a formar un *corps d'elite* bajo las ordenes directas del papado. Un cuerpo internacional de esta clase, libre de toda obligación territorial y de intereses particulares, fue siempre una necesidad urgente del papado, de ahí que la creación de las órdenes mendicantes, junto con la fundación de las universidades, señala la culminación del movimiento hacia la unidad internacional y superpolítica que fue el ideal de la cristiandad medieval.⁴⁵

Pero esto llegó fuera de tiempo, pues los papas beneficiados estaban inspirados, ya no por los ideales de la reforma, sino por los conflictos políticos, así se fue dejando de lado la visión de la reforma. Podemos preguntar, en este contexto, y por lo mismo, sin escándalo ¿qué hacía entonces un muchacho pijo destinado a abad en la orden intelectual y aventurera de los dominicos? ¿Qué le lleva a meterse a predicador de herejes y gastador de suelas contra los caminos? Veamos. Quizás en su biografía encontremos los rasgos compartidos por una humanista del siglo XXI metida a filosofía y educación para la paz, tratando de comprender los fundamentos de su realidad.

2.3.1.5.2.3 Fray Tomás: biografía

*Coeur meum in bonum confirma
et in semita huius vitae consolida*

No hay quien se detenga a escuchar los mugidos de un buey, si se tienen ganas de filosofar. Y sin embargo, este buey, cumplió con la predicción de Alberto Magno; y, sus mugidos, han resonado en el mundo entero:

“ nos vocamus istum Bovem mutum; sed ipse adhuc talem debit in doctrina mugitum, quod in toto mundo sonabit.”⁴⁶

45 Ibidem, pp 362.

46 *Introducción General*, en Santo Tomás. *S. Th. Ia* . BAC: Madrid, 1957. pp 12 *Apud*, Tocco, Guillermo, O. P., Vita S. Thomae Aquinati.

Fray Tomás: hombre secuestrado por su propia familia, prófugo de un destino cómodo, vestidor de harapos y desnudista empedernido antes que abandonador del hábito dominico; inductor de la propia hermana Marotta para la causa benedictina, practicante de rappel ventanero en modalidad de fuga, conversor de judíos para Navidad, amante de los caminos, lector consuetudinario de libros prohibidos... Difícil imaginar esta personalidad como propia de un hombre sumiso y falto de ánimo.

Tampoco deja pasar de largo las semejanzas con los grandes: ahuyentando mujeres tentadoras con tizones encendidos en lugar de rodar sobre espinas, sanador de mujeres de gran fe – no precisamente hemorroísas- que tocan su hábito al pasar, humilde servidor de la voluntad de obediencia. Profesor de primer nivel capaz de elaborar nuevos problemas, nuevas soluciones, nuevos argumentos, presentaciones, orden, formulaciones. Finalmente un primer éxtasis público en el servicio dominical de Pascua en la capilla de San Nicolás, donde precisamente experimenta *un arrobamiento muy prolongado, derramando muchas lágrimas*. Después de eso, la *Suma de Teología*, considerada paja, queda sin terminar y él poco tiempo después muere, *y su cadáver exhalaba un intenso y agradable perfume...*

Las biografías sobre Tomás de Aquino son abundantes. Hay algunas muy simplificadas, pertinentes para los manuales de Historia de la Filosofía y las Introducciones al pensamiento del fraile⁴⁷. Hay algunas más amplias que dejan ver los acentos sobre la santidad de Fray Tomás, e incluso su *autorización para que la Santa Madre Iglesia Romana someta todo cuanto él había escrito a su corrección*.⁴⁸ Entre los usos literarios de época, se puede encontrar al ser humano que era fray Tomás. Dice Reyes, que Fray Tomás era, contrariamente a lo que se piensa, un hijo rebelde:

¿Qué motivó a este hijo de la nobleza que tenía ya un futuro asegurado, aún en lo que a deberes y derechos eclesiales se refería, a meterse de maestro de herejes, mendicante y peregrino? Es una pregunta que aún queda oculta en sus biografías, muchas veces deseosas de mostrar la santidad más que la humanidad y sus vicisitudes, como si fuera la primera necesariamente paz y no arrojo, interés

47 Como ejemplo: *Bréhier, Émile. *Historia de la filosofía I. Antigüedad y Edad Media*. Editorial Sudamericana: Buenos Aires, 1944. Ueberweg, Friedrich. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel: Benno und Schwabe, 1953. *Ponferrada, Gustavo. *Introducción al Tomismo*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1985. *Copleston, F. *El pensamiento de Santo Tomás*. México: F.C.E, 1960. *Gilson, Étienne. *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1985. *Gilson, Étienne, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Navarra: Eunsa, 2000. * de Wulf, Maurice. *Historia de la Filosofía Medieval*. México: JUS, 1945. , Sto. Tomás. *Suma de Teología*, BAC: Madrid, 2001. *Beuchot, Mauricio. *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México: UNAM, 2000.

48 Vid. *Introducción General*, en Santo Tomás. S.Th. Ia, *Op. Cit.* . pp. 48 Apud, Bartolomé de Capua, *Proceso napolitano de canonización* n. 80: Fontes, p 379.

intelectual puro y no preocupación por su mundo, su tiempo y sus hermanos que lo hacen pensar. [...]entró con el arrojo de su tiempo y usando las armas que su tiempo le había dado, descubrimientos, investigación, teorías, rebeliones, guerras, discusiones, problemas, como él mejor supo usarlas, escuchando con atención, pensando con intención de fundamento, amando las cosas para encontrar en ellas lo que de amables podían tener: sus posibilidades para dar así futuro a sus hermanos. Y en todo esto no fue más libre que lo que pudo hacer de sí. Cargó con lo suyo y con su tiempo, lo que tuvo su cuota en errores teóricos y también históricos, no por mala voluntad sino por la corta visión que cada hombre tiene en su propio tiempo.⁴⁹

Contrariamente a lo que se piensa, dice Reyes, y sí. Encontramos en fray Tomás a un hombre muy decidido, más comprometido que mudo, para con su tiempo. Este tiempo, según lo que hemos revisado traía consigo el devenir cultural de siglos y de tradiciones asimiladas; de rupturas, guerras y desencuentros, en un entorno de riqueza simbólica difícilmente imaginable en nuestros días. Los textos escritos por el fraile de Aquino, en cantidad y en fondo son monumentales. Y sin embargo me inquieta el no haberme encontrado, a pesar de los argumentos utilizados para dar cuenta de la realidad descrita en los textos de la *Biblia*, la pregunta que inquiere por las razones, por el por qué de la elección divina de la creación en general y de la creación humana en particular. Pues a diferencia de la lectura del fraile, en pensamiento hebreo hay de inicio un proyecto de creación en el que YHVH crea al ser humano para que se ponga en relación con él y de este modo haya lugar para el crecimiento, el disfrute y el trabajo creativo en la vida terrena.

Por su parte fray Tomás describe los modos pero no está planteada la pregunta por la vida misma del ser humano: debe ser salvado y tal, de una transgresión específica: la expulsión del paraíso. De ahí habrá la posibilidad de la resurrección y la bienaventuranza.

Cabe preguntar por qué el ser humano llega entonces a la vida, si llega caído para conseguir la bienaventuranza. ¿Hay sentido en el paso por la vida?, ¿dicho sentido ocurre sólo en tanto obtener la bienaventuranza como una suerte de exilio temporal? ¿Hay algún valor intrínseco en la vida?, ¿El amor al prójimo? ¿El conocimiento, y de entre todos los posibles, mejor el de Dios? ¿O el del ser humano? ¿Hay posibilidad de bienaventuranza sin amor al prójimo traducido en caridad? ¿Venimos a la vida para la caridad mientras acumulamos acciones para la bienaventuranza y la gracia?, ¿si es una donación gratuita que no implica mérito alguno sino solo voluntad de Dios, entonces para qué el esfuerzo? ¿Si Dios envió a su Hijo para la redención, por qué no estamos todos en estado de Gracia de una vez? ¿A Dios no le alcanza el

49 Vid. Reyes Linares, Pedro. *Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino: replantear la metafísica desde la historia*. Tesis para optar por el grado de Licenciado en Filosofía y Ciencias sociales. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Tlaquepaque, Jalisco, 2003.

amor? ¿No lo merecemos? ¿Tenemos que acreditar pruebas? Son las preguntas que se desprenden de aquella anunciada y ausente: ¿cuál es la razón de ser del ser humano?

Es una pregunta que quizás suena anacrónica, y que yo formulo como hija de mi tiempo tras el existencialismo filosófico que exige voltear la mirada a este ejercicio vital. Pero si se mira con cuidado es una pregunta que estaba ya en los hebreos, estaba en Agustín. ¿Cómo?

Bubber dirá que la pregunta por el ser humano requiere condiciones específicas. Dice Bubber:

[...] la pregunta rigurosamente antropológica que alude al hombre en su problemática genuina se deja oír en épocas en que parece como si se rescindiera el pacto primero entre el mundo y el hombre y éste se encontrara en este mundo como un extranjero y un solitario.⁵⁰

Y es que al decir de Bubber lo decisivo del ser humano no es que sea la única criatura que se atreva a penetrar en el mundo para conocerlo: *lo decisivo es que conoce la relación que existe entre el mundo y él mismo. Con esto, en medio del mundo le ha surgido a éste algo que pueda encararse con él. Pero eso quiere decir que este “en medio del” tiene su problemática especial.*⁵¹

Quizás lo que me dice la ausencia de esta cuestión en el trabajo de Fray Tomás, es una inquietud, una que nace del abordar la pregunta por la vida desde una postura de autonomía: desde la radical escisión que separa al ser humano del creador y le vuelve un extranjero en la creación misma, como imagen o reflejo del creador, el Extranjero de los extranjeros – que no exiliado-. Una escisión que abre a la dimensión del abismo y deja entrever los espacios de la soledad, del frío en el que el ser humano puede decir con pascal: *le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie*. Herida profunda que hace del ser humano un caminante de soledades, que no un abandonado. Desde ese andar del solitario, del andar de quien pregunta por la infinitud sentida; vivida como experiencia de separación y ruptura de cordón umbilical es que viene a la voz, a la palabra, la angustia vivida de quien se comprende extranjero en la creación, del caminante, que no del exiliado. Y desde esa extranjería la relación con lo sagrado cobra otros matices pues implica ahora la simbolización de quien da pasos hacia la autonomía y se entiende, en su soledad, colaborador-acompañante con y para la creación. La relación con lo trascendente tendrá entonces otros ejes, pues la relación con uno mismo es la que ha cambiado y como consecuencia, también la relación al exterior: con el otro, los otros y el Otro.

50 Bubber, Martin, *¿Qué es el hombre?*. México: F.C.E., 1949. pp33.

51 Ibidem.

Habría pues un replanteamiento en el que quiz as del ser humano se pueda decir que anda con Dios, como los personajes veterotestamentarios Enoch y Ruth. Desde ah ı, al tirarse al fondo en el acto de autoreflexi3n -como peligroso acto vital- la pregunta por el ser humano mismo surge como una necesidad tambi3n vital, desde una condici3n en la que al ser humano no le queda m as que jugarse la existencia en el esfuerzo de responder y en el andar con la esperable ausencia de respuesta. Pero desde esa condici3n vital difícilmente se plantearía como *una cosa entre las cosas*, que es de suyo, una respuesta te3rica a una pregunta te3rica. En esa condici3n vital abriría espacio a la compresi3n simb3lica de s ı mismo entendi3ndose tambi3n como separado.⁵² Me inquieta, pues, la ausencia de la pregunta expresa en el pensamiento del fraile de Aquino, pues percibo en ella el peligro de la negaci3n de las rupturas fundantes que permiten al ser humano transitar por los caminos del deseo orientados a la transici3n y paso al desprendimiento y las rupturas necesarias para la participaci3n creativa en la creaci3n. Para decirlo con m as claridad: el problema no lo encuentro en la inconmensurabilidad de astronom as sino en la ausencia de autonomía, la fijaci3n del texto y la inmovilidad a que llevan esas dos condiciones en la antropología de fray Tom as.

En cuanto a la inconmensurabilidad de las astronom as, 3stas pueden modificarse por los descubrimientos científicos. Y al ser insumos para las cosmologías quiz as podría discutirse sobre el c3mo sostener la encarnaci3n del Verbo, pero en una estructura tal que permita la inclusi3n de las ciencias contemporáneas. Esto permitiría dar a ellas tambi3n la posibilidad de reencontrar sus perdidos referentes; pues es una p3rdida que ha llevado incluso a la p3rdida de sentido de las ciencias, sus objetos de estudio, metodologías y sus obsesiones con la iluminaci3n violenta de los resquicios m as ocultos del mundo extenso. Quiz as habría oportunidad de replantear la pertinencia de sus objetos de estudio y tambi3n la pertinencia por el excedente, por el exceso cometido contra la palabra escrita. Exceso que las m as de las veces no hospeda esfuerzos de reflexi3n comprometida, sino las pretensiones de conceder lo necesario para las burocracias universitarias.

En cuanto a la fijaci3n del texto mi preocupaci3n consiste en reconocer que asumidos los antecedentes como data, las conclusiones a que llega fray Tom as son monolíticas. Se olvida que los textos atienden a situaciones culturales específicas y cuando se cierra la oportunidad

52 Si bien esto parecería aludir al lenguaje psicoanalítico, es en realidad parte de lo expuesto en la primer unidad sobre el t3rmino Kadosh aplicable a YHVH y al ser humano como imagen suya. La comparaci3n no es pues anacr3nica, aunque es un cuestionamiento que resulta – al interior de la tradici3n a la que pertenezco- de un modo distinto de abordar los textos: es decir, a partir de las herramientas de la crítica literaria, la de texto y la ex3gesis, considerando los tiempos y modos de formaci3n tanto del texto como de las claves hermen3uticas.

de que tenga lugar la presencia salvífica de Dios por la canonicidad atribuida bajo el signo de la inspiración y la santidad, se cierra la puerta a nuevas revelaciones. Se cierra la puerta a la generación de nuevos ritos, de la inclusión de otros modos de simbolizar la realidad según otras vivencias; por ejemplo las femeninas, que más allá de la imitación de lo masculino pudiesen generar nuevas dimensiones de simbolización tanto en términos rituales como en términos de acompañamiento.

La ausencia de la autonomía que percibo como peligro en el pensamiento antropológico de fray Tomás es de primer orden pues se abre el riesgo de generar no una vinculación adulta, en tanto separada, con un creador, sino la dependencia desde una necesidad de corte infantil sobre una figura paterna idealizada todopoderosa y puesta como recipiente de todo deseo y capricho humano, además de ser el depositario de la responsabilidad que el sujeto pueda negarse a asumir sobre sí mismo, lo que en realidad sí es material de psicoanalista.

Las consecuencias de esta ausencia y la propuesta de los cómo y porqués de la salvación como eje existencial de la antropología tomista se discutirán más adelante en el capítulo de las conclusiones, pues quizás en los términos propuestos por fray Tomás no querríamos ser salvos. Vale la pena preguntar por las razones de dicha salvación y las consecuencias que dicha lectura tiene para la vida creativa del ser humano: por sus aptitudes para reparar los daños contra la creación y sus proyectos, por sus aptitudes para aceptar las rupturas originarias y las tensiones que habitan en su deseo. Insisto, esto suena a psicoanálisis, pero no es más que la propuesta hebrea que ha sido revisada con cuidado en la primer unidad. Esta discusión se verá en el capítulo de las conclusiones con mayor detalle.

Vamos , por ahora, a mirar de cerca los textos del Fraile de Aquino. Es una pequeña exposición por dar continuidad y congruencia interna a la metodología, que permitirá cerrar el tema de las distinciones según las dos tradiciones revisadas sobre los textos. Posteriormente abordaré la propuesta del fraile sobre el ser del ser humano, en términos metafísicos.

2.3.1.5.2.4. El texto: la *Suma de Teología*.

Haciendo pan de palabra divina para los pequeñuelos

Leonardo Castellani SJ

Es importante decir desde ahora que el texto ha tenido una suerte distinta a los que componen la colección de la *Biblia* cristiana. Para comenzar hay una pretensión de sistematicidad, un solo autor, una visión de conjunto. La gran aceptación de las obras del fraile dentro de la orden hicieron que se preservaran con cuidado, desde su primer publicación. Por lo mismo este apartado será muy breve. Me interesa señalar que he procurado, al igual que en las dos unidades precedentes hacer una revisión sobre los manuscritos y las ediciones que han vivido los textos. Esto ha permitido comprender los recursos a que cada lector va echando mano. Como he señalado también, mi lectura ha querido ser una que parta de un reconocimiento de los presupuestos histórico- culturales que dieron lugar al texto, como esfuerzo filosófico de comprensión. Vamos entonces a mirar la *Suma de Teología*.

2.3.1.5.2.4.1. Marco contextual de la *Suma de Teología*

Según Etienne Gilson,⁵³ la exposición completa pero también simplificada de la filosofía tomista se encuentra en las dos primeras partes de la *Suma de Teología*, cuyo prólogo indica haber sido redactada para principiantes. En la *Suma Contra gentiles* es donde fray Tomás procura profundizar en la demostración racional las ideas expuestas en la *Suma de Teología*. En las *Cuestiones Disputadas* y los *Quodlibeta* se hacen nuevas profundizaciones. Hay algunas que son especialmente importantes como *De Veritate* y *De Potentia*.

Dice Emile Bréhier:

a pesar de la limpieza tranquila y quizás única del estilo de Santo Tomás, sus hábitos literarios están tan alejados de los nuestros que es difícil ver si existe un sistema tomista y en qué consiste.⁵⁴

La presentación de los artículos en las Sumas, permiten una exposición amplia de las discusiones llevadas a cabo: las tesis opuestas, los problemas, las respuestas.⁵⁵ En opinión de Bréhier no

53 Gilson, Etienne. *La Filosofía en la Edad Media. Op. cit.* pp 490.

54 Bréhier, Emile. *Historia de la Filosofía T. 1 Antigüedad y Edad Media, Op. cit.* pp. 603

55Al respecto relata maravillosamente Castellani, SJ: *Pedro el Lombardo, que recitaba todos los santos Padres y*

hay visiones de conjunto y afirma que esto es porque el filósofo no requiere formar síntesis. Las síntesis ya están hechas. Tampoco hace falta descubrir la verdad. La verdad está descubierta.⁵⁶ El trabajo de fray Tomás presupone entonces dos grandes síntesis: 1.- la organización de las verdades de la religión tal como se presentan en las sentencias del siglo XII. El tratamiento que yo he dado a los textos ha partido de la *S Th Ia q 76 a1*. Desde este artículo he ido analizando las propiedades que están implicadas en la comprensión del ser humano que propone el fraile, contrastando, en la medida de lo posible las ediciones en latín. Así he ido rastreando a lo largo de la *Suma de Teología*, otros artículos que contribuyen a esclarecer el eje central de análisis, presuponiendo el esfuerzo de sistematicidad en los trabajos del fraile.

Como he dicho, no es mi interés realizar una exposición monográfica pues hay trabajos realizados por especialistas que no me atrevo a intentar cuestionar. Sin embargo el esfuerzo de lectura que realizo me permite comprender los problemas filosóficos a que se enfrentaba el fraile y esto ha permitido ver que esos problemas no están ultimados. Queda así abierta la puerta a un re-planteamiento de los trabajos monográficos sobre el fraile a partir de los problemas filosóficos

sabía hebreo como un rabino, poseía un galpón cualquiera o un patio abovedado. Se sentaba en un sillón fraileramente puesto encima de dos arneses, mientras los discípulos se amontonaban en taburetes y los más pobres en montones de paja, algunos tirados pecho a tierra con la nariz en los papeles, escribiendo como demonios, mientras en la puerta se agolpaban de pie caballeros y nobles y algunas veces asomaba discretamente un obispo extranjero; y en el silencio profundo donde reinaba la voz chillona del Maestro de las Sentencias había novecientos alumnos. Si el Maestro se volvía a tomar un manuscrito, surgía un rumor espeso como el suspiro de un monstruo, un cuchicheo como el de la lluvia; pero mirando él a su público, ni la menor palabra se escapaba, pues los mancebos sabían bien qué son 25 colas de gato y el Lombardo no sabía de bromas. [...] Por la mañana la "lectio" por la tarde la "disputatio" los dos ejercicios fundamentales que menciona Santo Tomás en su Prólogo "Lectio" significa lectura. En aquel tiempo no había imprenta, los libros eran pocos, la memoria humana era mayor; y quizás también, (hablando en general) la inteligencia. Los maestros tenían libros que eran sus instrumentos, su capital y su tesoro. [...] El Maestro se sentaba en alto y empezaba simplemente a leer su libro el "De Trinitate" de San Agustín. Pausadamente. Todo. Tanto el texto como al notas marginales suyas, deteniéndose a momentos para añadir otra nota o hacer una observación exegética.[...] Por la tarde, uno de los mejores alumnos se sentaba al lado del Maestro y proponía con voz resonante una "Quaestio Disputata"; por ejemplo: <" si Adán no pecara, la virginidad religiosa sería siempre preferible al estado conyugal? Respondo que no, porque San Pablo (2da Corintios, quinto) al recomendarla dice... Y San Agustín en el "De Bono pudicitiae" dice...> Entonces se levantaba uno del coro y con voz no menos juvenil trompeteaba en latín macarrónico....[...] El sostenedor repetía la objeción reducida a tres limpios silogismos; otro arguyente y otro y otro se levantaba a romper lanzas. La muchachada aplaudía, se reía y gritaba, el Gran Bedel se las veía negras con su campanilla. Los italianos corregían a gritos los errores de gramática, los españoles pateaban y se atusaban las nacientes perillas, los ingleses decían flemáticamente ¡hear! ¡hear!, los tudescos, que se ponía siempre juntos en un rincón, rubios y grandotes, eran famosos por sus carcajadas[...] Entonces se levantaba el sustentante y en pausado latín y clara prosa daba su razón fundamental, "probatio", la prueba de su tesis. Y después tomando una a una las objeciones, concedía la mayor, transaba la menor, distinguía la menor subsunta y por ende contradistinguía el consecuente o bien negaba la consecuencia. El entusiasmo ardía de nuevo y se trababan diálogos vivísimos mechados de interjecciones en todos los "dialectos" de la Grande Europa. Y cuando después del solemne resumen y conclusión hechos por el Cancelario la multicolor escolaresca se volcaba como un torrente sobre el Quai Saint Michelle y la Place de Sorbon, era seguro que la lista de tesis o "cuestiones disputatas" había sido vuelta y revuelta en todos sentidos y el entendimiento se había tendido al máximo como las fuerzas y destrezas de un caballero en el torneo. Vid Castellani, Leonardo. SJ Introducción. En Suma de Teológica, tomo uno. Buenos Aires: Club de Lectores, 1944. Pp XIV-XVII.

56 Bréhier, Emile. Historia de la Filosofía . op. Cit. Pp 603.

que compartimos.

2.3.1.5.2.4.1.1 Aristóteles en la *Societas Cristi*.

Vamos a hora a hacer un muy breve recuento del Aristóteles conocido en el siglo XIII. Los manuscritos aristotélicos fueron pasando de mano en mano, como bien vimos en el apartado correspondiente de esta unidad. La suerte de los manuscritos fue grande pues se conservaron, a pesar del olvido e indiferencia que mostró Occidente. Hacia el siglo XIII, como es sabido, hay una reaparición de obras aristotélicas cuya importancia es conocida. Sin embargo, los procesos de traducción de fragmentos y obras aristotélicas generaron una diversidad de datos y lecturas: había manuscritos de distintas procedencias y había diversos esfuerzos de traducción y comentario.

Fray Tomás, metódico como era, requirió para su estudio traducciones de las obras aristotélicas, pero tales que sirvieran científicamente como fuente y no como referencias de comentaristas.

De Wulf señala que hay en el siglo XIII dos periodos :

[...]en el primero las versiones se hacen tanto del árabe como del griego, sino es que más. En el segundo se elaboran sobre el original griego.[...] la sucesión cronológica de traducciones parciales o íntegras de la misma obra conduce a los escritores del siglo XIII a seguir el ejemplo dado en el XII sobre el *Organon* latino y a distinguir la versión antigua de la nueva por las palabras *vetus* y *nova*.⁵⁷

De Wulf enumera distintos esfuerzos de traducción que van por fragmentos o por obras agrupadas de modos peculiares. En este apartado interesa sobremanera el origen de los textos utilizados por fray Tomás. En ese sentido es de apreciar el dato corroborado de la traducción que Guillermo de Moerbeke prepara para él de la *Metafísica*, donde el libro *XII*, es una traducción propia y los demás libros son revisiones de otras traducciones. Lo que me interesa señalar entre estos datos que son sobradamente conocidos es que la lectura de fray Tomás sobre el libro *XII* de la *Metafísica* es de gran prioridad, pues el fraile encuentra en él los principios que le permiten sostener filosóficamente la estructura metafísica del mundo desde su visión cristiana. La introducción que ofrecen los editores del *Comentario* resume para el libro *XII* :

Liber XII secundum suam propriam sententiam affirmat Deum Esse Actum

57 De Wulf, Maurice. *Historia de la Filosofía Medieval*, Tomo II. Jus, México, 1945. pp 26.

purum, et supremam Intelligentiam. Actus enim superior est potentia; et omne quod a potentia ad actum venit, exquirat causam aliquam non causatam, quae purus Actus sit, nulla potentiae et imperfectionis mixtione. Deus est igitur Mens Mentis, non solum ipsum Ens subsistens, sed 'ipsum intelligere subsistens' Actus purus, cum entis plenitudo sit, etiam Summum Bonum, quod omnia ad se trahit, est. Haec st Aristotelis Sententia.

S. Thomas contra nonnullorum auctorum sententiam in hoc 'trahere' non solum effectum causae finalis, sed etiam causae efficientis inspicit, cum omne agens ad finem congruentem agat et Summum Agens tantum Summo Fini proportionatum esse possit, et entium subordinatio ad subordinationem finium congruat. Quo altius progreditur, eo magis agens et finis inter se appropinquantur, denique unum atque idem efficitur. Deus omnia ad se trahit qui principium et finis est rerum omnium (Lib XII, lec. 7-12) (30).

S. Thomas his verbis finem facti suo commentario: 'et hoc est quod concludit (Philosophus), quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bonum, quod supra dixit deum, qui est benedictus in saecula saeculorum Amen.

Hac ratione Aristoteles, S. Thomas duce, usque ad Deum evehctus est, eiusque speculatio in laudem orationemque convertitur.⁵⁸

Es entonces que con los datos a la mano, fray Tomás encuentra felizmente el sustento metafísico que Aristóteles había legado a la filosofía. Pero la lectura de fray Tomás estando, contextualizada en una visión cosmológica distinta, tiene como claves de lectura la encarnación del Verbo como operador del proceso de salvación y configurador cosmológico. Su hermenéutica atiende a las necesidades de su tiempo y al contexto socio-cultural del fraile.

En cuanto a las discusiones actuales que han llevado incluso a fragmentar ilimitadamente los documentos del Estagirita han procurado dar cuenta de las diferencias que se aprecian en el libro *Lambda*. Las conclusiones especializadas de Düring refieren lo siguiente al respecto:

Ya he desvirtuado con contra argumentos todas las objeciones importantes contra la atribución de una fecha temprana y contra la unidad ideológica del escrito *Lambda*. Igual que Jaeger estoy convencido de que Aristóteles quiso dar en *Lambda* una visión de conjunto sobre la parte esencial de su filosofía teórica.⁵⁹

Quizás es que fray Tomás con el cuidado y la capacidad intelectual que le caracterizan supo encontrar los puntos de congruencia para dar lugar al sistema aristotélico en sus claves fundantes y reconocer los elementos ajenos y corregir las falsas atribuciones, como en el caso

58 Vid. *Introductio Editoris*. En S. Thomae Aquinatis. In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio. Marietti: Roma, 1950. pp XXI.

59 Vid. Düring Ingemar. Aristóteles. Op. Cit. pp309

del *Liber de Causis* cuya autoría se pensaba atribuible a Aristóteles, pero que él identificó como de Proclo.

El libro presenta pasajes que han sido fundamentales para la concepción cristiano-romana del cosmos y que han dado serias dificultades a los especialistas contemporáneos. El olvido del referente Dios y sus procesos de configuración dan lugar a que se planteen preguntas que, sin ser iniciales, quieren ser respondidas sin considerar su pertinencia, y no porque haya necesariamente negligencia en quien pregunta, pues eso es un aprendizaje y requiere del ensayo y del error, sino que hay textos que no están pensados para responder ciertas preguntas. No les queda a estos textos más que el silencio perplejo de quien no tiene una respuesta para ofrecer. En este sentido dice Düring:

La cuestión infinitas veces discutida, de si el concepto de la Divinidad que Aristóteles expone en *Lambda 8*, es monoteísta o politeísta, ha sido planteada incorrectamente. Con aprobación cita Merlan a Eduard Meyer: 'en Grecia la cuestión relativa a uno o varios dioses juega apenas algún papel. Si el papel divino es pensado como unidad o una pluralidad, es algo insignificante si se lo compara con la cuestión de si absolutamente existe y cómo ha de entenderse su naturaleza y su relación con el mundo' La *interpretatio christiana* medieval, que explicó la teoría aristotélica de movimiento como su "teología", se ha sostenido con asombrosa tenacidad. Por ello yo considero importante subrayar: primero que en el complejo de sus ideas Dios es indispensable exclusivamente como *proton kinoun akineton*; segundo, que absolutamente sin distinción él habla de "Dios", "el dios" o "lo divino"⁶⁰

La formulación de las preguntas como ángulo de acceso a los textos tiene implicaciones en la hermenéutica a obtener. Una lectura cristiana hecha sobre los textos de Aristóteles no tendrá inconveniente, pues no hay referencias mosaicas que lo impidan, en suponer que la propuesta de Aristóteles y la mirada cristiana tengan al mismo objeto de referencia bajo el término común "Dios". Y aunque, como afirma Düring, el *proton kinou* o motor inmóvil sea indispensable metafísicamente como principio de movimiento, es comprensible, bajo la mirada de la antropología filosófica que la lectura de fray Tomás haya utilizado los recursos filosóficos para dar cuenta de la cosmovisión a la que él mismo pertenecía.

2.- La síntesis filosófica de Aristóteles.

Sin embargo, la perspectiva de Bréhier me parece cuestionable. Por mucho que las verdades de la religión estén organizadas (no hay que olvidar que desde el siglo V ha habido una serie de

60 Ibid. Pp 346.

concilios ecuménicos destinados a definir verdades de religión y que esas verdades han sido compiladas en síntesis como la de Pedro Lombardo) esas verdades comprometen la especulación filosófica y requieren respuesta. Así tiene lugar, por ejemplo, la teoría de las dos verdades representada principalmente por los averroístas latinos. Además de las discusiones que ya he presentado y que atañen a las interpretaciones posibles sobre la *Biblia* ya en clima cristiano.

Y si, como afirma Bréhier, las sentencias reproducen en esencia los contenidos de la filosofía platónica, ésta tiene puntos rebatibles por la filosofía aristotélica. Aristóteles se conoce hacia el siglo XIII por traducciones parciales de algunas de sus obras – principalmente las de lógica-, por comentarios. Hace falta una fuerte labor de organización de los materiales.⁶¹ La tarea, pues, no parece estar hecha.

2.3.1.5.2.4.2. Programa de la *Suma de Teología*

El punto de partida de Tomás de Aquino es la teología, a partir de dos elementos: lo primero que conocemos son las cosas sensibles. Lo primero que Dios ha revelado es su existencia. Así, pues, teológicamente habría que comenzar por el tema de la existencia de Dios, filosóficamente habría que comenzar por el conocimiento de lo ente en cuanto tal, es decir por el conocimiento de aquello que da realidad a los seres. Fray Tomás, como buen alumno de Aristóteles, considerará que las esencias se realizan en las sustancias primeras. Así, filosóficamente se deberá llegar al lugar señalado por la teología: la existencia de Dios. Teológicamente se parte de la Revelación de su existencia. Así, las pruebas tomistas ponen en juego dos elementos distintos: por una parte, la

⁶¹ Una exposición breve y clara sobre los manuscritos aristotélicos y su difusión en la edad media la encontramos en de Wulf, Maurice. *Historia de la Filosofía Medieval*, 3 vols. *Op. cit.*

constatación de una realidad sensible que requiere explicación, pues nos es dada en perpetuo devenir y, por otra, la afirmación de una serie causal que tiene por base esta realidad sensible y por cima a Dios.⁶²

2.3.1.5.2.4.3 La *Suma de Teología*: ediciones.

Según refiere Celada O.P. En la Introducción a la suma de teología⁶³, ya desde el siglo XIII las obras de Tomás de Aquino eran sumamente apreciadas entre sus colegas y compañeros de orden. La *Suma de Teología* era considerada uno de los patrimonios imprescindibles en los conventos de la Orden de Predicadores. Había métodos precisos para la edición de textos y una tasación universitaria que exigía un cierto número de ejemplares de las obras publicadas. Así la *Suma* tuvo gran difusión.

Las ediciones impresas, pero parciales, comienzan desde el siglo XV. La impresión de la totalidad de las obras de fray Tomás se lleva a cabo por Pío V. Es la primera, la más conocida y se conoce como piana. Fue hecha en Roma entre 1570 y 1571. Fue editada en el siglo pasado (Ottawa, 1953) incluyendo las variantes de la edición crítica leonina: *Summa Theologicae cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis ad textum S. Pii V iussu confectium recognita*, 5 vols. A la edición Piana le siguen distintas ediciones globales entre los siglos XVII y XIX que suelen conocerse por el lugar de la impresión: Primera de Venecia del 1593-1594, Amberes 1610, Primera de París, 1660, Segunda de Venecia 1745- 1788, Parma 1852-1872, Segunda de Paris 1871-1882.⁶⁴

Sin embargo el texto que sirve de base para las traducciones contemporáneas es el que se conoce como Edición Leonina. Esta iniciativa fue tomada por León XIII en 1882. Se conformó una comisión para publicar todas las obras de Fray Tomás. Con las exigencias de la crítica moderna. Fue publicada entre 1888 y 1906 del tomo IV al XII. Es un texto crítico y la referencia para una edición con garantías. Es el texto que usa la BAC para la edición de 1988 con reimpresión en el 2001, que es la que tengo a mano y tiene particularidades.

Damián Byrne, Maestro General de la Orden de Predicadores Afirma:

62 Gilson, Étienne. La Filosofía en la Edad Media. *Op. cit.* pp 493.

63 Celada O.P., en *Introducción*, Suma de Teología Ia, *op.cit.* pp 12.

64 Celada, Gregorio, *Introducción*, *op. cit.* apud. A. Bacic, *Introducción Compendiosa in Opera S. Thomae Aquinatis*: Ang 1(1924) 82-106, 145-184 2 (1925) 224-275.

Si la teología quiere hoy abrirse nuevos caminos y enfrentarse con problemas no solventados, ha de hacerlo desde al rampa del pensamiento de los grandes teólogos y pensadores de tiempos pasados. Al menos así es como la Iglesia proyecta la teología de la s nuevas generaciones pues el mismo Concilio Vaticano II amonesta a los estudiantes a <aprender e ilustrar los misterios de la salvación y a penetrarlos profundamente mediante la especulación, conducidos por el magisterio de Santo Tomás> (Decreto Optatam Toiutos 16) y el reciente Código del Derecho Canónico reitera que los estudiantes de teología deben adentrarse en el estudio de la verdad revelada <teniendo especialmente como maestro a Santo Tomás> (c. 252 parrafo 3)⁶⁵

En el marco de una renovación teológica alentada desde el Concilio Vaticano II hay un esfuerzo de atención sobre las obras del pasado, entre las que destaca la Suma de Teología de Tomás de Aquino. Al agotarse la edición Bilingüe en 16 vols. De la *Suma de Teología* la Biblioteca de Autores Cristianos quiso ofrecer una nueva edición con un objetivo distinto, que es la mencionada edición de 1988.

En esta edición se busca presentar al lector un documento asequible con la garantía de tener en sus manos sólo el texto de Tomás de Aquino al margen de la escuela tomsita cuya tradición se remonta hasta el mismo siglo XIII. Así que la edición ha dejado de lado también la escuela y el pensmiento oficializado por la enseñanza eclesiástica. Pero ha procurado incluir recursos de crítica y bibliografía como ayudas para escarecer el texto original. Hay también recursos a introducciones y notas hechas por especialistas para colaborar con el lector a comprender los problemas planteados de modos distintos a los nuestros, así se presenta el estado histórico de los problemas que se debatenen cada cuestión.

Hay pues, un esfuerzo de presentación, al margen de los postulados de una escuela y de la enseñanza eclesiástica, que definitivamente anima a ensayar otras lecturas de la obra.

3. El ser humano en el pensamiento de Tomás de Aquino desde la *Suma de Teología*

Como he indicado, en mi lectura no he encontrado la pregunta expresa por el ser del ser humano y las razones de su creación. Me he encontrado más bien con los modos: creado por amor. Con los fundamentos filosóficos que dan cuenta de su ser en términos de naturaleza: un compositum de materia y forma. Con las cualidades que tal modo de ser le otorga: la capacidad de conocer como operación propia. Me parece que la exposición monográfica de estos

65 Damián Byrne, presentación. En *Suma de Teología Ia. op. Cit.*

temas no está de más sin embargo quiero advertir que esta exposición tendrá a la vista el marco general que es la Societas Christiana en la visión antropológica de fray Tomás como **experiencia medieval del siglo XIII**. Pues esto será el marco contextual que permitirá identificar los nortes que llevan a fray Tomás a exponer de ciertos modos -y no de otros que podrían ser lógicamente correctos-, la naturaleza del ser humano. Hay que recordar lo dicho en las páginas precedentes: los elementos de la cosmología entre los que está el ser humano cobran sentido en la relación que mantienen unos con otros, articulados por esa comprensión de la Societas Christiana en los términos que hemos expuesto. El programa de la *Suma de Teología* tiene esta comprensión en mente y su proceder está orientado no por la arbitrariedad de un dogma asumido acríticamente, sino por la comprensión y experiencia de una visión cosmológica vigente para el fraile de Aquino y sus correligionarios. Vamos a comenzar con una exposición de la comprensión tomista del ser humano, considerando las rutas que fray Tomás señala como viables desde dos dimensiones análogas. Esto se verá a continuación.

3.1 Preliminares y rutas de acceso

Para este tema hay dos rutas posibles.

La primera implicaría partir de las verdades reveladas para hablar sobre el ser humano y su lugar en el mundo. Esto daría como resultado una ruta teológica. Esta ruta tendría, a su vez, dos posibilidades. Una es el aceptar la revelación como dogma y, en opinión de Gilson⁶⁶, sería suficiente para la fe, dando lugar a la teología revelada. Sin embargo para el metafísico inquieto y agudo que es fray Tomás es mejor entender que creer, así el esfuerzo estaría en, habiendo reconocido el dogma como un dato, proceder a definirlo; desarrollar su contenido e incluso *mostrar por dónde puede la razón rastrear el sentido del dogma*⁶⁷. Esto da lugar a la teología natural.

La segunda ruta es mirar al ente en tanto tal. Esto haría una ruta filosófica. La filosofía busca en la razón sus principios. Pero si sus conclusiones contradicen al dogma, entonces habrá que revisar dicha conclusión y sus fundamentos, pues el desacuerdo indica necesariamente un error en el proceder filosófico, que debe ser corregido.

Las dos rutas son importantes aunque en grados diversos, según la intencionalidad de uso de la

66 Vid. Gilson, Étienne. *La Filosofía en la Edad Media*. Op. Cit. pp 492.

67 *Ibidem*.

información. Y con todo, no vn separadas, pues ambas son rutas que análogamente dan cuenta del ser humano en dimensiones que se interpelan mutuamente. Para Fray Tomás no hay enemistad entre filosofía y teología, antes bien sus tareas son concordantes, pero la fe señala la meta donde Dios es principio y fin. En opinión de Gilson ésta es la razón por la que las obras sistemáticas de fray Tomás son sumas de teología y por tanto, la filosofía es expuesta en ellas según el orden teológico.

Yo seguiré un orden filosófico, pues el trabajo que estoy elaborando pertenece a esta disciplina. Así partiremos del ser humano desde la expresión de su *esencia* como universal, para llegar a una exposición sobre el ser humano personal.⁶⁸ Es decir, desde la unión del alma y el cuerpo en modo formal para constituir un compuesto. Pero antes de exponer monográficamente la respuesta de fray Tomás quiero analizar qué significa la pregunta misma por el ser humano en términos de esencia. Pues la formulación de las preguntas indica el horizonte en que se han de hallar las respuestas. ¿Que comprensión antropológica hay ya detrás de esta pregunta? ¿Por qué elegir esta pregunta y no otras? ¿De dónde viene la inquietud para fray Tomás? ¿De qué otro modo se puede preguntar por el ser humano? ¿Tomás pregunta primeramente en términos de esencia?

El fraile de Aquino describe hechos, explica el cómo de esos hechos pero no inquiera el porqué de esos hechos. Y es que aunque la *Metafísica* aristotélica sirve como respuesta filosófica, desde la perspectiva de esa experiencia medieval del siglo XIII ni la cosmología trinitaria ni la *Biblia* le dan tregua. La respuesta vienen entonces desde el espacio más accesible a la razón: la filosofía. Como la filosofía procede desde la investigación sobre fundamentos y principios generales articulados por conexiones causales a través de un lenguaje técnico, la pregunta por el ser humano en fray Tomás se responde, sin haber sido formulada existencialmente, desde la *esencia* que permite distinguir aquello que hace que algo sea lo que es. La respuesta viene entonces desde una pregunta filosófica, no una pregunta vivencial

68 Para fray Tomás, a diferencia de Boecio, hay distinciones pertinentes para los términos *ousía* y *esencia*. Dice fray Tomás: “esencia es propiamente lo expresado por la definición. La definición comprende los principios de la especie pero no los principios individuales. Por eso en las cosas compuestas de materia y forma, la esencia significa no sólo la forma ni solo la materia, sino el compuesto de materia y forma en cuanto que son los principios de la especie. Pero el compuesto de esta materia y esta forma tiene razón de hipóstasis y de persona. Pues el alma, y la carne y el hueso pertenecen a la razón de hombre. Pero *esta alma*, *esta carne* y *este hueso*, pertenecen a la razón de *este hombre*.” Vid. S TH. Ia q 29 a2. ad 3. Y añade: Hay que saber que en las cosas compuestas de materia y forma es necesario que se distinga la esencia o naturaleza y el supuesto. Porque la esencia o naturaleza comprende todo lo que entra en la definición de la especie. Así humanidad comprende en sí misma lo que entra en la definición de hombre [...] pero la materia individual con todos los accidentes propios de su individuación, no entra en la definición de la especie, pues en la definición de hombre no entran *esta carne* o *estos huesos* [...] y sin embargo sí entran en lo que es el hombre. De ahí que por humanidad hay que entender lo formal del hombre, pues los principios que la definen son el aspecto formal con relación a la materia que individualiza. Vid. S Th Ia. c. 3, a. 4., Sol.

originada en la separación y en la falta de morada, a la intemperie del infinito. Es una pregunta formulada teóricamente desde la comodidad del hogar cosmológico instaurado, que podría formularse del modo siguiente: ¿cuál es la causa de que esto-cada ente, entre ellos el ser humano- sea así, tal y como es? ¿cuál es el ser propio, en tanto operación? ¿cómo tiene realidad este ser? Para responder estas preguntas se hace presente la metafísica, no la antropología filosófica, que mira la relación entre ser humano y mundo configurado. (Quizás la antropología filosófica toca a la puerta del fraile en aquel arrobamiento en el que decide dejar de lado la *Suma de Teología* a la luz de la experiencia de vinculación mística. No me atrevo a afirmarlo pues haría falta un trabajo que quisiese analizar la poesía del fraile resultante de esa experiencia.)

La respuesta está dada en términos de estructura interna con una ordenación jerárquica por *naturaleza*; hacia una causa final. Veamos.

3. 2 El artículo primero de la cuestión setenta y seis de la *Suma de Teología Ia*⁶⁹.

Este artículo presenta una discusión sobre si el modo de unión entre el alma o principio intelectual y el cuerpo es **formal**, es decir, si el alma da el ser sustancial al ser humano.⁷⁰ Pues esta investigación permitiría responder a las preguntas planteadas en el inciso anterior sobre la causa y modo de ser según naturaleza expresada en operación propia, ordenada a mayor perfección por causa final en dos dimensiones análogas: la teológica y la metafísica.

Para entender esto es necesario un previo conocimiento del alma y sus funciones. Por ello prefiero iniciar con una breve exposición del pensamiento de fray Tomás en torno al alma. Su definición nos llevará a comprender la estructura hilemórfica del ser humano.

69 La edición que estoy utilizando es la presentada por Damián Byrne, O.P. Marzo, 2001, de la Biblioteca de Autores Cristianos. Para las referencias sobre los manuscritos y ediciones de la Suma de Teología, ver Supra sección correspondiente

70 La edición que estoy manejando traduce “ principio intelectual” y añade una nota al pie donde señala que principio intelectual o entendimiento , “no se refiere a la facultad intelectual en tanto tal , que difiere realmente del alma, sino al alma del hombre [...]” Vid pp 682. Y la nota es acertada, pues Fray Tomás sostiene una diferencia entre el alma, sus facultades y sus operaciones: el alma funciona como agente activo de las operaciones vitales. Esto se verá más adelante. Por otra Parte, Fray Tomás señala la sinonimia: “ Es necesario afirmar que el principio de la operación intelectual , llamado alma humana, es incorpóreo y subsistente.” *S. Th. Ia*, q. 75, a 2, sol. Por esto, prefiero utilizar el término “alma” para el agente activo de las operaciones vitales, que es el tema de este artículo, y reservar “principio intelectual” para el tema de las facultades.

3.2.1. De la **definición** en la estructura hilemórfica

En sentido estricto, la definición real, esencial y metafísica, para Tomás de Aquino consiste en **expresar las notas esenciales del concepto** haciendo explícito lo que es implícito en él.⁷¹ Dos notas -género y diferencia- señalan los límites del modo de ser de las sustancias por el modo de delimitación conceptual: una lo hace desde el aspecto más general y otra desde aquello que le permite distinguirse inequívocamente de todas las demás. La primer nota es el género próximo como aquello que tiene la potencia pasiva o capacidad de recibir una forma y es por tanto un componente determinable. La segunda nota es la diferencia específica; el elemento determinante como aquello que tiene la potencia activa de otorgar la forma y dar lugar al acto de ser de un ente concreto perteneciente a una especie o tipo de cosas. Dicho de otro modo: el género, siendo lo más general en la definición, recibe una constricción o límite que da la diferencia específica. Entonces, el género como constituyente determinable se considera materia y la diferencia específica, como constituyente determinante se considera forma.

La materia en el ser humano **coincide** con un cuerpo viviente y sensitivo – que son las notas esenciales del concepto *animal* y la forma es el alma, en su aspecto intelectual –es decir, enuncia la diferencia específica que hay con las almas de otros vivientes: el principio de racionalidad.

De este modo, en el concepto “ser humano” la esencia está dada por las notas “animal” por el lado del género o materia y “racional” por el lado de la diferencia o forma específica.⁷² Esta conceptualización dará lugar a una naturaleza determinada. Donde *naturaleza* es: *el primer principio inmanente del modo de obrar técnicamente propio de algo. Así, puede ser sinónimo de esencia en la medida en la que ésta es el principio de las operaciones de un ente, según la especie a la que él pertenezca*. Lo cual significa que el ser humano tendrá un modo de obrar

71 Las cualidades resultantes de la definición estrictamente filosófica serán consideradas de distinto modo. Por ejemplo como descripciones - el ser bípedo, en el caso del ser humano, o propios, como la risa.

72 Esta definición lleva a formar una descripción de características particulares señaladas por el género próximo y la diferencia específica. Pero esta descripción o *intensión*, como lenguaje no tiene realidad en el mundo sensible. Es decir no existe **El** ser humano, sino que son seres humanos los que tienen realidad. Cada uno de ellos, desde la definición de ser humano, cumple con lo preciso para ser reconocido como tal. Este cumplimiento de los individuos es denominado *extensión*: son los individuos a quienes se puede aplicar la descripción. La esencia tiene entonces dos aspectos: por una parte uno lógico o de lenguaje que enuncia la definición de una especie – en este sentido lógico recibe el nombre de *quiddidad*- y por otra, un aspecto existencial: está presente en el individuo que tiene ser en el mundo. Esto permite reconocer el modo en que la ontología es doble en tanto que por una parte todo está regido por el par potencia- acto y por esencia- esse. Para el tema de la predicación según la esencia, sigo los estudios de Mauricio Beuchot en *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, segunda edición, UNAM- IIF, México 2000., *La Esencia y la Existencia en la Filosofía Escolástica Medieval*, UNAM- IIF, México, 1992 y *Signo y Lenguaje en la Filosofía Medieval*, UNAM- IIF, México, 1993.

propio, según su esencia, como principio de operaciones que estarán determinadas por el género y la diferencia: animal racional.

Ahora bien, como se vio en la sección dos de este trabajo, Aristóteles pone el acento de la definición en la forma específica de cada cosa, aunque su existencia implique necesariamente que debe darse en tal tipo de materia. Fray Tomás, a su vez, considera que la definición consta tanto de la materia como de la forma y rechaza toda suerte de platonismo que reduce la esencia a la forma. Pues al menos en las sustancias compuestas, la distinción entre materia y forma es una distinción de razón y la definición tiene que ser capaz de explicar la *naturaleza* del compuesto; no solamente la naturaleza de la forma que tiene lugar en una materia particular. Dice Fray Tomás:

Resulta por tanto que el término esencia aplicado a las sustancias completas [sic. por *compuestas] significa lo que está compuesto de materia y forma. [...] porque el ser de las sustancias compuestas no es sólo de la forma ni solo de la materia, sino del mismo compuesto; por todo lo cual la esencia es aquello según lo cual se dice que una cosa es. Por ello se requiere que la esencia por la cual una cosa es denominada ente, no sea sólo la forma ni sólo la materia, sino ambas a la vez aunque sólo la forma sea la causa de ser tal.⁷³

Así, pues el ser humano no es sólo el alma, ni sólo el cuerpo. Tampoco es una mezcla o un empalme de alma y cuerpo. Es más bien una tercera cosa: el **compuesto** metafísico formado por el alma y el cuerpo.

3.2.1.1. El compuesto

La composición⁷⁴ puede mirarse bajo tres aspectos o modalidades:

- 1.- la primera o lógica es la que consta de ideas o conceptos diversos como la que se da en la afirmación, o como la de un género y una diferencia en una especie.
- 2.- La segunda o física es aquella modalidad que permite combinar componentes corporales donde podemos reconocer constitutivos tales como carne y huesos.
- 3.- La tercera o metafísica consiste en la combinación de un componente determinable y uno

⁷³ Vid. Santo Tomás, *El ser y la Esencia* en Opúsculos y cuestiones selectas I. Madrid: BAC Mayor, 2001. *Hay un error en el texto, pues traduce completas por compuestas: cfr. ibid, pp 46: *reliquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forman compositum est.*

⁷⁴ Para este tema sigo los trabajos de Silvia Magnavacca a partir del *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005

determinante dando lugar a una tercera entidad. Es decir; la composición de carácter metafísico da lugar al *compuesto*. El compuesto indica una modalidad particular de ser en la que los componentes -materia y forma por ejemplo- tienen una dinámica de interacción o modo de conveniencia de uno a otro que permite dar lugar al ser de una tercera entidad y no a un mero agrupamiento de elementos. En esta tercera entidad los componentes solo pueden distinguirse a nivel epistemológico pero a nivel de existencia; es decir, una vez que ha tenido lugar la composición, no pueden diferenciarse uno de otro mas que racionalmente. Esta interacción tiene lugar con las siguientes consideraciones:

- a) El compuesto es posterior a la combinación de los elementos.
- b) Lo compuesto tiene causa y es unificado por ésta.
- c) En todo lo compuesto hay acto y potencia ya sea porque una de las partes está en acto respecto de otra, ya sea porque cada una de las partes está como potencia respecto del todo
- d) Todo compuesto es, en su totalidad, distinto de cada uno de sus componentes

Estas distinciones permiten reconocer a los constitutivos del compuesto como *componentes* en sentido estricto. Es decir: sólo aquello que se rija bajo esta particular dinámica de interacción se denomina componente. El componente determinable se reconoce como materia y el determinante como forma para las sustancias compuestas.⁷⁵

3.2.1.1.1. El alma

El alma es incorpórea y subsistente. Es incorpórea porque como principio intelectual que es no podría contener la naturaleza de las cosas corpóreas y no podría conocer los cuerpos. Pues si éstos estuviesen contenidos ya en ella, entonces no sería posible el conocimiento. Sin embargo es algo concreto y por tanto es subsistente. Algo concreto puede serlo de dos modos: 1) el de cualquier cosa subsistente. 2) el de algo subsistente con una naturaleza completa de alguna especie. Esto excluye la imperfección que implica ser parte. El alma humana puede ser llamada algo concreto en el primer sentido pues es parte de la especie humana. En el segundo sentido lo

⁷⁵ Aunque la redacción parece redundante no lo es, pues hay composición metafísica de materia y forma en las sustancias separadas toda vez que la materia se entienda como una potencia para recibir una determinación. En ese sentido un sujeto al que se “añade” como forma un acto de ser, es una potencia para dicho acto de ser. Las sustancias separadas están “compuestas” de una materia -esencia- y una forma que es un acto de ser. Así habrá solo un ejemplar por especie.

subsistente es el compuesto.⁷⁶

Ahora bien, para dar razón de la naturaleza del alma Tomás de Aquino recupera la definición como acto primero que ofrece Aristóteles: el alma es *entelequia primera de un cuerpo organizado que en potencia tiene vida*.⁷⁷ A partir de un razonamiento analógico con el sueño donde la razón de la analogía es “la potencia es al acto”, Aristóteles sostiene que el alma es acto del cuerpo como la vigilia es acto del sueño. De modo que el vivir es el ser del viviente, denotando el carácter primordial del viviente, pues un viviente, sin vivir no es viviente. Así, el alma es acto primero. Esto significa que en tanto tal es:

- a) Acto de una potencia pura.
- b) No le antecede ningún acto, sino que todos se apoyan en él.
- c) Es el cumplimiento adecuado de la potencia.

El alma como acto primero, es el agente activo de las funciones vitales, pero el *sujeto* de dichas funciones es el viviente, pues la vida es un acto segundo. Y es que en el siglo XIII la identificación entre el alma y sus facultades era común.⁷⁸ Pero Tomás de Aquino, que conocía las opiniones de Agustín, Alcher y Bernardo de Claraval introduce una nueva distinción: una vez señalada la diferencia entre el alma y las operaciones – pues sólo en el ser necesario la existencia es parte del ser, cosa que no ocurre con las sustancias contingentes, entre ellas el ser humano-, Fray Tomás afirma la diferencia entre el alma y las facultades.

3.2.1.1.1.1 las facultades del alma humana

Las facultades, siendo principios de operación se distinguen realmente del alma. Pues el alma es la forma sustancial que da al viviente el ser y las capacidades de operar vitalmente. De modo que hay un mismo ser animado y diversos principios de tales operaciones; es decir facultades. Ellas son: 1.- realidades accidentales o propiedades que derivan de la naturaleza del alma. Esto es que en tanto accidentes, les compete estar en otro y pueden obrar como causa formal. En la modalidad metafísica el accidente es cualquiera de los predicamentos o categorías, que señala un modo de ser. En este sentido la facultad sería dentro de la cualidad, la segunda especie que es

⁷⁶ Vid. S. Th. Ia q. 75, a. 2, ad 1.

⁷⁷ Aristóteles, *Acerca del Alma*, *op. cit.* pp. 168 (BK 412 a 26). Para este tema ver Unidad II.

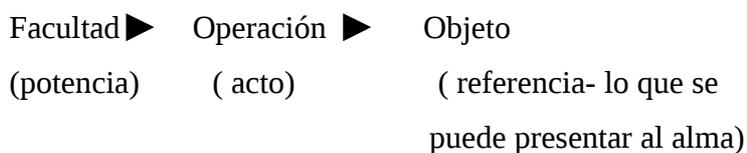
⁷⁸ García apunta en esta línea de pensamiento a Agustín, Claudianus Mamertus, Scoto Eriugena, Isaac de Stela, Alcher, Bernardo de Claraval, Duns Scoto, Ockham, Descartes y en cierto modo John Locke. Vid. García Jaramillo, Miguel Alejandro. *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Eunsa: Navarra, 1997. pp 31-32.

potencia o impotencia natural. Fray Tomás sigue a Aristóteles en la comprensión de la facultad como accidente que sigue a la forma, es decir, la cualidad.⁷⁹ Sin embargo en tanto algo que se sigue de la esencia, es decir el propio, Fray Tomás considera a la facultad como algo intermedio entre la esencia y el accidente, pues debe dar razón de las facultades orgánicas que no pueden ser espirituales. Así, en la modalidad lógica, que procede por el análisis de las relaciones existentes entre el sujeto y el predicado de una proposición, y cuando el predicado es algo esencial al sujeto se distinguen 3 predicables (género, diferencia específica y especie.) Pero si el predicado se refiere a algo no esencial del sujeto, pueden distinguirse dos predicables: el propio (sustancial y accidental) y el accidente. La comprensión de la facultad como propiedad del alma permite conservar su dependencia del compuesto y alude a la emanación de la facultad desde el alma.⁸⁰

2.- Son realmente distintas del alma pero son inseparables, pues les compete estar en otro.

3.- Algunas derivan del alma en cuanto que ella está unida al cuerpo sustancialmente⁸¹

Así, la facultad es potencia de la operación que es acto y se refiere a un objeto, en tanto algo que se puede presentar al alma. Esto se aclara en el siguiente esquema:



Los argumentos que ofrece Tomás de Aquino contra la identificación del alma con sus facultades son cinco:

- 1) afirmando que cada cosa obra en cuanto está en acto. Pues aquello desde donde se obra se considera el principio por el que se obra y como aquello que obra no pertenece al ser sustancial, se sigue que el principio por el que se obra sea distinto de la esencia de la cosa.⁸²
- 2) La potencia y el acto se dan en el ámbito de un mismo género. Por eso si el acto no está en el género de la sustancia, la potencia no puede estar en el género de la sustancia. Pero si la operación es un acto accidental, no puede ser acto de la sustancia pues pertenecen a diferentes géneros. De este modo como la esencia y el esse están en el mismo género de la sustancia y difieren en los seres contingentes, siendo aquella la potencia y este el acto, así también la

79 *S Th.* Ia, q 54, a 4, ad 2. y *Q. De An.*, q un., a 12, ad 6.

80 García Jaramillo, La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes, *Op. Cit.*, pp 41.

81 **Facultades**. Magnavacca, Silvia. Léxico Técnico de filosofía medieval, *Op. Cit.*

82 García Jaramillo, La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes, *apud.* Sto. Tomás. *Q. De An.*, q un. A 12,c.

facultad y la operación están en el género de los accidentes siendo aquella potencia y esta acto.

3.- el alma según su esencia es acto. Por tanto si la misma esencia del alma fuera el principio inmediato de operación, todo el que tiene alma estaría realizando siempre en acto las operaciones vitales, de igual modo que el que tiene un alma vive de hecho. No es entonces en cuanto forma un acto ordenado a otro ulterior, sino que es el último término de la generación. De donde el estar en potencia respecto de otro acto no le compete por su esencia en cuanto que es forma, sino según su potencia. Así el alma, en cuanto es está sujeta a su potencia se dice acto primero ordenado al segundo acto, (el de vivir)⁸³

4.- La diferencia entre el alma y sus facultades se puede argumentar de los efectos a la causa, a partir de la diversidad de las acciones del alma, que son diversas en género y no pueden reducirse a un principio inmediato. Algunas de ellas son acciones y otras son pasiones, por eso es necesario atribuirles a principios diversos. Así el alma que en su esencia es un solo principio no puede ser principio inmediato de todas sus acciones, sino que es necesario que tenga muchas y diversas potencias correspondientes a sus diversas acciones.⁸⁴

5.- A partir de las diferencias entre las potencias, entre las cuales algunas son actos de algunas partes del cuerpo, como las potencias de la parte sensitiva y nutritiva, pero algunas potencias no son actos de alguna parte del cuerpo, como el intelecto y la voluntad; lo cual no podría ser si las potencias del alma no fueran distintas de su esencia.⁸⁵

El alma, pues, se distingue de sus facultades y operaciones. Entre ellas hay las que están en el alma como en su sujeto propio: entender y querer. Ellas se ejecutan sin la intervención del órgano corporal. Pero hay otras operaciones que se realizan por la intervención de los órganos corporales como el ver y el oír, así como las demás operaciones sensitivas y nutritivas. Ellas están en el compuesto como en su propio sujeto y no solamente en el alma.⁸⁶ Así, el alma es el agente activo de las funciones vitales. Pero la vida como tal es un acto segundo, pues es un derivado de la acción del alma como entelequia primera del compuesto y por eso el sujeto de la vida es el viviente.

Entonces de modo general podemos decir que las potencias del alma son :

1) En cuanto a sensibilidad externa (*sensus exterioris*), hay cinco sentidos externos: visio, auditio,

83 S. Th. Ia, q 77, a.1, c.

84 García Jaramillo, *La cogitativa.. op cit. apud. Sto. Tomás Q. De An., q. un., a 12.*

85 García Jaramillo, *La cogitativa.. op cit., apud. Sto. Tomás De. Sp. Cr., q. un., a 11, c.*

86 S. Th. 11a q. 77 a. 5., Sol.

olfactio, tactio.

2)En cuanto a la sensibilidad interna hay: *sensus communis*, *imaginatio*, *memoria sensibilis*, *phantasia*, *aestimativa/cogitativa*.

A)*Sensus communis*: tiene la función de coordinar los datos de la sensibilidad externa. Distingue y une las sensaciones y para fray Tomás también percibe las operaciones de la sensibilidad externa. Es el fundamento de la unidad de la conciencia sensible. El sentido común es aquel por el que percibimos que estamos vivos.

B)*Imaginatio*. (*phantasia*) facultad sensitiva interior ordenada a la retención y conservación de las formas sensibles. Las imágenes (*species*) que elabora la fantasía para la conservación de las formas sensibles se denominan *phantasmata*. El *phantasma* concierne siempre a la realidad particular, existe en órganos corporales y sólo sobre ellos actúa el entendimiento agente. Así, son el objeto directo al que se dirige, en su operatividad, el intelecto.

C)*Memoria sensibilis*: Fray Tomás vuelve a las bases aristotélicas que subrayan en esta facultad el carácter de retención y conservación, sobre todo, de datos sensibles.⁸⁷

D)*Aestimativa*: en los seres dotados de vida animal la *aestimativa* es uno de los sentidos internos. Su función es la de registrar intenciones de las que los sentidos externos no pueden dar cuenta, según las cuales algo es captado como nocivo o beneficioso. Es pues un cierto instinto necesario para la constitución de la potencia apetitiva, pues para que algo sea mirado como apetecible debe ser primero estimado como beneficioso. En el ser humano la *cogitativa* es la que permite la aprehensión del singular como ejemplar del universal.

1. El Intelecto.

**Intellectus*. Facultad de entender. Los autores medievales atribuían la etimología del *intus-legere* o leer dentro de las cosas, captando lo que ellas tienen de revelable por la capacidad cognoscitiva humana. De acuerdo con esto consideraron al *intellectus* como la capacidad de comprensión inmediata o intuitiva que por un lado está a la base de la comprensión mediata y discursiva de la razón y de otro, la resume en sí misma. En este sentido el *intellectus* corresponde al *nous* griego, así como *ratio* corresponde a la *dianoia*. No es que sean dos potencias distintas más bien se distinguen por la mediatez de la razón que procede de una intelección a otra con el fin de

87 Hay que recordar que "memoria" puede ser comprendida como facultad, el acto de dicha facultad o el hábito de dichos actos. De modo general se puede decir que la memoria es la potencia de disponer de afecciones, sensaciones, ideas y conocimientos adquiridos en el pasado. Esa disponibilidad da lugar a dos actos u operaciones: cuando dichas imágenes, emociones o nociones vuelven espontáneamente bajo el foco atencional del alma se tiene el recuerdo o la memoria, propiamente dicha. Cuando se los busca sistemáticamente tiene lugar la reminiscencia.

conocer la verdad inteligible. Mientras el intelecto es inmediato y en él, entender es aprehender sin más una verdad inteligible.

Ahora es preciso revisar cómo es que las potencias se influyen mutuamente, cómo emanan del alma y el orden en que ellas emanan. También será preciso revisar si fluyen todas del alma o de su potencia inmediata superior.

3.2.1.1.1.2. Las facultades: generación, orden

Dice fray Tomás que las potencias del alma son unas determinadas propiedades suyas. Pero el sujeto es causa de sus propios accidentes y por eso entra en la definición de accidente. Así se ve que las potencias del alma dimanen de su esencia como causa.⁸⁸ Esto requiere explicación.

Primero: Accidente es aquello a cuyo ser le compete estar en otro, en un *sujeto*. Puede obrar como causa formal pero no como causa eficiente estrictamente hablando. Aunque se distingue de la sustancia, en la existencia está necesariamente unido a ella. La existencia es causada por la forma sustancial y su sujeto es sólo un ente en potencia. La forma accidental no causa el ser absoluto sino tal aspecto de un ente en acto, por eso su sujeto es tal ente en acto.

Segundo: la actualidad se encuentra primero en la forma sustancial que en el sujeto y causa el ser en acto en su sujeto (el ente en potencia). Esto es evidente. Desde la perspectiva de la forma accidental la actualidad primera se encuentra en el sujeto (el ente en acto) pues la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto. El sujeto causa sus accidentes pues la forma accidental tiene lugar por la complexión del sujeto en cuanto que está en acto. Dice fray Tomás: *por eso es evidente que todas las potencias del alma , tanto si su sujeto es el alma sola como si lo es el compuesto , dimanen de la esencia del alma como de su principio, porque, ya lo dijimos, el accidente es causado por el sujeto en cuanto que está en acto y es recibido en él en cuanto está en potencia.*⁸⁹

El principio por el cual las facultades emanan de la **esencia**⁹⁰ del alma es que suponen la

88 S. Th. Ia q. 77 a 6. , sed contra.

89 S. Th. Ia. q 77 a. 6, sol..

90 Debemos recordar que la esencia, en rigor, *es lo que constituye a un ente tal cual es, en su naturaleza y lo distingue de otros que tienen naturalezas diferentes.[...] le esencia está ligada , desde el punto de vista lógico, a las nociones de género y diferencia específica. ESENCIA.* Magnavacca, Silvia. Léxico Técnico de Filosofía Medieval, *op. cit*, pp. 263. Esto haría pensar que la estructura hilemórfica tendría que afectar también al alma y en consecuencia, ella debería poseer una composición de materia y forma. Y aunque es entelequia primera no es acto puro e infinito. Fray Tomás afirma que en las sustancias intelectuales está la composición acto–potencia no a partir de la materia y de la forma sino a partir de la forma y el ser participado. De donde el ser participado

actividad de la forma sustancial. A la pregunta de cómo se puede generar diversidad a partir de la unidad fray Tomás responde diciendo que hay un orden en la generación. Esto se verá a continuación.

Habiendo afirmado que las facultades fluyen o emanan del alma, hay que especificar el modo. Esto se puede hacer partiendo de la idea de un principio receptivo que apela a la noción de causa final. Así, la esencia del alma es respecto de las potencias como su principio activo y final, y también como su principio receptivo. De esta manera puede presentarse el orden de las facultades de dos maneras. La primera atendería al orden de generación donde lo más inferior está ordenado a lo más superior, que es el intelecto y tendría razón de causa formal respecto de las facultades inferiores.

-Así el orden de generación es el siguiente:

Sensus exterioris- Sensus communis- Imaginatio-Memoria-Cogitativa-intellectus.

-Según el orden de emanación, siguiendo el trabajo de Cornelio Fabro ⁹¹:

Intellectus-Cogitativa-Memoria-Imaginatio-Sensus communis- sensus exterioris.

Habiendo visto el orden de emanación de las facultades se puede explicar la articulación activa que hay entre ellas. La emanación en el orden de la forma es el fundamento pero no explica la articulación operativa. Esta articulación se denomina *continuatio in acto secundo* y se explica a continuación. ⁹²

García Jaramillo afirma que aunque fray Tomás no presenta en ningún artículo cómo las facultades se articulan activamente entre sí, esto puede deducirse de la consideración que hace sobre el modo en que se relacionan los sentidos externos y el sentido común por un lado y el intelecto y la voluntad por el otro. Así, entre las facultades la unidad es de orden, pues la actividad de la parte es posible y no se atribuye al todo. Por otro lado, la actividad del todo es posible y no se atribuye a la parte así también las facultades tienen operaciones propias y tienen actos que no son atribuibles a cada una por separado.

La unidad entre las facultades superiores e inferiores no constituye una sustancia sino una unión

tiene la limitación que tiene la capacidad de aquel del que participa, es decir, Dios. *Vid. S. Th.* Ia q 75. a 5. ad 4.

91 García Jaramillo, *La cogitativa.. op cit.* pp 48, *apud.* Fabro, Cornelio. *Percepción y Pensamiento.*

92 La *continuatio in acto primero* tiene lugar cuando la naturaleza inferior, en su punto máximo alcanza lo inferior de la naturaleza superior.

accidental.

3.2.1.1.1.3. Los sentidos externos e internos

El número de los sentidos internos fue discutido a lo largo de una tradición que se remonta hasta Aristóteles y Galeno. Durante el siglo XIII el pensamiento de Avicena influyó en el pensamiento medieval a partir de la traducción del *Liber de Anima seu sextus de Naturalibus*. Alberto Magno y Tomás de Aquino se nutren de la exposición aviceniana de los sentidos internos y su distinción entre sentidos **formales** e **intencionales**.⁹³ García ofrece el siguiente esquema:

a) sentidos internos formales:

a.1) Sentido común y sentidos externos: reciben las formas sensibles.

a.2) imaginación: conserva las formas sensibles

b) Sentidos internos intencionales:

b.1) Estimativa: recibe las intenciones sensibles.

b.2) memoria: conserva las intenciones sensibles.⁹⁴

Esta breve exposición ha permitido mirar los elementos fundamentales que constituyen el alma humana y sus requerimientos sobre el cuerpo, sin olvidar que el viviente es el compuesto. Por contraste es importante recordar que para el pensamiento mosaico lo que define al ser humano es la capacidad de hablar. Sus análisis tendrán como punto central dicha capacidad y será desde una perspectiva que permita afirmar la vinculación ética con quienes se atienen a la marca de YHVH, Ausencia Radical.

Ahora mencionaré muy brevemente algunos aspectos del cuerpo en el pensamiento de fray Tomás.

⁹³ Avicena propone tres criterios de distinción para los sentidos internos: a) entre facultades que aprehenden formas sensibles y las que aprehenden intenciones sensibles. Donde la forma es lo que aprehende el sentido exterior y después el interior. La intención es lo que aprehende el alma acerca del sensible sin el exterior.

b) por actos: algunas facultades internas pueden componer algunas de las formas e intenciones con otras. Pero otras facultades no pueden hacer composición alguna, pues su función es más bien retentiva.

c) aprehensión de modo 1.- primario: cuando la forma es adquirida de tal modo que remite a la cosa tal como es en sí misma. 2.- Secundario: cuando la adquisición de la cosa es a partir de algo que la induce.

Así, Avicena señala 5 potencias, en interpretación ordinaria: 1.- facultad vital aprehendente oculta: fantasía. (sentido común) recibe en sí todas las formas que se imprimen en los 5 sentidos. 2.-Imaginación o formativa. Retiene lo que recibe el sentido común de los cinco sentidos externos y permanece en ella después de la remoción de los sensibles. 3.-Imaginatio (comparada al alma animal/ cogitativa – comparada al alma humana) No es propiamente una facultad, más bien es subfunción de la estimativa que compone formas presentes a la imaginación y a un sentido exterior. 4.- estimación: aprehende intenciones no sentidas que están en las cosas singulares. 5.- Memoria – para el animal-/reminiscencia- para el ser humano- retiene lo que aprehende la estimación acerca de las intenciones.

⁹⁴ Vid. García Jaramillo, Miguel. La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes. *op. cit.* pp 83.

3.2.1.1.2. El cuerpo

Es necesario aclarar desde ahora que para fray Tomás el cuerpo humano no es tal sin una forma, que como hemos visto, es el alma. El único modo en que un cuerpo pudiese no tener forma sería en la muerte y aún así queda un despojo o un resto que una vez tuvo la peculiaridad de ser materia especial para tal tipo de forma; a saber: la humana. Así, lo que queda tras la muerte es un cadáver. La materia pertinente para un compuesto humano tiene ciertas particularidades.

Para Tomás de Aquino el cuerpo humano es un **mixtum** constituido por las virtudes de cuatro elementa: aire, agua, tierra y fuego. El mixtum es la dinámica bajo la cual se rige la combinación de las virtudes de los cuatro **elementa** -como intermedios entre las formas sustanciales y las accidentales-.⁹⁵

El cuerpo humano es una mezcla de cuatro elementa. Sin embargo fray Tomás sigue la Escritura que afirma la creación del varón a partir del barro. Esto lo explica diciendo que el cuerpo humano está formado de alguna manera de todo lo natural. Así contiene las virtudes del fuego y del aire porque la vida consiste principalmente en lo cálido que es propio del fuego y lo húmedo que es propio del aire.⁹⁶ Los elementos inferiores son abundantes para que haya proporción en la mezcla, así el barro, combinación de agua y tierra, es el más abundante. La razón de que la escritura no mencione al aire y al fuego en la constitución del cuerpo humano, según el fraile, es que estos elementos no son percibidos sensiblemente por los torpes. Y para fray Tomás el pueblo judío era un pueblo *rudo*. Por eso la *Biblia* no los menciona.

La presencia de los cuatro elementos en el cuerpo humano son la razón de que el ser humano sea llamado mundo en pequeño, *minor mundus*, micro cosmos. Un ser en el que se sintetizan todos los niveles ontológicos que se dan en el universo y que a su vez es horizonte entre las sustancias compuestas, -de entre las cuales es la principal- y las separadas, con quienes comparte la cualidad de la racionalidad.

El cuerpo humano está correctamente dispuesto pues es obra del arte divino, quien hizo al

95 Cfr. *S. Th.* Ia q 91, a 1 sol. Y **Mixtum**. Magnavacca, Silvia. Léxico Técnico de Filosofía Medieval, *Op. Cit.* Cfr. Tmb. *S. Th. Ia.* q. 91 a 1.

96 Hay que recordar al vigencia par fray Tomás de la explicación del mundo que tiene lugar a partir de los cuatro elementos y sus naturalezas. Estos cuatro elementos como constitutivos de todas las cosas había sido ya propuesta por Empédocles: a partir de las cuatro raíces que tienen como fuerzas motrices el amor y la discordia. Vid. Kirk, G.S. *Los Filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 1999. pp413. La concepción cristiana de los cuatro elementos fue desarrollada por los Santos Padres y el Pseudo Dioniso.

primer ser humano para que pudiera engendrar. La disposición del ser humano, en la lectura del fraile sobre los documentos del Antiguo Testamento está permeada por la influencia de Aristóteles: la disposición está ordenada no absolutamente sino de acuerdo a un fin. *El fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones pues la materia se ordena a la forma y el instrumento a la acción del agente.*⁹⁷ Así, la relación de proporción atiende a la finalidad y si hay aparentes defectos, éstos en realidad son consecuencia necesaria de la materia misma que se precisa para la proporción:

[...]Y fue necesario que el hombre tuviera el cerebro más grande en relación con su cuerpo , bien para que se perfeccionaran más ampliamente en él las operaciones de las potencias sensitivas internas, que son necesarias como dijimos también para la operación intelectual ; bien para que el frío del cerebro templara el calor del corazón, que debe ser intenso en el hombre debido a su verticalidad. Ahora bien, la dimensión del cerebro , dada su humedad es un obstáculo para el olfato que requiere sequedad. De modo semejante puede explicarse por qué algunos animales poseen una vista más aguda y un oído más sutil que el hombre , pues el obstáculo que encuentran dichos sentidos se debe a la equilibrada complexión del hombre.[...] ⁹⁸

El ser humano es vertical pues así es como a diferencia de los animales que se complacen en alimentarse, el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Por eso la mayoría de los sentidos están en el rostro , para que por medio de ellos -sobre todo la vista que fray Tomás entiende como el más sutil- pueda percibir las diferencias en las cosas y así pueda conocer abiertamente todo lo sensible tanto en el firmamento como en la tierra *en orden a descubrir la verdad*. De modo armónico la parte más noble del ser humano mira a lo más

97 *Vid. S.Th. I a q 91 a 4 sol.*

98 *Ibid. ad 1.*

sublime, y la parte más inferior, hacia la inferior del mundo de modo que posee una disposición óptima en conjunto.

Aclarados estos puntos, para las sustancias compuestas reconozco tres grados de distinción, válidos para el fraile:

- 1) La predicación formal o teórica considerando la materia como mera potencia denominada prima.
- 2) La segunda como una materia con una configuración particular para una especie particular.
- 3) La tercera como materia para un sujeto, que llegará a ser un ente en acto.
- 4) La materia de un ser humano en acto, es decir, una persona particular.

La diferencia va dada por la distinción entre la predicación formal y los intermedios hacia la existencia individual, pues aunque la definición comprende los principios de la especie, no comprende los principios individuales. En el individuo, la materia y la forma particular tienen razón de hipóstasis o persona, que añaden a la razón de esencia los principios universales. De modo que el grado cuarto es una materia signada con los accidentes propios de su individuación que no entran en la definición de la especie.⁹⁹

Así podemos ocuparnos ahora del ser humano y sus posibilidades en tanto ser en acto como un ente que conoce. Esto se puede exponer a partir de una teoría de la inteligencia, como acto del entendimiento consistente en entender, en el pensamiento de fray Tomás.

3.2.2. La inteligencia en el ser humano

Hemos visto que el alma se une al cuerpo como forma. También hemos visto que los componentes son alma y cuerpo que dan lugar por composición a una tercera cosa que es el ser humano: en tanto sujeto como una potencia para la vida y en tanto persona como un ser en acto. En realidad podríamos detener esta exposición antes del tema del ser en acto para finalizar con este esbozo de antropología tomista. Sin embargo la exposición no estaría haciendo justicia al pensamiento del aquinatense pues él mismo no se limita a describir las condiciones de posibilidad para el acto de ser. Es decir, la metafísica previa es una condición de posibilidad para la efectiva existencia de los seres, en especial la humana que se sostiene en

⁹⁹ Vid. *S. Th. Ia*, q3 a3 sol. Y *S. Th. Ia*. q 29 a 3, ad 3.

Dios y tiene lugar en un entorno social regido por leyes dirigidas al bien común, desde la visión de la Sociedad Cristiana. Así, aunque la enunciación de los elementos que metafísicamente integran al ser humano es punto de partida, no basta para explicar la existencia humana en sus capacidades dinámicas como *actus essendi*. Hace falta una lectura de la inteligencia, en tanto acto del entendimiento, para exponer la dinámica vital del ser humano en su concreto existir, que será, a su vez, un principio de posibilidad.

Volvamos entonces, a los insumos metafísicos. Como la diferencia específica está en la capacidad racional y ella a su vez es el fin que ordena al cuerpo en el compuesto, el acento para esta lectura de la inteligencia estará en las facultades del alma.

Hay dos grandes posibilidades de interpretación para este tema. Una, más tradicional, tiende a considerar al ser humano como hecho para la especulación racional cuyo nivel más alto -sin la Revelación- es la filosofía. Con la Revelación tiene lugar la teología natural que se sirve de la especulación filosófica para dar cuenta del sentido de dicha Revelación. Esta postura parecería implicar:

- 1) que todo aquel humano que no especule -filosóficamente hablando- ya sea para la filosofía misma o para la teología natural, no estaría realizando su mayor perfección.
- 2) que la capacidad humana de conocimiento es una dinámica lineal que inicia en los sentidos y después se disocia de ellos para permanecer en el ámbito de lo meramente intelectual: como si el compuesto hubiera dejado de existir para dar paso solamente a la realidad intelectual del alma.

Ahora bien, es posible otra interpretación de la *inteligencia* humana en Fray Tomás, comprendida tanto como **acto** del entendimiento como diferencia específica que da la forma a la sustancia en el ser humano. Esta lectura considera el ejercicio de esa naturaleza racional humana pero no sólo en el ámbito de la filosofía, sino en el quehacer cotidiano de la existencia humana que implica al compuesto en su totalidad. Esta interpretación precisa un postulado que señala la unidad intrínseca que hay entre los actos diferenciados **sentir** e **inteligir**. Es una propuesta de lectura elaborada por Reyes Linares y que a mi juicio es legítimamente interpretable desde los trabajos de Fray Tomás. Es una lectura novedosa que tiene en mente un marco cultural distinto, posterior al existencialismo, dialogando con las propuestas que ponen acento en la vida cotidiana del ser humano; su existir vivencial ¹⁰⁰ Esta lectura la sigo a

100 Vid. Reyes Linares, Pedro. *Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino: replantear la metafísica desde la historia*. Tesis para optar por el grado de Licenciado en Filosofía y Ciencias sociales. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Tlaquepaque, Jalisco, 2003, op. cit. Parte segunda, capítulo 2, apartado b. Agradezco al

continuación.

La unidad intrínseca entre los actos diferenciados sentir e inteligir permitiría mostrar, según Reyes, *que no hay necesidad de “puente” entre ambos, sino que todo va siendo resultado de un acto único que se va perfeccionando en la estructura de actos que lo conforman. Pues el acto más perfecto incluye, aún virtualmente, a los actos imperfectos como momentos dinámicos de su propia perfección, por lo que los ordena y dispone hacia esa perfección.*¹⁰¹ Así, La forma -el alma intelectual- como principio fundamental de unidad contiene en sí todas las potencias aprehensivas que constituyen a la persona y todos sus actos. De este modo la forma hace partícipe de su ser a toda la sustancia y la constituye en él.

Al compuesto, entonces, que viene constituido a partir de la forma, no le adviene nada extra en el ejercicio de su existir, sino que se va disponiendo a todo el ente a la mayor perfección en el transcurso de dicho existir. En esta opción de interpretación el proceso cognitivo no es meramente lineal ni termina dissociando al alma del cuerpo, mientras que permite el ordenamiento hacia la mayor perfección que es la capacidad intelectual, que no excluye considerar a la filosofía o a la teología natural como los más altos espacios del intelecto humano, pues *mantiene en el mismo acto, tanto la independencia y autonomía de la abstracción en cuanto formación inmaterial de conceptos, como la intencionalidad activa en que funda toda su actividad y que le hace necesaria la unión permanente con la sensibilidad en su acto*¹⁰² Esta lectura, que recupera los trabajos recientes sobre las funciones desempeñadas por el sentido interno cogitativa, la sigo a continuación. Y es que la cogitativa es clave para la comprensión de la inteligencia en el pensamiento de fray Tomás, pero había quedado relegada, incluso llamada una facultad misteriosa, *un dato oscuro raramente estudiado*¹⁰³.

3.2.2.1 Antecedentes para la articulación entre el sentir y el entendimiento a partir de la

autor las facilidades otorgadas para la consulta del documento inédito.

101 *La noción de orden es capital en la arquitectura filosófica y teológica tomista. En virtud del orden se explican las relaciones entre Dios y las creaturas y entre la multiplicidad de las creaturas. Todo el esquema de la Suma Teológica en su conjunto y en cada una de sus partes quiere reflejar este orden divino en sí mismo y en cuanto participado. Donde quiera nos encontremos con una multiplicidad en la unidad ahí hay un orden, que se manifiesta en diferentes maneras y dependencias. Especial importancia adquiere el orden de naturaleza, en razón de la finalidad, que establece el orden de jerarquía, pues indica la dependencia y relación de lo más imperfecto a lo más perfecto y el orden de generación o de prioridad temporal, que suele ser inverso al anterior, por cuanto lo imperfecto prepara para la recepción o el ejercicio de lo más perfecto.* Vid. Soria, Fernando. Nota e del Tratado del Hombre en Santo Tomás, S. Th. Ia pp 706.

102 Reyes, Pedro. Xavier Zubiri y Santo Tomás... *op. cit.* Parte segunda, capítulo 2, apartado b.

103 Vid. García. La cogitativa en Tomás de Aquino... *op. cit. apud* Domet de Vorges. L' estimativa, en *Revue neo-Scholastique*, XI (1904).

facultad cogitativa.

Hacia 1900 comienzan a hacerse trabajos que ponen atención al tema de la cogitativa en el pensamiento de Tomás de Aquino. Ejemplo de esto es la obra de Domet de Vorges en el artículo L'estimativa. Hacia 1935, Harry Wolfson publica *The internal senses in latin, arabic and hebrew philosophic text*, desde una perspectiva filológica. Thomas Verner Moore con su obra *Gestalt Psychology and scholastic Philosophy* coloca a la cogitativa en la línea de los estudios de la psicología de la forma.¹⁰⁴ Desde entonces este tema ha tomado un lugar preponderante. Y es que la cogitativa que es facultad interna es una **zona fronteriza** entre sensu e intellectus. Por el lado de las virtudes sensitivas es la más próxima a la razón al grado que se le ha llamado analogum rationis. Ella es la que permite al ser humano aprehender cognoscitivamente un objeto, por ejemplo un gato singular, como existente bajo una naturaleza común.¹⁰⁵

Dice Reyes:

La especie que la cogitativa prepara y que informa el entendimiento es lo que Santo Tomás ha llamado *phantasmata* y va a resultar clave para comprender por qué el entendimiento, siendo libre en plenitud para concebir, está sin embargo -para ser verdadero el concepto en cuanto representación intelectual de lo real- necesariamente unido a la sensibilidad. Es un entendimiento que, como veremos, sigue sintiendo y discerniendo en la cogitativa mientras entiende por abstracción, composición y división¹⁰⁶

La cogitativa permite la composición de formas con formas y también de formas con intenciones, vale decir es una operación sui generis distinta del sentido común. Para aclarar esto, veamos brevemente la dinámica cognitiva en el ser humano.

3.2.2.2. La dinámica del conocer.

A partir de una comprensión **estructural** del ser humano y la realidad, ajena al vocabulario de fray Tomás, Reyes propone una lectura guiada por las relaciones intrínsecas y extrínsecas de la realidad y la unidad formal que da el ser a los entes. Esta comprensión estructural se justifica entonces por la arquitectónica del pensamiento tomista que sostiene una ordenación necesaria de lo imperfecto a lo perfecto. Así el ser humano se entiende como unitario bajo dos sentidos. El primero, dado por la unidad fundante de la dinámica de composición. El segundo, como

104Ibid. pp 19-24.

105 Vid. *Cogitativa*. Magnavacca, Silvia. Léxico técnico de Filosofía medieval, *op cit.* pp 135

106 Vid. Reyes Linares, Pedro. Xavier Zubiri y Santo Tomás... *op. cit.* Parte segunda, capítulo 2, apartado b

unidad estructural que muestra el ser humano en su operación en tanto tal pues en la operación se manifiesta su naturaleza: el conocer.

Esta doble unidad permite reconocer en el actus essendi de un ser humano el datum que estaría sostenido por la unidad formal y la unidad estructurante manifiesta en la operación. Así el acto del conocer, como manifestación del principio estructurante, da las condiciones para que quien conoce se conforme en la realidad por la intencionalidad que dirige y funda a todo acto de conocimiento. Por otra parte, la unidad estructurante en la ordenación de lo imperfecto a lo perfecto hace innecesario un puente entre la sensibilidad y la cognición, pues se unifican sin confundirse en la estructura conformada por una diversidad de actos ordenados a la mayor perfección que constituyen la naturaleza del ser humano. Así el acto más perfecto implica, inclusive de modo virtual, a los actos imperfectos como tiempos activos de ésta su propia perfección, pues los ordena y dispone hacia ella: *La inteligencia, ordenando, se difunde en toda la sustancia y en todas sus potencias, como el fin en los medios, constituyéndolos radicalmente en todo su acto y a cada una de las potencias en su propia posición*¹⁰⁷

El proceso intelectual parte entonces de la dirección de un ser humano hacia un objeto presente, percibido de manera propia o común por los sentidos externos. En los sentidos externos hay una disposición que es ordenada por el alma como agente de las potencias. Aunque ella misma no sea sujeto de las potencias de los sentidos externos, pues este sería el cuerpo, sí hay una ordenación que la configura como principio de disposición, aunque lejano. Pues en sentido estricto la disposición se ordena a la potencia inmediata más perfecta, que para los sentidos externos es el Sensus communis. El Sensus communis, realiza un proceso de configuración unificada de lo percibido pero no como el paso que sigue a la percepción realizada por los sentidos sino como raíz y fuente de todas sus potencias. De este modo el Sensus communis unifica los sentidos externos en cuanto a su potencia aprehensiva dando lugar a la impresión sentida en cuanto aprehensión unitaria de lo sentido, que es todavía sólo aprehensión del sensible y no hay todavía representación. El sensus communis realiza la configuración unitaria de lo sentido y con intervención de la phantasia crea una representación sobre lo sentido denominada species sensibilis. La phantasia es capaz de prescindir de la presencia del objeto que inmuta a los sentidos pues es aprehensiva y como tal es facultad cognitiva. Así ella puede disponer tanto de lo presente a los sentidos externos unificado por el común representando lo presente o recreando lo ausente. Hay pues intervención de la memoria

¹⁰⁷Vid. *Ibid.*

que va dirigiendo al actividad de la phantasia ordenando lo ya sentido que queda en la sensibilidad como hábito cognoscitivo, es decir como posesión permanente del sujeto.

La memoria actúa registrando las especies sensibles y el modo en que el viviente se comporta respecto de ellas. Así se hace necesaria una facultad que discrimine lo que al viviente le conviene o no de acuerdo a su ser viviente. Esta facultad, que en los animales se llama aestimativa, para el ser humano es la cogitativa. En los animales la aestimativa ofrece una respuesta que podríamos denominar instinto, en tanto modo único de respuesta. En el ser humano se suspende la respuesta a lo sentido en concreto para dar paso a la determinación libre de la misma frente a lo sentido pero con referencia a lo que hay de universal en el objeto.

Hay una relación bilateral entre la memoria y la cogitativa. La memoria rige a la cogitativa en tanto le administra por asociación los recuerdos pertinentes para el discernimiento. La cogitativa rige a la memoria en tanto que la memoria retiene el contenido de la cogitativa y rehace en ella su actividad como hábito de la sensibilidad, al tiempo que rige la formación que hace la fantasía de la especie sensible. La cogitativa prepara entonces el phantasmata - la species sensibilis expressa o imagen en cuanto reproducción representativa del objeto- como forma intencional de lo sentido que conserva todavía condiciones materiales que deberán ser liberadas. Así se mantiene la unidad de la especie sensible que se va formando y preparando para que el animal por su parte pueda responder y para que el ser humano pueda dar lugar al conocimiento intelectual. Se hace necesario entonces distinguir entre la memoria animal – cuando hay recuerdo espontáneo- y la reminiscencia que en el ser humano tiene lugar cuando se busca el recuerdo sistemáticamente.

Una vez que tiene lugar la suspensión de la respuesta instintual hay lugar para la libre determinación de dicha respuesta. Para dicha respuesta se hace necesaria la intervención de otras dos potencias: intelecto y voluntad.

El intelecto va a liberar las condiciones materiales que persisten en la species sensibilis expressa o phantasmata, para así considerar el universal; es decir el concepto en cuanto especie inteligible, también llamada species intelligibilis expressa o Verbum mentis que se perfecciona en orden a la ciencia.

Para conseguir esto, el intelecto realiza una doble función, aprehende el inteligible y recibe informándose la especie aprehendida. En esta abstracción lo que hay en el entendimiento es una representación intencional libremente construida a partir de lo que se siente de la cosa real: la abstracción construye sin materia; y como su acto es inmaterial el entendimiento ha de distinguirse como facultad inmaterial.¹⁰⁸

Sin embargo no es suficiente con la disposición del entendimiento para recibir las formas de modo inmaterial.¹⁰⁹ Para explicar esto hay que reconocer una diferencia entre lo inteligible y lo sensible: lo sensible, por su acto de ser, está precisamente en acto fuera del alma y por eso no se necesita un sentido agente en el ser humano. Sin embargo lo inteligible en acto no es algo que exista en el orden de la realidad natural sensible, que no subsiste sin materia. Y como nada pasa de la potencia al acto sin la intervención de un agente, se sigue que es necesaria la intervención de un entendimiento agente para realizar la abstracción en el acto de entender. Este acto de entender queda en el entendimiento imprimiendo un universal abstracto del *phantasmata*. El universal queda en una facultad receptora como aquella species intelligibilis expressa o verbum mentis, pues es una palabra interior de la mente distinta de la palabra en sentido estricto o verbo oral¹¹⁰

Lo que aprehende [el intelecto] lo orienta hacia el conocimiento o acción de otra cosa, este acto es llamado intención. Mientras persiste en la investigación de lo propuesto es llamado pensamiento. Al examinar lo pensado relacionándolo con nociones ciertas es llamado saber o conocer, esto es frónesis o sabiduría, pues a la sabiduría le corresponde el juzgar. [...] cuando ya posee algo como cierto, esto es, comprobado, piensa cómo puede comunicarlo a los demás. Esto es lo que constituye la disposición del lenguaje interior, de la que procede el lenguaje

108 Dice Reyes: [...] *es de aquí que Santo Tomás haya deducido la inmaterialidad del alma humana en cuanto ha de ser informada inmaterialmente por la especie sensible e inteligible. De aquí también el fundamento de su infinitud, en cuanto disposición a ser –intencionalmente- todas las cosas y de su subsistencia no limitada por las condiciones materiales en que está en el compuesto que han de caracterizar la antropología tomista* Reyes. Xavier Zubiri y Santo Tomás... *op. cit.* Parte segunda, capítulo 2, apartado b.

109 Santo Tomás. *S.Th. Ia.* q. 79, a 3, ad. 1 y 3.

110 Al margen de los trabajos de Reyes, es interesante notar que la visión tiene un lugar predominante en esta configuración antropológica, distinta de la configuración hebrea que tiene como eje al oído y la escucha. En las antropologías de raíz aristotélica como la tomista, la visión es el sentido que mejor se adecua al ámbito de la imaginación y con ello al conocimiento intelectual, al que sirve y prepara más que todos los otros sentidos. De ahí, que se le haya atribuido un lugar predominante cognoscitivamente hablando en la tradición filosófica occidental, incluso por aquellos que desconocían la *Metafísica* de Aristóteles. La visión, en el pensamiento de fray Tomás significa analógicamente acto y función intelectual. En este ámbito hay palabras clave que retienen fuertemente la semántica del hecho de la visión o la implican como intuitus y speculatio, en cuanto a su naturaleza discursiva. Gnoseológicamente implica el aspecto final del proceso especulativo pues se refiere a la aprehensión inmediata del ser de una cosa, al hecho de “verla” con los ojos del alma. El mismo conocer divino se concibe como una pura visión intelectual subsistente. *Vid.* *S. Th* II, q 15, a 1 ; y *S. Th.* III q 30, a 3.; **Visio:** Silvia Magnavaca, *Léxico Técnico...* *op cit.* pp 735.

hablado exterior.¹¹¹

Entonces, la abstracción se realiza por composición y división uniendo lo que hay de universal en el phantasmata y separando lo que hay de accidental para considerarlo potencialmente en el concepto. Así se forma la esencia del objeto en cuanto representado en el entendimiento como unidad necesaria en el objeto exterior. El entendimiento, entonces, está ordenado a la aprehensión de la esencia de las cosas - por eso se puede hablar de especies intencionales, pues precisamente a través de ellas el pensamiento se dirige en una in-tentio a la realidad extra mental-. Pero la esencia es recibida en el entendimiento, no según el modo de ser de las cosas, sino según el modo de ser del entendimiento; es decir: como concepto.

En esto no hay pérdida de la intencionalidad del entendimiento respecto del phantasmata, pues supone en la imagen la verdad de ella misma, como fundamento sobre el cual se adecua la composición y división que el intelecto realiza. El phantasmata preparado por la cogitativa y liberado de condiciones materiales por el intelecto agente hace, con lo sentido, fundamento para la abstracción del entendimiento. Reyes afirma que así es como el concepto incluye la tendencia como sentido en la cosa entendida en orden a la realización del viviente humano. Por eso la formación del concepto no es inseparable por su acto de las condiciones vitales en las que el viviente entiende, en el decurso de esa misma vida.

3.2.2.3. Conclusiones

Se pueden recuperar líneas principales de los trabajos de Reyes:

1.- La unidad estructural que hace del ser humano un ente que conoce y cuyas potencias están integradas en orden al acto de la mayor perfección, que es precisamente éste su conocer. De modo que el intelecto dispone para sí los actos de las potencias del alma. Pero como el alma no es sujeto de todas las potencias- pues hay algunas que tienen por sujeto al cuerpo mismo- el sujeto que se dispone para el entendimiento es el ente compuesto en su integralidad; en su realidad unitaria: el intelecto muestra la unidad del proceso intelectual y sensitivo. Así es el compuesto el que se dispone a conocer, desplegando en su existencia las capacidades que le vienen dadas por la forma en su acto de ser.

2.- Tomado en sí mismo, en el intelecto pueden distinguirse potencia y acto, de modo que, siendo

111 Santo Tomás. *S. Th. I a,q. 79, a. 10, ad 3.*

acto segundo , es decir, operación del alma, el entendimiento mismo dispone a entender a todo el compuesto pero no como acto sobre el entendimiento sino como acto sobre el objeto que se entiende para disponerlo a la impresión de la verdad inteligible en que consiste el entendimiento en acto. Siguiendo a Reyes, no es que se conozcan sumas de individuos, sino que en la composición y división se va formando una representación del objeto pero con sus referencias: en sus diversas organizaciones y conjunciones en la realidad:

se va formando una representación del objeto en sus referencias con todo lo otro y, en un momento más radical, con toda la realidad en cuanto a lo que es actual y a todas las posibilidades que en las relaciones se descubren. En este *verbo mental* la persona humana va construyendo la estructura de su mundo, del mundo que comparte actualmente con todos los demás seres y con las demás personas. La persona va conociendo así en la perfección propia: conocer en cuanto algo es cognoscible, en cuanto está en acto, en cuanto es ¹¹²

Si el entendimiento entendiera solamente el universal sin entender cómo existe, no estaría entendiendo su realidad, sino estaría comprendiendo su propia representación haciéndola pasar como realidad.

3.- El ser humano conoce el singular y en él conoce del universal. Conoce el universal y a través de él conoce lo que de absoluto hay en el singular. En esta reflexión conoce de sí mismo: conoce que entiende en cada acto de entender, desplegando el proceso del conocimiento tanto sensitivo como intelectual en su estructura unitaria. Aunque no conozca aún el proceso de conocimiento

4.-En este despliegue del entender se abre al perfeccionamiento y plenitud de su ser por su acto mismo de entender. Pues es la perfección del acto de ser la que va conformando al alma, en el ser intencional que perfecciona al entendimiento, como comprensión de las cosas en a plenitud de su ser. Pues es en la operación propia que muestra su naturaleza según la forma sustancial en el transcurrir de su existencia en la que el alma, por su capacidad receptiva, es “de algún modo todas las cosas.”

5.- Lo verdadero y el ser son convertibles. La verdad del entendimiento en cuanto juzga, se

112 Vid. Reyes, Xavier Zubiri y Santo Tomás... *op. cit.* Parte segunda, capítulo 2, apartado b.

apoya en el ser intencional- que es el ser de la semejanza en cuanto existe en el alma, es decir, el alma perfeccionada por información impresiva- que conforma su acto y sus posibilidades de composición y división. El ser del alma en cuanto verdadera es en intencionalidad activa sobre las cosas en que es y esta intencionalidad activa es, a su vez, la raíz del entendimiento por el cual ésta subsiste. Es decir, tiene existencia individual y en sí misma, no en otro. Pero no sólo conoce el ser singular, sino también el ser absoluto haciendo abstracción de las condiciones materiales y por la participación de su propio ser en él. Este conocimiento, aunque imperfecto le determina a lo verdadero que por ser su realización plena no puede dejar de lado. Aquí es donde intersectan entendimiento y voluntad. Pues la voluntad quiere la verdad y quiere entender en ella. Por su parte, el entendimiento debe entender lo que la voluntad quiere, para que la persona pueda realizarse libremente en la verdad.

6.- La verdad no es entonces una propiedad ni un calificativo, sino el mismo ser de las cosas en cuanto conforma al ser humano en su verdad como persona en analogía al ser de Dios en tanto Dios que conforma todas las cosas. Dice Reyes:

Es la verdad de las cosas en nosotros lo que nos hace ser plenamente personas humanas, y esto activamente, difundíéndose como el ser en nosotros y perfeccionándonos en esa difusión. Pero hemos de dejar nosotros que la verdad nos perfeccione así, porque es posible (aunque no absolutamente en cuanto al ser, sí absolutamente en cuanto destruimos nuestra posibilidad de vivir) impedir la verdad por error, por prejuicio (el mismo hábito de la ciencia que se hace vicio en nosotros en cuanto impide la verdad) o por intención perversa (donde deliberadamente se oculta la verdad).¹¹³

Así, la verdad está primariamente en el entendimiento pero sólo en cuanto está apoyada en el ser de las cosas que se convierte con su verdad y en cuanto depende del entendimiento divino.

7.- Marginales:

El ser humano se mueve de acuerdo a fines pero no está impulsado sólo por las determinaciones de su forma natural. Recibe intencionalmente en sí otras formas y se determina desde esta conformación de sí mismo que es el conocer. Estas determinaciones permanecen como hábito en el sujeto como su propia perfección y por eso se denomina Persona. La persona es realización actuante y libre de sí misma precisamente por la perfección que puede recibir en el transcurso de

113 Reyes, Xavier Zubiri y Santo Tomás... *op. cit.* Parte segunda, capítulo 2, apartado b.

su existencia. Así en los actos humanos hay intervención del entendimiento y de la voluntad, cuyo proceso es semejante al proceso intelectual (la voluntad actúa como el entendimiento, la elección como razón y las tendencias como lo sentido) . El querer se ordena al bien absoluto aunque sea de modo imperfecto. Así el primer acto de la voluntad y todos los apetitos ordenados a ella es el amor. Aquí es donde el bien es convertible con el ser. Y la plenitud implica la bienaventuranza. Pero esta bienaventuranza no puede tener lugar a partir de la frustración de la libertad y perfección de que está dotada la persona. El egoísmo es entonces la frustración del acto primario de la voluntad que es el amor, no en cuanto al ser porque no altera la forma sustancial, pero si en cuanto a la persona y sus posibilidades. Por eso la orientación de la voluntad y al razón a la mera conservación del ser humano que es siempre individual equivale a errar el fin último y dejan de tender al sumo bien:

Reconstituir a la persona en su perfección ha de implicar, entonces, una conversión real que cambie la manera en que el hombre quiere y conoce, enderezando su tendencia al bien y a lo verdadero en realidad; lo que trae consigo un proceso penoso en el que el hombre va constituyendo, sin conocerla plenamente, su beatitud real, lejos de la beatitud aparente que se había construido desde su falsa comprensión de sí en la realidad.¹¹⁴

Es la persona la que tiene la capacidad de constituirse libremente en toda las posibilidades que le da su ser. Sus acciones tanto las del intelecto como las de la voluntad permanecen en ella como hábito, como patrimonio que facilitan o entorpecen la realización de la persona en ordena su mayor perfección marcándola de manera particular en el transcurso de su existencia. Esta existencia es una tal en comunidad que tiene como principio la justicia. Esta es preeminente por estar más cerca de la razón que otras virtudes. Por otro lado su objeto es más vasto pues comprende no sólo las acciones que el ser humano comete para consigo mismo sino aquellas que cumple con los demás hombres. La justicia permitiría a las personas las mejores condiciones para su perfección, con disposiciones legales orientadas al bien común.

Bien. Hasta aquí la comprensión tomista del ser humano en términos metafísicos y también personales.

3.3. Cosmología en el pensamiento de Tomás de Aquino por la ruta de la teología.

Hemos tratado ya algunos aspectos de la cosmología tomista al abordar la visión de fray Tomás

114 Reyes. Xavier Zubiri y Santo Tomás... *op. cit.* Parte segunda, capítulo 2, apartado C.

como una experiencia medieval del siglo XIII. También en el tema del cuerpo humano. En este apartado me interesa solamente recuperar dos tópicos que cierran la exposición de esta visión medieval, habiendo considerado la respuesta que él ofrece al problema del ser humano desde una perspectiva metafísica que lleva al *actus essendi*. Uno de dichos tópicos permitirá señalar una configuración de Dios. Esto para contrastar el dios hebreo con el dios de Tomás de Aquino.

Bien. Fray Tomás dialoga con la *Biblia* cristiana. Un texto que, como hemos visto con cierta profundidad en la primer unidad de este trabajo, tiene vida e historia propias. Ese texto es -en su *Antiguo Testamento*- la expresión de un patrimonio espiritual, social, político, legal, religioso e identitario de un pueblo; el pueblo judío. Su historia, como la de cualquier otro pueblo comienza no donde aparece su nombre por vez primera, sino donde tienen lugar los grupos humanos que posteriormente le constituirán. Así, la Biblia judía tiene una historia milenaria con distintas posturas internas, con distintos objetivos y distintos modos de recopilar información pues se atiende a contextos sociales, políticos y culturales distintos. A veces por replantear la propia historia -como el documento deuteronomista-, a veces por expresar dudas vitales en un ejercicio de existencia comprometido -como el *Eclesiastés*-. A veces, por acentuar privilegios y atribuciones para ciertos grupos, a veces por cantar al amor como espacio privilegiado de vínculo con Dios -y por tanto, bajo esta antropología, como el culmen de la existencia humana en cumplimiento con el proyecto divino de creación-. Esto por mencionar algunos ejemplos.

Todos estos ingredientes son difíciles de interpretar y de hacer converger en una lectura que queriendo ser sistemática, parte del principio aristotélico de no contradicción y de una metafísica dualista que pregunta por la *naturaleza* -en términos de operación y funciones- de las cosas. **Pues esto es preguntar a un documento, por elementos para los que no fue pensado como respuesta.** Dicho de otro modo: la Biblia judía no fue escrita para dar respuesta a preguntas por la *naturaleza* y funciones de los seres en una realidad teleológica jerarquizada cuya estructura metafísica es de tipo dualista. La Biblia judía parte de una antropología distinta, una teología distinta, de un modo distinto de comprender el *para qué* de un texto y el *cómo* de su lectura.

El esfuerzo entusiasta de Pablo de Tarso por llevar el retrato peculiar de un Jesús que no conoció

de modo personal a los no judíos, tuvo fuertes implicaciones. Estoy lejos de querer aventurar un juicio sobre la pertinencia del esfuerzo paulino. Sin embargo me interesa señalar que al llevar dicho retrato a quienes carecían del patrimonio mosaico como referente interpretativo, hubo una modificación de las claves de lectura del texto bíblico judío y de la recepción del mensaje de Jesús en la versión paulina. Pues aunque Pablo procuró salvar las dificultades, hay que decir perogrullescamente lo evidente: los no judíos no poseían, en su patrimonio referencial, la tradición judía.

La elaboración tardía del *Evangelio* de Juan dotó a la humanidad de un texto invaluable en diversos sentidos y a la cristiandad de sus fundamentos. Es también un fuerte ejemplo de una configuración que rebasa las costuras de la antropología y teología hebreas de la época. Tanto el esfuerzo paulino como la teología altamente desarrollada del Evangelio Espiritual de Juan son un punto de quiebre en la tradición hebrea que gravita en torno a la figura, la historia y el ser de Jesús de Nazareth. Después de Pablo y Juan, la existencia de Jesús de Nazareth debió ser **explicada** pues ¿quién podría dar crédito sin más y sin sonreír, a la existencia de un ser que es Dios y no al mismo tiempo, un ser llegado del cielo que vive entre los mortales, usa la nube como medio de transporte celestial y tiene como finalidad de vida el morir para poder resucitar y con ello salvar a la humanidad, finalizando su actuación con un nuevo viaje celeste esperado en los años inmediatos a su muerte en la cruz?. Insisto. La existencia de Jesús debía ser **explicada** y ya no solamente preservada en relatos que interpelaran al oyente con el fin de renovar la alianza sinaítica de vinculación con YHVH.

Así, durante los siglos I a III las discrepancias doctrinales y políticas entre los mismos seguidores -y también con los disidentes- dan lugar a un tiempo de gran escozor que comenzará a intentar ser aliviado a partir del concilio Niceno I con los señalamientos canónicos que determinan la naturaleza, jerarquía y misión de Jesús de Nazareth. Este planteamiento estuvo respaldado por un contexto filosófico de raíces platónicas cuyo núcleo resultaba fácilmente asimilable por el cristianismo: la trascendencia de Dios (el Bien o Uno), la duplicidad de mundos – sensible e inteligible- que hacía del mundo sensible algo hecho a imagen (huella o vestigio) de lo inteligible; la acción ordenadora del Demiurgo (identificado en el neoplatonismo como el Pensamiento Divino); la inmortalidad del alma y su origen y destino transmundanos¹¹⁵, la

¹¹⁵Tradicionalmente el Seol judío podía pensarse como un lugar que recibía a los muertos y éstos podían estar en comunicación con los vivos. Los muertos podían interferir en la suerte de los vivos. Pero no por eso estaban menos muertos. Es importante recordar que la resurrección era una postura que tuvo su mayor difusión en el siglo II a C. El primer testigo documental de creencia en resurrección es el libro de Daniel considerado fuera del canon por los saduceos. El así llamado “Apocalipsis de Isaías” es de este tiempo tardío. Con la influencia helenística, que

concepción de la vida como un proceso de ascesis, de purificación y elevación del alma.

Y es que, como es sabido, los escritos aristotélicos habían quedado silenciados. Ya desde los tiempos del Liceo el difícil equilibrio entre el empirismo y platonismo característico de la obra de Aristóteles se rompió. Desde entonces hasta el siglo I a. C. hubo un amplio proceso de sincretismo entre las escuelas platónica, aristotélica y estoica frente a un enemigo común: el epicureísmo. El proceso de acercamiento y asimilación entre las tres escuelas hizo del neoplatonismo por una parte, la corriente filosófica depositaria de la tradición aristotélica. Por otra, la corriente filosófica predominante. La constitución de un platonismo cristiano culminó en el pensamiento de Agustín de Hipona que predominó, sin ser el único, durante largos siglos.

Hacia el siglo XIII en Europa se conocían apenas los dos tratados del *Organon* aristotélico a través de la traducción de Boecio. Pero los árabes habían tomado contacto con la filosofía y la cultura griegas. El más importante por la influencia que tuvo en occidente fue el cordobés Averroes, quien ofrecía en sus comentarios un aristotelismo depurado. Desde el siglo XII en Toledo y otros lugares del sur, se había comenzado a hacer traducciones de las obras aristotélicas al latín. La llegada de Aristóteles a Europa fue un acontecimiento: el sistema aristotélico permitía una descripción de la realidad en términos teleológicos justificada por leyes – es decir con la fuerza de la universalidad y la necesidad- de conexión causal a partir de un lenguaje técnico justificado y regido también por leyes de tipo lógico. Un sistema demasiado seductor para las mentes filosóficas, que habría de provocar un notable conflicto de carácter doctrinal principalmente en dos puntos de los fundamentos cristianos: el tema del origen del mundo y el tema de la naturaleza del alma. La ortodoxia cristiana enseñaba que el mundo había sido creado y que el alma humana es inmortal. El aristotelismo por su parte afirmaba la eternidad del mundo y la corruptibilidad del alma humana, de donde solamente es incorruptible el Intelecto que no es individual sino impersonal y único para toda la especie.

contaba ya con creencias en la sobrevivencia del alma tras la muerte, se reestructura el antes inmóvil Šeol judío hasta que paulatinamente y con diversas influencias se convierte en la Gehenna lugar de castigo y purificación donde el fuego es infierno, pero oscuro (por ser de muerte). La resurrección es una creencia propia de la corriente farisea, que tenía muchos partidarios en el tiempo de Jesús. Se pensaba que había separación en el Šeol para distinguir a los justos mientras esperan la resurrección y un lugar de tormentos para castigar provisionalmente hasta el juicio final, que después de él se convertirá en lugar de castigo eterno. Jesús y Pablo de Tarso eran simpatizantes de la creencia en la resurrección sin embargo, al menos Pablo, Jesús no hacían referencia al infierno. Según las investigaciones contemporáneas las referencias de Jesús al infierno son intercalaciones hechas con posterioridad por ejemplo por Mateo. Vid. McDannell, Colleen. Historia del Cielo. Desde los autores bíblicos hasta nuestros días. Taurus: Madrid, 2001. y Ranke, Uta, *No y Amén, Invitación a la duda*. Trotta: Madrid 1998. pp 239-244.

¿Cómo pegar lo impegable? Es decir, ¿cómo hacer coincidir la filosofía aristotélica con la ortodoxia cristiana, que tenía en su patrimonio la tradición judía conservada en el Antiguo Testamento de la Biblia cristiana? En el siglo XIII los aristotélicos que se alinearon en el así llamado “averroísmo latino” ofrecieron una solución: sostener la diferencia. Y sostener los dos insumos. Esto a partir de la teoría de la doble verdad: la de fe o Revelación y la filosófica o de razón. Este esfuerzo quería hacer coexistir dos explicaciones de mundo que fueron y -siguen siendo- irreconciliables a nivel antropológico y a nivel teológico. Pero esto no convencía y los partidarios del averroísmo latino fueron perseguidos y el aristotelismo fue condenado.

Fray Tomás, practicante del rapel ventanero en modalidad de fuga, no estuvo al margen de la revuelta intelectual. Haciendo honor a su apodo tuvo la entereza de un buey para enfrentar la disyuntiva: ¿qué hacer entonces? ¿Renunciar a la Revelación o renunciar a la ciencia? Difícil decisión. Ya he adelantado la respuesta en la introducción de esta unidad pero me interesa olvidarla, pues hay más por decir. Y es que antes de abordar la disyuntiva y resolver como lo hizo fray Tomás, hay una toma de postura previa que suele quedar oculta: en el siglo XIII, entre los descendientes de aquellos no judíos que recibieron los retratos de Jesús y su mensaje entre los siglos I y II de nuestra era, hay un modo particular de comprender dicha Revelación. Este modo es distinto de aquello que un judío podría haber comprendido bajo el “mismo” término, ya sea como sustantivo o como adjetivo. Y la distinción es pertinente, pues “revelación” hace referencia a un documento común: el Antiguo Testamento, pero no se agota en él. Hace referencia a un modo de comunicación con Dios, pero desde antropologías y teologías distintas.

3.3.1 La Revelación

En el pensamiento hebreo Bíblico y Rabínico no hay un término que corresponda la revelación. La gran teofanía del monte Sinaí es referida como la entrega de la Toráh. Se dice que YHVH se apareció a los patriarcas y profetas y las apariciones se describe en grados variados de antropomorfismo. A veces las manifestaciones divinas tienen lugar en los sueños o en visiones, o a través de ángeles. Al mismo tiempo la Biblia enfatiza que no es posible la percepción directa de Dios, pues acarrearía la muerte.¹¹⁶ Hay distintos grados de revelación como las de los profetas. Resumiendo, se puede decir que la revelación es el acto por el cual dios se manifiesta en presencia salvífica, en su voluntad, en sus mandamientos, a los humanos. Algunas veces su agente se describe como *palabra*, a veces como *espíritu*. También puede entenderse como la

116 Vid. Éxodo 33: 20.

comunicación que YHVH tiene para con sus mensajeros. Es decir, el punto en común es que hay relación personal con YHVH que obliga con fuerza de ley tanto a YHVH como al ser humano. A veces en las personas que en vida cotidiana reciben un llamado y responden con un acto de confianza para promover y afirmar el proyecto de creación. Este tipo de revelación adquiere sentido en un antropología que considera al ser humano como un ser de la escucha que *gesta sus pensamientos en el corazón*. El discernimiento que exige es profundo pues se entiende que la tentación a parece de manera porfiada pidiendo al ser humano que rompa con el movimiento de separación con YHVH exigido por el proyecto de creación y con la relación que él mismo pide en tanto Ausencia Radical que es. La tentación, recordemos, está en la mentira: en el humano deseo por la esclavitud. La Ley aparece entonces como eje fundante para la liberación y debe ser puesta en práctica de manera cotidiana, debe ser escuchada y puesta en práctica como ejercicio ético de vinculación para la vida. La revelación, pues no se agota en el documento, en el texto.

Para Fray Tomás la Revelación o Sacra Página es un documento necesario. Esto se entiende a partir de la estructura teleológica de la realidad que da lugar a una Imago Mundi: las cosas existen para un fin. Y el fin al que se dirige el hombre es Dios. Pero para dirigirse a Dios debe conocerlo, sin embargo los limitados recursos de la razón darían lugar a muchos análisis y se obtendrían resultados plagados de errores. Así que los hombres fueron instruidos acerca de lo divino de forma más fácil: por *revelación divina*. La revelación, pues sirve para la salvación humana.¹¹⁷

3.3.2. La Salvación.

¿Pero a qué nos referimos cuando decimos Salvación? ¿De qué nos tenemos que salvar?

Hemos visto antes que el pueblo hebreo atravesó distintas vicisitudes sociales que llevaron a la configuración de sus documentos fuente para el Pentateuco. Había condiciones sociales inmediatas (las distintas guerras, deportaciones e invasiones vividas) que estaban directamente relacionadas con la comprensión del pueblo en su relación con YHVH. Para decirlo de otro modo: la relación con YHVH implicaba directamente la existencia socio-política del pueblo. Así, el exilio en Babilonia que dio lugar a la fuente Sacerdotal, se entiende como una pérdida de la tierra prometida a la que ya se había llegado. Y si hubo una pérdida, esta tiene que estar directamente relacionada con el comportamiento del pueblo, que de alguna manera ha

117 Cfr. S, Th. Ia. A1, q1.

dejado de ser fiel a YHVH. Es decir: el exilio es comprendido como consecuencia de la ruptura del vínculo. La salvación entonces, puede indicar las acciones purificadoras para reconstituir la relación verdadera, una esperanza de restitución post exílica que se traduzca en el cumplimiento de las promesas patriarcales: la posesión de la tierra prometida, la fertilidad de dicha tierra, la descendencia que hace permanecer en la vida al pueblo.

Para el documento J, o fuente Yahvista, que se considera viviendo el cumplimiento de las promesas patriarcales la salvación es la respuesta que el ser humano debe a YHVH estando en la tierra prometida, donde hay presencia de Dios pues YHVH manifiesta su poder en la bonanza de su pueblo. Es una Historia de salvación ya vivida unida con los primeros principios en los que se reconoce que el ser humano vive como quien no es¹¹⁸.

El documento deuteronomista manifiesta la salvación como el hoy de la respuesta en las reinterpretaciones que mantienen vivas las intervenciones de YHVH en la historia (promesas, liberación de Egipto, conducto hasta la Tierra Prometida y el don mismo de esa tierra) la respuesta amorosa del hombre debe expresarse en hechos concretos que determinan la configuración histórica del pueblo: obediencia, disponibilidad y sobre todo *amar por el prójimo*¹¹⁹. Hay que recordar que todo acontecer histórico salvífico es un desplegarse y concretizarse de la relación YHVH- ser humano. Salvación puede ser también ese momento en que el ser humano está en comunicación con YHVH y elige acciones que operan libertad. Libertad que nunca es meramente individual. Pasa por lo individual pero siempre va implicando un ejercicio ético de responsabilidad frente a la comunidad. La salvación opera por las acciones tanto individuales como colectivas de fidelidad a la relación querida por YHVH.

Salvación, en los documentos joánicos exige una idea mesiánica. Hay que recordar que la expresión *ungido* no sólo se aplicaba al Mesías rey, sino También al Mesías sacerdote. , según indican los manuscritos del Mar Muerto y al carta a los Hebreos. El fervor mesiánico, lejos de penetrar todo nivel en la época de Jesús, está más bien testificado de modo esporádico en la literatura judía, sobre todo, según afirma Geza Vermes en las revueltas de los últimos dos siglos

118 El código Yahvista ofrece el relato de origen que comienza en 2: 4. Recordemos que el Antiguo testamento de la Biblia Cristiana conserva en el *Génesis* dos relatos de creación el primero proviene de la tradición sacerdotal, el segundo de la tradición Yahvista. Este último señala la ruptura de Adán y Eva para con YHVH en el momento en que *quieren ser como dioses*, mintiendo sobre su propio ser, en el intento de romper la diferencia con el creador. Es interesante, a la luz de esta lectura, la postura de la tradición neoplatónica que mira en el retorno a lo uno, el encuentro con Dios. El retorno a lo uno, la pérdida de la diferencia parecería más bien una acción de infidelidad.

119 Los trabajos de Silvana Rabinovitch indican un matiz importante en la diferencia entre traducir *amar al prójimo* y *amar por el prójimo*. Pues se afirma que el amor hacia el otro no puede ser exigido. Terminaría siendo una exigencia que oscurece la capacidad de vinculación ética. Al matizar que la exigencia es la de ejercer el amor en la vinculación ética con el otro, la relación se ve alimentada y convoca interpelando a los seres humanos y su responsabilidad comunitaria. Silvana Rabinovitch, comunicación personal

pre cristianos y en el siglo primero d. C. *El tema Mesianico principal se refiere al triunfo del futuro rey ungido de la casa de David, quien debía restaurar la soberanía del pueblo judío luego de finalizar siglos de dominación extranjera y de derribar al poderoso imperio romano.*¹²⁰ La expectativa de un mesías rey es tema vivo en el Nuevo testamento Jesús está ligado a la dinastía real judía en la representación de los sinópticos. En el documento joánico se acalla la ideología davídica. Más bien se afirma la característica mesiánica de Jesús desde el primer momento: la gente sabe de inmediato que Jesús lo es. Uno de los epítetos de Jesús en la configuración joánica es “cordero de Dios” Es un epíteto importante pues permite ligar el simbolismo religioso con las víctimas animales sacrificadas como expiación en el templo de Jerusalén. Pues se creía que la sangre del cordero pascual tenía el poder de salvación que había protegido al pueblo judío en la época de Moisés. Así que con este epíteto Juan encapsuló en un solo símbolo la futura teología cristiana de la expiación universal a través del sacrificio de la muerte de Jesús la tarde antes del día de pascua. Suma también el simbolismo del sacrificio de Isaac generando un lienzo contra el cual contrastar la figura de Jesús a partir del material tradicional.¹²¹ En este retrato joánico es importante señalar que el término “levantar” deja de significar “exaltar” y es entendido como crucifixión. Jesús es “el hijo del hombre” que será levantado, es decir crucificado, y conferirá vida eterna al creyente. El hijo del hombre levantado, es capaz de realizar viajes entre cielo y tierra y “ los muertos en Cristo resucitarán primero : después nosotros los vivos... seremos arrebatados conjuntamente con ellos en nubes hacia el aire , al encuentro del señor”¹²² Por su parte los documentos paulinos señalan la redención universal. El acento para Pablo no está en la vida de Jesús sino en su muerte y resurrección. No presta atención a la espera Bíblica de un rey mesías, sino que es una figura redentora que logra su objetivo a partir de su muerte y resurrección. Esto no era normal para el judío promedio que al no esperar la muerte del mesías, no había necesidad de esperar que se levantara de entre los muertos. Es a través de esto que Dios declaró derrotado al pecado y dio una oportunidad a cada ser humano de heredar la imagen de su hijo. Esto es impensable en la Ley mosaica que reconoce el cotidiano deseo por la esclavitud humana y así el pecado o la tentación deben afrontarse de manera cotidiana. En el Jesús paulino la muerte y resurrección de Jesús liberan del pecado y la resurrección es espiritual y celestial. Es un cuerpo visible y es la disposición de un renacer espiritual para los pecadores espiritualmente muertos.

120Vid. Vermes, Geza. Los rostros cambiantes de Jesús. *op. cit.* pp 40.

121 Recordar que el sacrificio de Isaac tiene dos versiones. Una aparece en la Biblia cristiana y se presenta a Isaac como un niño. En el segundo relato Isaac es un hombre adulto que se ofrece alegremente al sacrificio pidiendo a Abraham que le atara las manos y los pies. A partir de esto cada redención futura del pueblo judío se verá como mérito performado por el sacrificio de Isaac. Y cuando Dios recuerda al atadura de Isaac, se muestra misericordioso con sus hijos. Isaac proporcionó un acto redentor de validez permanente para todos hasta la llegada del Mesías. Ver . Éxodo Rabbah 44: 5.

122 1 Tesalonicenses 4: 16-17

Para fray Tomás la salvación opera por la presencia de Jesús bajo la configuración joánica del verbo encarnado.¹²³ Fray Tomás, al tener al alcance las herramientas de la metafísica aristotélica puede proponer una exposición sobre la naturaleza del Verbo Encarnado en términos de composición e hipóstasis: en esta comprensión el verbo encarna en la persona de Jesús. Es decir que a la naturaleza humana de Jesús entendida como compuesto se añade de modo sustancial en la persona, su ser divino pero de un modo tal que subsistió la diferencia de naturalezas.

Fray Tomás considera el relato Yahvista de creación. Así, la transgresión de ley que éste documento señala es para fray Tomás la razón de la encarnación, pues se hacía necesaria la redención que opera en la pasión de Cristo y que implicaría la reconciliación con Dios de dos modos: El primero en cuanto que quita el pecado por el que los hombres se constituyen en enemigos de Dios. Segundo en cuanto que es para Dios un sacrificio sumamente grato. Pues el voluntario sacrificio de Jesús, en opinión de fray Tomás, fue mirado por Dios como un bien tan grande que se aplacó en relación con todas las ofensas cometidas por el género humano anteriormente¹²⁴. Es un sacrificio que abre las puertas del cielo que antes estaban cerradas por un pecado doble: uno es el común a toda la raza humana, el pecado del primer padre, Adán. Otro, es el pecado especial de cada persona según sus propios actos. Así el sacrificio de Jesús redime del pecado común a toda la raza humana lo mismo cuanto a la culpa que cuanto a la pena, pues él mismo pagó el precio por todos los seres humanos. También redime de los pecados propios de quienes participan de su pasión por la fe y por la caridad y por los sacramentos de la fe.¹²⁵

El pecado universal tiene como pena el <fomes> que es la concupiscencia desordenada habitual del apetito sensitivo, porque la concupiscencia actual es impulso del pecado. Y es desordenada por oponerse a la razón al inclinar al mal, a la vez que se opone al bien. Son efectos la muerte y los males corporales.

3.3.3. De Dios.

Fray Tomás considera a Dios en sí mismo y esto le lleva a referir dos aspectos: la unidad por esencia y la trinidad de personas.

123 Fray Tomás afirma que destruir la fe en la encarnación implica destruir totalmente la fe cristiana. Ver. S. Th. IIIa. q 2 a2. sol.

124 Es importante notar que el acento no está ya puesto en la *vida* de Jesús, sus dichos, sus enseñanzas, su ejemplo. Acá lo importante es su muerte, su tortura. El haberse entregado a ella por la redención del ser humano. Es importante notar que la raíz de esta herencia salvífica en sentido de sacrificio que significa ya no exaltación sino muerte es paulina y joánica: Juan afirma que el espíritu no podrá hacerse presente hasta la muerte y resurrección del cordero. Ver. Juan 7: 39

125 Cfr. S. Th. IIIa, q 49, art 4. sol. y 5. sol..

Brevemente quiero recordar que Dios en el pensamiento de Tomás de Aquino no es un ente. Esto significa que no pueden atribuirse a él ninguna de las características que presenta un ser corporal. Es, considerado como primer agente y el más perfecto de los seres, bajo las condiciones de lo perfecto: es simple – no hay composición de materia y forma-, uno – no hay más dioses-, es bueno, es justo, infinito y es amoroso.

Los apuntes previos sobre la salvación y la revelación permiten esbozar una configuración del Dios de fray Tomás. A mi parecer hay dos dimensiones de este ser. La primera es de orden metafísico. En ella Dios es:

- un ser que es acto de por sí, no recibe su actualidad de otro; es autónomo en su obrar y como el obrar sigue al existir es también autónomo en su existir: existe por esencia. Su esencia es existir.
- un ser que es autónomo en su acción como causa
- un ser que es necesario y no recibe su necesidad de otro autónomo
- posee el máximo de las perfecciones
- ordena las cosas a su fin dándoles tendencia natural hacia él. Es el autor de sus naturalezas.

También obra como agente y soporte en la existencia para los seres. Al no ser una entidad en sentido estricto, no se le puede ver con los ojos corporales ni se le puede percibir con alguno de los sentidos externos pues éstos están ordenados a su sujeto que es de orden corporal. Hace falta disponer con alguna preparación previa al entendimiento creado para que pueda ver la esencia divina, que rebasa las capacidades de su naturaleza. Esto se da por la gracia divina aunque no se puede tener un conocimiento perfecto de él, pues es infinito.

Segunda dimensión: Teológica. Dios es uno y es trino. Para fray Tomás así como para la cristiandad fue necesario explicar la unidad de dios, pero sobre todo su ser trino y que esto no implicara una contradicción ni lógica ni metafísica. La trinidad tiene lugar a partir de la comprensión joánica de Jesús como Verbo Encarnado y la personificación que se hace del Espíritu Santo.¹²⁶ es entonces que a la unidad de dios se tienen que agregar la figura del Hijo

126 El Ruah Ha Quodesh. El espíritu divino, espíritu emanado de Dios. La expresión aparece tres veces en la Biblia donde es sinónimo de Dios. (Is. 63.10) o también significa su presencia inspiradora y de sustento (Is. 63.11; Ps 51, 13) Otros usos bíblicos prefieren Ruah Elohim, Ruah YHVH o Ruah El.) para denotar la acción creativa de Dios. Así como el poder de un conocimiento superior y valor que él imparte a los seres humanos es también de modo particular el don del discurso inspirado. Hay en los escritores medievales rabínicos y filosóficos distinciones entre formas de inspiración y grados de acción atribuibles al espíritu, que también puede entenderse como un grado de perfección espiritual, comunicación con Dios e incluso iluminación.

(Jesús) y del Espíritu y esto se hace bajo una configuración personal; es decir bajo una configuración que atiende al ser persona de cada una de los integrantes de la Trinidad, definida por una capacidad racional. Pero de modo que Dios permanezca en su unidad. Es un punto donde tiene que ser congruentes la metafísica aristotélica con la tradición hebrea pero ya reinterpretada por la intervención Joánica y las reelaboraciones de la configuración que propone el Evangelio a lo largo de un milenio. Dios es un ser de voluntad, quiere, entiende, se manifiesta; elige. Pero todo esto debe ser de un modo tal que no intervenga ningún paso de potencia a acto. Es un problema complejo para fray Tomás quien debe explicar el amor de Dios sin que sea en términos pasionales. El amor, el gozo y el deleite no se atribuyen a Dios como actos del apetito sensitivo sino en cuanto actos del apetito intelectual de modo que ama sin pasión.¹²⁷

Cabe entonces preguntar: ¿para qué crea Dios? ¿Es un acto generoso? ¿Es un acto de gozo? ¿Para qué crea al ser humano? ¿para que disfrute de la vida?, ¿para que alabe a Dios?, ¿para que le conozca y se dirija a él? Son preguntas que antropológicamente quedan abiertas en el pensamiento de fray Tomás. Y aunque suene a mal chiste, con toda seriedad considero que también quedan guinaicológicamente abiertas.

4. Conclusiones

Podemos entonces señalar que hay un proyecto de creación en la tradición judía desde las cuatro fuentes del Pentateuco. Este querer, converge en la importancia de la relación entre el ser humano y Dios que se hace presente en la historia como historia de salvación. Es una historia en la que Dios se revela, se hace presente, mueve a las personas y sus favoritos son los pobres, los marginales, los que están dejados de lado. La manifestación de Dios pasa por el encuentro y el encuentro tiene lugar a partir de la escucha, vía al palabra. Así ver a Dios no es necesariamente la

127Cfr. S Th. Ia q. 20 a. 3, ad 1.

percepción sensible de un objeto corporal tridimensional mediante el sentido de la vista. Se puede ver a Dios en las acciones de un apersona justa, de una persona que cumple con la Ley, a saber, con la exigencia de Dios para todo ser humano: justicia y amor; que camine humildemente con Él.¹²⁸ Así se puede, igualmente escuchar a Dios, ya sea en la presencia actuante e inspiradora de su espíritu o en la palabra del ser humano, la que genera vinculación, vida, la que interpela para la renovación de la alianza, la que echa a andar el proyecto de creación en el goce, el crecimiento y la fertilidad. No hay ingenuidad en la propuesta. Hay un profundo conocimiento de los abismos humanos, de la capacidad humana de destrucción y muerte, ésa la que habita en todos nosotros. Y hay confianza. Confianza en la otra capacidad, la propia, la que da lugar a la vida y a un proyecto de existencia. Así el centro es la vida, la que se abre paso en las heridas humanas, en la existencia en el desprendimiento, en el crecer. Pero ¿cómo saber si la voz que se escucha es la voz de Dios y no la de la muerte? La antropología del pensamiento hebreo tiene presente esta dificultad y por eso piensa en un espacio de ruptura, un exilio que lleve al ser humano al camino del pacto, de la alianza. Así lo explica Alasraki:

El exilio consiste en hacer que el sujeto busque – en los desalientos de la repetición y en la deconstrucción paulatina de la propia idolatría- el encuentro con lo más extraño que haya en él mismo, cara a cara con lo desconocido, lo que implica el riesgo del encuentro con la impersonal fuerza pulsional siempre errante, fuerza de todos los tiempos y de todos los hombres.¹²⁹

El espacio del desierto, del exilio es espacio de ruptura y posibilidad para el advenimiento de la palabra verdadera. En contexto hebreo la verdad no se entiende bajo la marca del principio de no contradicción. La verdad está relacionada con la congruencia de la persona para con su propio actuar, su propio ser, con el encuentro de su ser desconocido p para sí mismo. La mentira, por tanto no es lo falso. Lo opuesto a la inteligencia espiritual, Dice Trésmontant¹³⁰, es la estupidez, la locura, esa dureza del corazón que resulta de una elección secreta en las tinieblas de la libertad primordial. Y yo agrego, una elección que tiene por objeto, lo sepa el sujeto o no, la ruptura con la alianza, con el pacto de vida. Implica por tanto la torcedura del amor, la torcedura en la vida, un sigilo, un secreto que cuando quiere ser visible se presenta con la máscara de una falsa presencia.

Hay que recordar que el pensamiento, la inteligencia en antropología hebrea

no se da en un lugar puro separado de la opción del corazón y sus oscuros

128 Ver, Bubber, Martín, *Sobre la suspensión de lo ético*, en *Eclipse de Dios*. México: F.C.E., 1993. *Apud* Miqueas 6:8.

129 Alasraki, Sabina. *La intimidad de la interpretación. Psicoanálisis y Judaísmo*. Edición Pendiente.

130 Tresmontant, Claude, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid: Taurus, 1962 pp 203.

designios. Lo contrario de la verdad no es el error sino la mentira. Hay mentira y no sólo error por la inhabitación en lo secreto del hombre de la verdad que actúa en él. La relación entre esta verdad y el hombre constituye la conciencia moral. El hombre puede rechazarla, negarse a la exigencia de esa verdad que actúa en él. Desde entonces el hombre es doble, su corazón es doble; las contradicciones internas que entran en juego podrán conducir al hombre hasta la locura.¹³¹

La mentira no es entonces la mera intención del engaño, que incluso posibilita la vida social y colectiva, pues resultaría del todo inhabitable un mundo donde todos dijeran siempre la verdad, toda verdad, la brutalidad de los hechos, sin la mediación de la ética como eje de encuentro. Esto nos lleva a entender la verdad como aquella mediación simbólica que permite el encuentro con el otro y abre a la inteligencia significativa de la capacidad de dar lugar a *nuevos firmamentos*¹³². La palabra es creadora, es vinculante pero también puede ser vehículo del mal. La escucha entonces es prioritaria tanto para el discernimiento como para la realización del proyecto de creación de YHVH que quiere la relación con su criatura. La palabra es decurso, es el cauce que posibilita el encuentro para el ser humano consigo mismo, con el otro con el entorno y con lo sagrado. Por eso la antropología hebrea pide un compromiso: el compromiso con la palabra empeñada. Y el empeño es entre humanos pero también con YHVH, quien queda comprometido con fuerza legal, al cumplimiento de su alianza y puede ser juzgado. Algo impensable en el pensamiento de fray Tomás. YHVH, conociendo el corazón humano y sus brumas, pleitea constantemente con el ser humano, le deja en las consecuencias de su infidelidad, de su mentira y le ofrece **siempre** una nueva posibilidad de pacto: la redención está entonces en el movimiento liberador que lleva al ser humano de sus mentiras al encuentro fértil, amoroso, ético con su existir en comunidad. Pero tampoco hay ingenuidad en el proponer el camino al encuentro, que es expresión de libertad. Pues el amor propuesto por esta tradición es uno tal que no puede tener lugar sin la libertad que implica la verdad del ser humano en su corazón. La libertad, su camino, tiene tentaciones y peligros. El principal es la vuelta a la

131 Ibid. pp 168.

132 Rabí simón empezó citando <yo he puesto mis palabras en tu boca> [Isaías 51: 16] Uno tiene que hacer el gran esfuerzo de estudiar la Toráh día y noche, porque el Santo, bendito sea, escucha las voces de aquellos que la estudian y cada nueva interpretación de la Toráh que tiene su origen en alguien que la estudia, constituye un firmamento. Hemos aprendido que, tan pronto como una nueva interpretación de la Torah sale de la boca de un hombre, se eleva y se presenta ante el Santo, bendito sea, y Él la recibe, la besa y la adorna con setenta coronas grabadas. Pero una palabra original de sabiduría se eleva y se coloca sobre la cabeza del justo que vive para siempre y a partir de ahí se desliza suavemente a través de los setenta mil mundos y se eleva hasta el más antiguo de los Días[...] Él saborea el aroma de esta nueva interpretación y obtiene gran satisfacción [...] la interpretación se mueve, asciende, desciende y se convierte en un firmamento[...] y como indica Esther cohen, también al palabra necia crea firmamentos y por eso hay que tener cuidado con la palabra que pronuncia el ser humano. Cohen, Esther. El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío. Barcelona: Anthropos, 1999. pp19. Apud, Zohar, 65-66. Y el mismo Jesús dirá que la impureza está en las malas palabras que salen de la boca. Mt 15: 18-20.

esclavitud por miedo al rompimiento, por miedo al desierto y sus exilios. Es preferir el alimento esclavo por no arriesgarse a crecer a romper con la propia idolatría, con las imágenes que el ser humano se hace habitualmente de todo lo que le rodea, lo que se imagina y lo que desea. Implica la posibilidad constante de romper con el proyecto del camino libertario y escuchar la voz de la muerte que siempre se presenta como algo querible, como algo seductor. El ser humano, en esa tensión se encuentra existiendo, tensión insuperable que le interpela de modo cotidiano y le exige el encuentro ético para con los otros seres humanos.

Por otra parte, la configuración tomista asume como originaria una condición de disarmonía, propia de la tradición yahvista, en la que el ser humano vive desde el principio como quien no es. Sin embargo esta condición es puesta en tensión dinámica con la oferta constante de renovación del pacto. Así la salvación para esta tradición yahvista es la alianza **cumplida ya** en las promesas patriarcales: fertilidad, descendencia, estar en la tierra prometida. Pues ellos **están en** la tierra prometida. Así la respuesta a este estado de bendición es el sostenimiento de la fidelidad a partir de la transmisión y enseñanza de la Ley. Moisés es el medio por el cual la Ley llega a manos del pueblo interviniendo en la historia. Toda historia es estoria de salvación y es historia en la que Dios quiere la relación con su pueblo.

La configuración tomista asume el estado de disarmonía descrito por la fuente J como condición originaria de pecado que trasciende todo espacio y todo tiempo. Es un pecado que amerita la tortura y muerte del Hijo de Dios, (entendido -no ya bajo la semántica del tiempo de Jesús en al que se aplica el término a todo judío- sino como el cordero del retrato joánico y posteriormente como un hipostasiado de dos naturalezas una humana y otra divina) es decir la muerte del Único, del hijo amado que dios envía para la redención del pecado original, no a través de la vida sino específicamente, siguiendo tanto a Pablo de Tarso como a Juan, y al Credo Niceno, la muerte y la resurrección de Jesús. Pues solo el sacrificio extremo voluntario de Jesús-Cristo-Hijo de Dios-Cordero, podría operar el perdón de la falta cometida y abrir las puertas del cielo y la salvación al género humano, según se ha visto.

¿Qué consecuencias se perfilan para el ser humano y sus capacidades de vinculación a partir de esta perspectiva ?

Esto se verá a continuación, en el último apartado.

Unidad IV. Conclusiones.

1. Las preguntas: el horizonte de formulación

La antropología filosófica, como disciplina e incluso como movimiento filosófico, quiere comprender al ser humano en el mundo. Así se someten a análisis esos dos elementos - el ser humano y el mundo-, configurados según las distintas variaciones que ofrece el devenir histórico: las vicisitudes del ser humano en la historia y los modos en que se comprende a sí mismo. Pues actualmente es común considerar al ser humano como un ser que se configura a partir del tiempo y la cultura.¹ Si bien la antropología filosófica como disciplina es muy posterior al tiempo del aquinatense, -recordemos que es hija de la inspiración kantiana-, es posible rastrear en su obra los componentes que requiere dicha disciplina para su ejercicio y análisis. Esa detección y rastreo ha sido el marco contextual de la presente investigación.

Leer el pensamiento de fray Tomás desde una perspectiva de antropología filosófica ha requerido analizar, entonces, los dos temas mencionados, que han sido localizados en la *S.Th Ia*, q 76 a1 del aquinatense, en los términos siguientes: 1)el ser humano en su naturaleza. 2)El mundo en su naturaleza.

Y el término *naturaleza* lo utilizo en sentido técnico, pues las preguntas de fray Tomás están contextualizadas en una tradición filosófica que inquiera por información determinada a partir de una estructura de conocimiento. Dicho de otro modo: preguntar por la naturaleza del mundo y del ser humano, equivale a señalar una toma de postura inicial anclada en reglas específicas que indican qué puede o no puede ser considerado conocimiento. Pero al mismo tiempo se pregunta, en contexto medieval, por algo muy específico: *naturaleza es el primer principio inmanente del modo de obrar propio de algo; así, puede ser sinónimo de esencia en la medida en la que ésta es el principio de las operaciones de un ente, según la especie a la que él pertenezca*. En esta línea, si acentuamos, no el venir al ser de las cosas, sino el **principio** por el cual la cosa llega a ser, hay respectivamente en términos técnicos : *natura materialiter spectata* y *natura*

¹ Es importante reconocer los aportes que Freud ofrece como insumos de análisis al problema sobre el ser del hombre, pues hace entrar en cuestión la superioridad y autonomía de la razón frente a lo Inconciente, que a su vez resulta determinante para las elecciones y acciones de la persona, quedando los motivos mismos, ocultos para la conciencia.

formaliter spectata, es decir, la naturaleza se considera como principios materiales y formales respectivamente. Estos principios son los insumos necesarios para la ciencia. Epistemológicamente la ciencia será una virtud intelectual, es decir una virtud que perfecciona el entendimiento por la cual se conocen las verdades que son últimas, no absolutamente sino en un determinado género de lo cognoscible. Ella procede por demostración considerando los principios de dicho género y las conclusiones en las que se explicitan dichos principios, a partir de un método: el *processus*, que cuando va de las causas al efecto se denomina *progressus* y en sentido inverso se denomina *regressus*. Así, el método demostrativo exige un orden que va en la siguiente dirección: parte del *subiectum* en cuestión de una ciencia, para ocuparse de la definición del mismo –definición que exige la explicitación de los principios materiales y formales-. De la definición del *subiectum* se sigue a sus propiedades y de las propiedades a las causas extrínsecas. Este modo de proceder, manejado dentro del mismo tópico garantizaba que la definición, propiedades y causas fueran tales respecto del objeto de estudio en cuestión y que se mantuviese el grado de universalidad. El garante último o referente que permitía validar la corrección del conocimiento es la *sapientia*: el conocimiento de las leyes divinas, la observancia de dichas leyes y los elementos en la creación del mundo dados por el Espíritu. La *sapientia*, entonces, juzga las conclusiones de las ciencias y los principios en los que ellas se basan.²

Cosmológicamente, el modelo medieval se explica en términos geocéntricos atendiendo a las determinaciones del movimiento natural y violento que propone Aristóteles, donde cada ente tiende a su estado de mayor perfección; perfección que implica la inmovilidad. La ciencia será la explicación pertinente del modo de ser del cosmos. Pues el lenguaje se corresponde con el ser: el lenguaje está hecho para decir el ser. Así, los principios que dan lugar a la realidad están explicitados en la ciencia y se pretende demostrar que tienen razón de ser en orden a una mayor perfección. Esto en una dinámica regida por conexiones causales.

Recolectando: en el pensamiento de fray Tomás hay entonces presupuestos que dirigen el *sentido* de las preguntas formuladas y por tanto el de las respuestas. Así en mayor medida, la pretensión de este trabajo de tesis ha sido distinguir componentes, pero a nivel de tradiciones. Porque al preguntar por la naturaleza de una entidad hay ya presupuestos en juego, que no tienen lugar en el contexto mosaico – que como hemos visto ha sido un componente de primer

² Vid. **Scientia, sapientia, processus, cognitio y conceptus**. En : Léxico Técnico de Filosofía Medieval. Silvia Magnavacca, *op. cit.*

orden- y sin embargo determinan la configuración tanto del análisis como de la respuesta del aquinatense.

Con los elementos mencionados es posible comparar las ideas que hay en torno a los dos tópicos ya mencionados que analiza la antropología filosófica: el mundo, el ser humano. Pero esta disciplina no se limita a analizarlos como elementos **ajenos** entre sí, sino que inquiriere, precisamente, por su relación.

2. El horizonte de las respuestas

Dicho lo anterior, la antropología filosófica podría resumirse en tres grandes preguntas: ¿cuál es la configuración específica, - por contexto histórico- social, o por autor-, del mundo? ¿cuál, la del ser humano?. Así es posible, entonces, poner sobre la mesa la pregunta culminante: ¿quién es el ser humano en el mundo?

La primer pregunta, la que pide explicación sobre el mundo ha tomado largas páginas en este trabajo. Pues Fray Tomás hereda, como se ha dicho ya, documentos hebreos, documentos conciliares e interpretaciones antagónicas, como constitutivos del patrimonio cultural que determina aquello que él pueda entender por “realidad”. Así, el modo en que él mismo comprende la realidad es un complejo entramado que cruza tradiciones inconmensurables en el intento por hacerles coincidir, como también se ha visto ya.

En cuanto a la segunda pregunta, hay que decir que si la cosmología hebrea asume como *datum* que el ser humano es creado para la relación con Dios, difícilmente podrá explicarse el ser del ser humano en términos de *naturaleza*, en sentido técnico. Más bien se requiere explicar al ser humano en términos de *posibilidades de relación* y ello lleva de la mano, o, mejor dicho, como eje, la relación ética en un modo prioritario de expresión: como ordenadora del existir humano. Es una perspectiva o una configuración que no permite extraer al ser humano del entorno cosmológico para analizarlo por separado, sin altos costos tanto para su mejor comprensión, como para la configuración antropológica misma. Con esto no quiero decir que el modo de comprender a Dios esté dado en términos no unitarios o panteístas, sino que la creación ha sido un acto generoso de Dios. Dios mismo crea al ser humano y le pone a **trabajar** y **cuidar** del Jardín del Edén. El trabajo y el cuidado son paradisiacos. El hombre, Adán, es el jardinero de un lugar perfecto. Lo que hay que cuidar es el no rebasar el límite

señalado por YHVH.

Cuando el ser humano rompe con la relación para la cual fue creado, al renegar de la diferencia y la separación -queriendo ser lo que no es y rebasando los límites-, es expulsado del Jardín: ahora el trabajo es castigo. Pero es castigo sólo por la condición de disarmonía del ser humano, de su continuo **querer** estar en un lugar que no le pertenece, de su continuo deseo por la no adherencia al proyecto de creación. El alimento ahora lo consigue con sudor de frente. Así, su objetivo será equilibrar el trabajo físico para poder dar espacio al trabajo espiritual: es a partir de los preceptos recibidos en su ejercicio de escucha e interpretación de la Ley/ Toráh, que el ser humano construye; que da forma espiritual correcta al mundo. Dicho de otro modo: ahora se hace preciso que el trabajo físico adquiera una dimensión espiritual que permita mostrar de continuo el objetivo espiritual: la restitución del Gran Edén. El ser humano no se entiende, entonces, sin la relación con YHVH; relación que es, en realidad, la finalidad de su existir. La Ley es el cómo de la corrección ética y espiritual del mundo, responsabilidad del pueblo Judío para ellos y para con las demás naciones. Es el cómo de las relaciones de YHVH con el ser humano, pero no como seguimiento de YHVH mismo, por YHVH mismo. Sino que se entiende como vinculación con quienes se atienen a la marca de la Ausencia Radical, como ya se vio. Así se considera que la salvación no es asunto individual, sino necesariamente, colectivo³. Esas relaciones piden el reconocimiento de la diferencia, el reconocimiento de los límites como condición de posibilidad del nacimiento espiritual del ser humano, donde el aspecto biológico – el nacimiento, el crecimiento y desarrollo fisiológicos- es apenas el punto de partida.

Mientras, en el pensamiento de fray Tomás, al ser humano se le puede abordar como un *objeto* de estudio cuyas capacidades están orientadas al *conocer*: existe para conocer. Lo cual puede dar lugar a una aparente escisión entre el ser humano y el mundo -en tanto cosmos o totalidad que le incluye-. Esta afirmación encuentra eco en el pensamiento de Martin Buber, quien señala:

3 Incluso algunas escuelas del jasidismo lituano consideraban que interpela a todo ser humano, aunque no por eso el judaísmo actúe con fines proselitistas, e incluso haya en el 2008 corrientes que elijan la guerra como opción para la recuperación de lo que ellos consideran Tierra Santa. Opción que encuentra eco en las mismas narraciones veterotestamentarias que dan cuenta de la historia socio-política del pueblo de Israel. Sería interesante investigar el tema de la guerra desde las distintas escuelas de pensamiento hebreo para comprender las posturas, las justificaciones y los objetivos a obtener, desde un contexto que tenga como referente el patrimonio mosaico. Quizás se puedan encontrar argumentos que fomenten la paz más que la guerra. Y permitan nuevos enfoques científicos en torno a la comprensión de la Guerra Santa, tema sensible para la historia de México. La ventaja en el siglo XXI es que existe tipificado como delito el genocidio que cualquier grupo, incluido el judío pueda perpetrar contra la vida de otras personas con fines de exterminio, a nivel de ley internacional. Vid *Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional. Reglas de procedimiento y Prueba. Elementos de los Crímenes*. México: Coalición Mexicana por la Corte Penal Internacional, s. a.

Verdad que en el sistema cósmico del de Aquino el hombre representa una especie de índole muy particular, puesto que en él el alma humana, que es el último de los espíritus, se halla sustancialmente unida con el cuerpo humano, que es la suprema cosa corpórea, de suerte que aparece como “el horizonte y la línea divisoria entre la naturaleza espiritual y la corpórea.” Pero Santo Tomás no conoce una problemática especial ni una problemática particular del ser humano. [...] De nuevo vuelve a reposar el problema antropológico: en el hombre aposentado y nada problemático, el menor anhelo interrogante en busca de una confrontación consigo mismo es aquietado prontamente.⁴

Es claro que el manejo de términos en esta cita por arte de Bubber no es el más riguroso. Sin embargo me parece que resume de modo claro una perspectiva de análisis en la que el ser humano es configurado en el pensamiento del de Aquino como una *cosa* entre otras muchas *cosas* aunque éstas sean sorprendentes y maravillosas. El ser humano es una especie objetivamente captable entre muchas otras, y en tanto tal se puede hablar del ser humano en tercera persona. Pero no hay una confrontación del ser humano consigo mismo puesto que hay una estructura cosmológica cerrada que le da hospedaje: le está indicado de antemano cuales son sus posibilidades, sus expectativas y sus deberes. Le está indicado de antemano su ser y no es ya un forastero. Lo que en opinión de Bubber sería condición de posibilidad para la formulación de la pregunta netamente antropológica:

En el hielo de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema, se hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo.⁵

Claro que podría argumentarse contra Bubber que él mismo, escritor del siglo XX, tendría a su alcance recursos de análisis; de formulación de preguntas, posteriores tanto a Pascal, -que se plantea el cosmos en términos de un *infinito*, sentido y angustiante-, como a las corrientes existencialistas del siglo XX. Sin embargo la perspectiva del ser forastero, del no encontrar refugio ni morada en el mundo, no es ajena al pensamiento mosaico. Como se ha visto más arriba, el ser humano recibe en la Toráh los principios que le permitirían dar forma espiritual correcta al mundo. El mundo pues, es uno tal que habría que *trabajar* entendiendo esta acción en una dimensión espiritual; es decir, que permita mostrar de continuo el objetivo espiritual: la restitución del Gran Edén.

4 Vid. Bubber, Martin. *¿Qué es el hombre?*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949. pp 29.

5 Ibid. pp 24.

Cabría entonces preguntar a la interpretación que hace Reyes Linares sobre la inteligencia del ser humano en el pensamiento del aquinatense –expuesta en la tercer unidad de este trabajo- si el análisis por la estructura del ser humano en su acto de ser puede prescindir de la estructura cosmológica que ordena la naturaleza humana a la naturaleza del Motor Inmóvil en tanto garante último del *soporte* de todo lo existente y del *modo de ser* por especie, de todo lo existente, lo que ha existido y lo que esté por existir. En caso afirmativo quizás sería necesario plantear la estructura del ser humano como ordenada a sí misma, dependiente de una finalidad, que pudiese ser última pero no trascendente, lo que dejaría abierta la pregunta por la estructura del cosmos que fuese capaz de dar lugar a dicha disposición. Lo que, evidentemente exigiría un replanteamiento del modelo tomista del cosmos. En caso contrario sería necesario sostener el modelo tomista del cosmos – en su estructura geocéntrica- a la par que se tendría que asumir la discusión contemporánea que plantea, desde la cosmología de los últimos cuatro decenios, las características generales del universo, su extensión en el espacio, duración en el tiempo, origen y desarrollo.

3. Recolección

Así, algunas lecturas actuales que pudiesen querer enseñar la filosofía del aquinatense sin las complicaciones de la cosmología medieval, pueden dejar de lado el contexto cultural del fraile, conservando la estructura ontológica que da cuenta del ser humano en términos de materia-forma y acto de ser. Todo dependerá de los objetivos de uso de la información.⁶ En el pensamiento del fraile, el ser humano queda en relación con sus semejantes en una dimensión social que, a su vez, tiene como referente a Dios. Pero su mundo ya no es prioritariamente ni originariamente, un mundo ético; vinculante a nivel cosmológico. Es un mundo de objetos, de *cosas por conocer*, y de *conductas humanas por ordenar* a partir de leyes reguladoras, a favor del grupo. Dios es ahora el garante final del orden, pero ha tomado distancia: aunque se haga presente a partir de su función como soporte ontológico de las entidades que existen y es a la vez la causa final por la que todas las cosas existen y se ordenan, ha huido de la relación intra-humana, que era, en pensamiento mosaico, su mejor expresión y realidad.

6 Tal es el caso del estudio de Reyes Linares que he recuperado para exponer la estructura hilemórfica del ser humano y sus operaciones. Pues el interés del autor estaba enfocado en una lectura comparativa de las capacidades humanas entre el pensamiento del fraile dominico y el de Xavier Zubiri, con el fin de proponer un planteamiento de la metafísica desde la historia.

Hay un fuerte contraste, pues en el pensamiento de fray Tomás la *charitas* es la amistad entre Dios y el hombre: es el amor humano a Dios que hace posible el amor por todos los demás seres, según su grado en la jerarquía de las sustancias. Mientras que en pensamiento hebreo el amor a Dios tiene realidad **en** el amor a los seres humanos. Dicho de otro modo: en el pensamiento hebreo, **porque** se ama a los seres humanos y se está en relación ética con ellos es que se ama –se teme– a YHVH y se está en relación ética con él. Mientras que en el pensamiento del fraile el amor a Dios es el garante del amor al otro, al prójimo.

La tercer pregunta, la que inquiere por el ser humano en su relación con el mundo, es una pregunta que en el pensamiento del aquinatense parece estar de más. Pues se ha dado ya razón del ser del hombre: su naturaleza como conjunto de operaciones ordenadas a un fin, según la especie, pero con referencia a la causa final. También se ha dado razón del mundo en términos de naturaleza. Y sin embargo no es una pregunta que sobre. Más bien es que la respuesta está en la conjunción de las dos anteriores y se perfila desde ellas. Pero en el 2008 la cosmología medieval no tiene ya vigencia –para la ciencia no vale y para la fe católica presenta serias disonancias–. Así, una mirada científica, distante de la teología y la doctrina católica romana puede no encontrar interés más que en secciones del trabajo del aquinatense. Esto puede tener como consecuencia que la tercer pregunta no alcance siquiera a ser formulada. Parece que basta con entender que el ser humano es un ser diseñado para conocer. Pero sin entender el conocer mismo como un acto del entendimiento especulativo, que es también constitutivo formal de la bienaventuranza, cerrando así el ciclo de vida- muerte humana, pero también completando el orden cosmológico.⁷

4. ¿ cómo plantea entonces fray Tomás la relación entre el ser humano y el cosmos?

El ser humano es un ente particular que tiene la cualidad de lo racional, entendido como la capacidad de conocer. Como se ha dicho ya, esta capacidad es incluso un modo natural y propio de ser que le permite el despliegue de sus habilidades en orden a la realización de su

⁷ Pues es mejor conocimiento el de lo superior. Y lo superior es la causa primera. El mejor conocimiento por tanto, sería el que se ocupe de la causa primera y los principios que le rigen. Y es que el ser humano quiere lo que conoce. De modo que la causa primera se deja conocer para que el ser humano se mueva hacia ella, es decir, hacia Dios. Sin embargo la bienaventuranza no es algo que se pueda alcanzar plenamente en esta vida, pues *en tanto perfecta y verdadera, excluye todo mal y colma todo deseo, por ser el bien perfecto y suficiente[...] en segundo lugar si se considera aquello en lo que consiste especialmente la bienaventuranza, es decir, la visión de la esencia divina, que no puede ocurrirle al hombre en esta vida .vid.* Santo Tomás. *S. Th Ia IIae* q5, a3. sol.

ciclo de vida, muerte y resurrección. Así, la razón de la capacidad humana para conocer está ordenada a la finalidad última del ser humano que es la bienaventuranza. Fray Tomás hace converger distintas dimensiones humanas para dar lugar a un propósito determinado, desde dos trincheras:

a) El pensamiento aristotélico en cuanto a la ordenación por causas.

b) Las resoluciones conciliares que aglutinan elementos de pensamiento judío-cristiano de los siglos I a III d. C.

Este trenzado de dimensiones da como resultado la formulación del propósito último de la existencia de la especie humana en su acto de ser como *la visión de la esencia divina que no puede ocurrirle al hombre en esta vida*. Así el cómo de esa visión post mortem resulta en un *camino que lleva de vuelta a Dios* y en el correspondiente estudio que el aquinatense hace de los hábitos para poder hablar de las virtudes, sus naturalezas, sus modos de adquisición y sus modos de operación.

Larrañeta presenta el tema del modo siguiente:

En el prólogo de la q. 2, en la 1.ª parte, que es la presentación de toda ella, define su moral como <el movimiento de la criatura racional hacia Dios>, es decir, como el intermedio entre esa salida de Dios (creación) y esa vuelta a Dios (redención-salvación) que estructura la Suma, cual fiel reflejo de la vida humana. La moral aparece como la forma de llegar a Dios, como la vía por la cual logran merecer en la medida de lo posible la salvación de Dios. No está muy lejos esta consideración de la mejor tradición primitiva, que hacía consistir la vida del creyente en un *odos* o *via* de la fe verdadera [...]⁸

Los detalles del cómo, los atiendo a continuación. Afirma Larrañeta:

[Así], sin olvidar la referencia a la procedencia divina, completa su definición de la moral teológica acudiendo al esquema antropológico de la <imagen de Dios>. Según la tesis, de raigambre platónico-agustiniana, el hombre es **participación** del ser de Dios y está hecho, **tal como dice la escritura**, a imagen y semejanza suya. Todo el proyecto moral del cristiano consiste en cumplir con su rango de <semejanza de dios>, usando diestra y correctamente su libre albedrío para que le conduzca a ese Bien total, que es Dios mismo.⁹

Tal y como dice la Escritura. El ser humano participa del ser de Dios y está hecho *a imagen y semejanza* suya, según afirma Larrañeta en legítimo comentario del pensamiento del aquinatense. Me pregunto, ¿qué vestigios hay de aquel Kadosh aplicable tanto a YHVH como al ser

8 Larrañeta, Rafael, O.P. *Introducción a la I-II*. En Santo Tomás. *S.Th Ia Iae*. Madrid: BAC, 2001.

9 *Ibidem*. La negrita es mía.

humano?

Es decir: la recepción del documento hebreo, bajo otras claves de interpretación, da lugar a propuestas distintas.

Primeramente hay espacio para una resignificación del mundo creado que en el pensamiento de fray Tomás es la presencia del Motor Inmóvil como estructurante de la realidad. Unidad que tiene una dimensión teológica que le describe bajo el signo de tres personas unidas en la persona misma. Conservando así dos dimensiones pertenecientes a esquemas antropológicos diversos para concluir: Dios es Uno y Trino.

Por otro lado, el ser humano se encuentra en un horizonte entre las sustancias separadas y las compuestas, compartiendo el plano de la materia en tanto cuerpo con las sustancias compuestas y la racionalidad con las sustancias separadas. Pero frente a él hay un elemento ajeno al plano de las sustancias compuestas, que sin embargo tiene realidad en dicho plano, pues tiene origen divino y es una hipóstasis, como hemos visto: Jesús de Nazareth, Cristo, que en realidad es más cercano al ser humano, en tanto que se hace presente como ser humano, pero que me hace dudar que en tanto tal se le reconozca como operante de vinculación, pues el referente último no podría ser la humanidad de Cristo sino su unión personal con Dios, en la hipóstasis.

Esta explicación que requiere un trasfondo filosófico complejo y queda alejada de las mentes que no se interesan por la filosofía y sus restricciones teóricas; lejos ya de ser explicitada en anécdotas o historias que como señala Elie Wiesel, tienen el objetivo de hacer que el ser humano escuche cuando se le cuenta una historia, generando el espacio propicio para la elección humana de adherencia al proyecto de creación, como también ya se ha visto. Me pregunto de nuevo, ¿se ha vuelto Dios uno de élites intelectuales? Cristo, esta entidad, es el operador de salvación y ejemplo de vida para los seres humanos que pueden mirar en él la acción del Espíritu Santo como presencia salvífica que, al lado de la gracia, ofertan los insumos que el ser humano requiere para su salvación, en los términos ya mencionados.

Se suele referir la perspectiva que anuncia que el amor a Dios que no pasa por el amor al prójimo no es amor a Dios. Este es un elemento, sin duda valioso, lo que me preocupa es que parece quedar opacado frente a la facilidad que supone la creencia en el sacrificio ajeno para la salvación propia. Esta creencia que puede resultar de fácil adopción lleva el peligro de asimilar, vía la culpa, la incapacidad de rendir cuentas respecto de los propios actos de infidelidad, pues al parecer exige una capacidad inhumana de bondad, sin la tensión que

implica la capacidad destructiva que, en realidad opera , sublimada como catalizador de la creatividad. Esto lo abordo a continuación.

4.1 A la sombra de tus alas, Hermes.

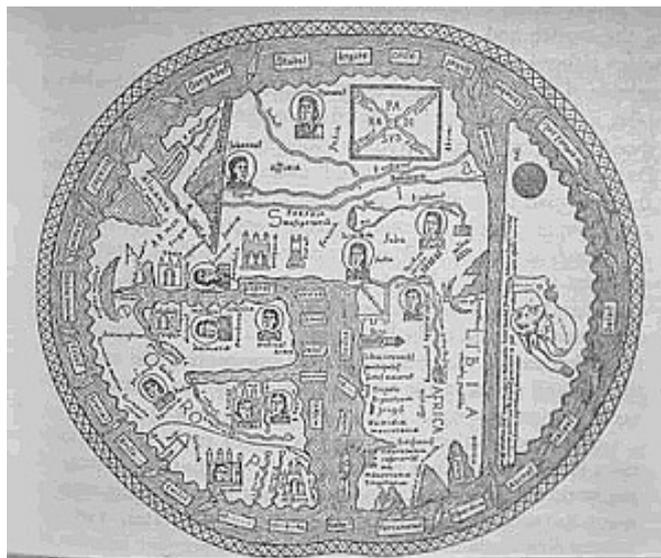
El camino humano, para fray Tomás, comienza con una caída. El ser humano está castigado por su desobediencia y por eso se ha vuelto mortal y ha sido expulsado del paraíso. Desde ese día, las puertas del paraíso están cerradas. La redención ha sido operada por el Verbo Encarnado, personaje que aparece hasta el siglo II de nuestra era, generando graves problemas doctrinales. Tan novedoso y extraño que hizo necesario que la pluma magistral de Juan narrara *otro Génesis*; uno alternativo. Pero entonces al ser humano le toca hacerse merecedor de dicha redención. Y esta redención no es ya el goce y la fertilidad de las promesas patriarcales, la que se vivió terrenalmente , en tiempos del Rey David y quedó registrada en el memorial identitario del pueblo mosaico como horizonte, como apertura hacia la presencia salvífica de YHVH en rpesente, en una creación que se genera y da sus frutos generación por generación. La salvación ahora es la no-muerte, la resurrección y la apertura de las puertas del paraíso *tal y como dice la Escritura*.

El ser humano estaba castigado y debe pagar por la culpa de que otro diera satisfacción de su infidelidad. La “participación” que indica el comentario de Larrañeta citado en el inciso anterior es una de tipo platónico-agustina, que va más por el lado de la analogía en naturalezas - la de Dios, la del ser humano-, que por presencia salvífica en la vida concreta de las personas. La *vuelta a Dios* que propone el neoplatonismo cristiano es una propuesta ajena al contexto mosaico expresado en las fuentes del Pentateuco analizadas, pues para el pensamiento hebreo esa vuelta no tendría sentido: YHVH se hace presente en la relación Inter-humana.¹⁰

Volver a él en el sentido de querer ser como dioses, ¿no fue a caso la opción seductora de la serpiente que coqueteó con la posibilidad de la identificación humana para con Dios? Y si el sentido de la semejanza va por el lado de la identificación, ¿por qué se enoja YHVH? Tal vez una posible respuesta es que la *semejanza*, en contexto hebreo, no es *identidad*. La propuesta

¹⁰ Ya se ha señalado que la *charitas* cristiana en el pensamiento de fray Tomás pide el amor a Dios como aquel del que deriva el amor por los demás seres en su correspondiente grado jerárquico. Mientras en pensamiento hebreo , el amor a Dios tiene lugar a partir de la relación ética entre los seres humanos.

reconoce, como se dijo en la unidad primera de esta tesis que el término *Kadosh*, (Santo), por ejemplo, como ausencia radical se aplica tanto a YHVH como al ser humano, pues ambos son irreductibles a cualquier representación. Y YHVH pide una diversidad que no se reduce a la biología, sino que implica al trabajo, que adquiere sentido en orden a la dimensión espiritual: la restitución del Gran Edén. Este contraste permite señalar que la ética tomista que pide la vuelta a Dios a través de un acto del entendimiento especulativo es una ética “añadida” al acto del conocer. Es la vía o el modo para llegar a un *lugar* en distintas dimensiones: un lugar espiritual, pero también geográfico. Es un lugar que de hecho tiene realidad y está señalado en los mapas medievales en dos planos: como cielo empíreo, la última esfera que abarca y comprende el cosmos entero y el Jardín o Paraíso que en algunos mapas aparece ubicado en la región geográfica precisa con el clima preciso. A continuación presento el *Mapamundi* del Beato de Liebana donde aparece el Paraíso en la región superior derecha con los dos ríos que se suponía le cruzaban.¹¹



Este camino es la vía para merecer la salvación. Vía que, evidentemente, uno puede no elegir. Así, los contenidos morales están dirigidos a ordenar la conducta humana para cumplir con esta finalidad: la del premio por una vida virtuosa. Pero no es una ética que anteceda y dirija

11 Fuente: www.carloquillo.com/.../mapas/beatus1.htm

En el siglo VIII, el sacerdote cántabro Beato de Liébana escribió Comentarios al Apocalipsis para explicar a los monjes de la época los pasajes indescifrables del último libro de la Biblia. Si bien, el manuscrito original se perdió, han sobrevivido varias copias fechadas entre los siglos X y XIII. Entre sus muchas ilustraciones aparecía un mapamundi, con objeto de situar la predicación de los apóstoles, del que existen 14 variantes, todas procedentes del mapa original de Beato. Las fuentes geográficas de Beato parecen ser el mapamundi tripartito de Isidoro de Sevilla y un mapa provincial romano con cierta semejanza con la Tabla Peutingeriana.

toda existencia humana posible en términos de relación, como condición originaria, implicando inclusive, a las generaciones futuras y a las pasadas como memorial identitario.

Con esto no quiero decir que en pensamiento hebreo uno siempre elija lo correcto, sino que más bien uno está **siempre en** una relación ética, desde la cual uno evidentemente puede elegir, entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte. Dios pide al ser humano que elija el bien y la vida. Pues le ha creado para la relación, para el goce, para la creatividad. Las acciones humanas entonces estarán en la tensión del deseo entre bien-vida y mal-muerte. Y es que se acepta que el ser humano quiere profundamente el mal, así como quiere, también profundamente, el bien; todo en el mismo corazón.

El conocer, para el pensamiento del fraile, por ejemplo, tendrá como clave de valoración si el deseo que mueve a la acción está o no orientado al bien y a la vida, porque bien podría no estarlo.

¿Tal y como dice la Escritura? Me temo que el contenido dependerá de las claves de hermenéuticas. Y puede ser tan distante como proponer la vuelta a Dios como el sumo Bien o el proponer la distancia con Dios para poder ser co-creador; para poder *andar con Dios*. Y no es de extrañar que una moral planteada en términos tomistas, al ser despojada de la cosmología que le sustenta ya sea por pretensiones científicas o por efectos de la crisis que enfrentan los grandes pilares de la modernidad -entre los cuales están la Razón y Dios- haya quedado relegada como patrimonio privado, vigente para comunidades religiosas, pero fuera del campo de discusión de la ética contemporánea, que no entiende ya los profundos problemas antropológicos que figuran en el pensamiento medieval. Pero que tampoco se siente interpelada por temas escatológicos y que si bien puede no entender el mal como una ausencia de bien, le comprende en tanto objeto de deseo o juicio de valoración; y su existencia per se, es cuestionable.

La ética contemporánea más bien tiende a enfrentar los problemas que atañen al ser humano configurado como un ser para sí mismo. Un ser que no encuentra filiación con una razón que le haya traído a la vida, más allá de una mera coincidencia biológica. Un ser que ha perdido tanto la dimensión de lo ausente, como la integración del límite que es condición de inicio de la vida simbólica y a quien por tanto hay que *controlar* con leyes por kilo, medios masivos de “comunicación” y valium.

En términos metafísicos, si bien resulta del todo comprometedor pretender sustentar el postulado del Motor Inmóvil a la luz de las propuestas científicas que ofrece la Física desde Newton a la fecha, quizás sea científicamente interesante separar la metafísica como ordenación estructurante hacia lo mejor, de la astronomía y las propuestas de la física sobre el movimiento. Quizás pueda aún quedar en la mesa la vetusta pregunta que inquiere si las cosas existen por pre determinación, o se constituyen en su existir, pero cuestionando al tiempo los presupuestos de la posmodernidad y replanteando referentes que operen como elementos de trascendencia.

En cuanto a la cosmología, si bien, personalmente no me afilio a la Lectura Joánica sobre el verbo Encarnado, considero que antropológicamente esta lectura es viable considerando los elementos astronómicos del siglo XXI, pues hay que distinguir astronomía de cosmología: la Imago mundi que resulta de una astronomía contemporánea podría abrir sus puertas al debate que implicaría replantear la cosmología para dar lugar simbólicamente a la Encarnación del Verbo sobre la estructura astronómica vigente, pues son dos dimensiones que coinciden analógicamente, pero no se reducen una a la otra. Esto exigiría un debate que permitiese replantear nuestros objetivos al ejercer científicamente nuestras investigaciones, ubicar dentro de esos objetivos los referentes olvidados por la posmodernidad, replantearlos si hace falta y dar lugar a una imagen de mundo que le permita vivir al ámbito simbólico de lo sagrado,- en términos de Verbo Encarnado o no- . Quizás en un planteamiento adulto de esta dimensión haya referentes que den sustento ético a nivel de praxis cotidiana y no solo a nivel teórico a nuestras acciones. Esto, a su vez, abriría espacio a la reflexión sobre los sentidos posibles de lo comunitario en sus ramificaciones: lo político, lo social, lo estructural, lo económico, nutriéndose de la historia pero de cara al siglo XXI.

En cuanto a la enseñanza de la filosofía y su historia, al suspender por un momento, tanto las pretensiones de universalidad y necesidad como las exigencias de sistematicidad monolítica y atemporal, descubrimos que el proceso de formulación de los problemas ha requerido un esfuerzo largo de reflexión en el trabajo de cualquier pensador. Aunque haya también el esfuerzo por dar coherencia interna a las respuestas, hay siempre espacios y huecos que no pueden ser llenados, pues las respuestas están a la altura de las preguntas y del tiempo de quien responde.

El análisis de los modos en que he abordado la Historia de la Filosofía, para la Edad Media ha

rendido fruto, pues ha permitido cuestionar los ángulos de acceso y las ideologías que hay detrás de esos abordajes y cuestionar su pertinencia. Así el esfuerzo de desarmado, que en este caso ha llegado “hasta Adán y Eva” ha permitido mostrar los problemas filosóficos que competen a la antropología filosófica y sus procesos de formación según el contexto, según la formulación misma de las preguntas. Así hemos visto que el preguntar por “la naturaleza” tiene ya en la voz un horizonte de respuesta con dominio y rango determinados, que si se pasa por alto esta pre-determinación, se corre el riesgo de darla por universalmente válida, pero más aún, inamovible. Y es que la historia de la filosofía medieval, ha sufrido los embates de las vicisitudes humanas. Dentro de esos embates brevemente quiero mencionar primero, el nominalismo de Duns escoto y Guillermo de Ockham que dejaban fuera del alcance racional diversas afirmaciones sobre Dios, el alma y la moral; además de dejar a los conceptos universales sin una base ontológica, lo que llevaba a socavar los fundamentos noéticos del sistema aristotélico. Luego los intentos del siglo XIV por corregir y completar la física aristotélica acaban siendo mortíferos: la noción de ímpetu que acaba por negar la exterioridad del motor respecto del móvil, la propuesta del sistema heliocéntrico como intento de corregir los errores que se apreciaban en las mediciones astronómicas. Con ello, por una parte se objetaba la teoría del reposo y movimiento naturales y consecuentemente la doctrina de los lugares naturales, pues el centro del universo dejaba de ser el lugar natural donde reposaba la tierra inmóvil.¹² Por otra parte, si es la tierra la que se mueve, entonces la distancia hacia las estrellas debe ser inmensa, pues no se observan cambios en sus posiciones. Esto llevó entonces a que algunos copernicanos afirmaran que el universo es infinito. De ahí, Kepler, Galileo, hasta la ley de gravitación universal de Newton: uno a uno, los pilares de la física aristotélica fueron cayendo frente a las explicaciones de la física y la astronomía. El pensamiento aristotélico tomista sufrió las consecuencias del derrocamiento de la teología natural.

Es importante indicar que hubo una instrumentalización del medioevo como una premisa y un recurso de los siglos premodernos para la búsqueda de raíces, y también bien como la fase constitutiva de identidad nacional, regional y local. En polémica con el universalismo del siglo XVIII y con el internacionalismo del siglo XX, los nacionalismos grandes y pequeños corresponden a culturas consolidadas o bien, reinventan para reivindicaciones políticas propias, encontrando así en el medioevo <imaginado> (fraccionado, confuso, no romano ni

12 Para el tema de la cosmología medieval es invaluable el texto: *Tractado de la sphaera que compuso el doctor ioannes de sacrobusto con muchas addiciones. Agora nuevamente traducido de Latin en lengua castellana por el bachiller Hierónimo de Chaves: el qual añadió muchas figuras, tablas y claras demonstraciones: junctamente con unos breves Scholios, necesarios a mayor ilucidation, ornato y perfection del dicho tractado. Con Privilegio imperial.* Tractado de la Sphaera, SACROBUSTO, Ioannes de; CHAVES, Jerónimo de, trad. Lugar de publicación Sevilla, 1545, soporte original, Libro. Procedencia: Biblioteca del Museo Naval de Madrid.

encontrado en un gran Estado moderno), el espacio ideal para colocar tradiciones especiales, orígenes míticos, brotes de identidad étnica, nacional o incluso regional. Debemos constatar que el medioevo de la cultura difundida resiste poco la investigación histórica y responde más bien a exigencias de la psicología colectiva, variamente conformada y alimentada de la información de divulgación (si se piensa en títulos de revistas en donde se define <medieval> como comportamiento retrógrada, prácticas mágicas, forma extrema de opresión pero también de comportamiento caballeresco). Es una idea oscura o luminosa, según la orientación ideológica de quien lo evoca , teatro de héroes, mitos, dinastías ambiciosas y pueblos oprimidos. Así, la investigación histórica del siglo XX va a atacar nociones que se han forjado a través de los siglos, acompañando paso a paso la formación de la idea estática del medioevo.

Frente a esto, tres rutas son posibles: 1.- justificar el abandono de los medievales por parte de los programas de filosofía contemporáneas para poner el acento en diversas opciones como por ejemplo el idealismo alemán o las corrientes del siglo XX como la filosofía analítica. 2.- Hacer caso omiso a los descritos que se ha llevado el pensamiento aristotélico para quedarse con fragmentos del sistema tomista que permitan abordar temas como la Ley, o en el caso de las corrientes cristianas, encontrar en él fundamentos vigentes para la creencia en Dios, pero viendo comprometidos los fundamentos cosmológicos medievales frente a las configuraciones que ofrecen disciplinas como la cosmología contemporánea al siglo XXI.

3.- Mirar en el pensamiento de Fray Tomás al hombre vanguardista y comprometido, audaz y genial, capaz de ofrecer un esfuerzo de reflexión profunda para procurar responder a los desafíos que plantea la combinación de antropologías inconmensurables. Y también como capaz de ofrecer una antropología, al menos en sus bases, que permita configurar al ser humano con habilidades tales que: a pesar de ver caer el mundo cerrado que le proporcionaba la cosmología medieval, en la medida en que contempla herramientas cognitivas pertinentes, habilita al ser humano para hacer frente a esa desconfiguración del cosmos para vérselas con el universo infinito y con la capacidad humana de generación de sentido. Pero también permite ver que las preguntas del fraile no están ultimadas en sus respuestas. Que hoy, en el 2009 son preguntas vigentes y que las respuestas que podamos ofrecer pueden poner obstáculos y ofrecer insumos para los modos en que el ser humano se comprende a sí mismo a sus relaciones con los otros con el cosmos. Pudiendo resultar en objetos de estudio para la antropología filosófica o temas de debate como en el ecumenismo y el psicoanálisis.

Suspender por un momento las exigencias de universalidad y necesidad permiten cuestionar las preguntas realizadas desde la filosofía misma y su pertinencia, permite reflexionar en torno al para qué preguntamos y desde dónde preguntamos. Este cuestionamiento permite soltar los amarres que la burocracia científica impone, dando aire nuevo al reflexionar, señalando que la filosofía tiene capacidad de existencia en el siglo XXI, más allá de las demandas de mercado, o de las demandas de una ciencia que no entienda lo que no puede cuantificar. Así, pues, considero que hay preguntas que sólo pueden ser formuladas desde ciertos momentos de maduración intelectual y otras no aparecen nunca por el horizonte de reflexión, pues atienden al contexto vital del pensador. Hay una constancia en los procesos de maduración intelectual que siempre están de raíz en el ejercicio vital de quien reflexiona: hay preguntas que pertenecen a exilio, hay preguntas que pertenecen al hogar, quiero decir: hay preguntas que sólo abren a partir de una condición de desarraigo y de esfuerzo de autonomía, condiciones de posibilidad para la transformación de realidad.

En la propuesta del de Aquino, veo los peligros que entrañan **lecturas** de comodidad, lecturas que buscan la sola respuesta sin el ejercicio peligroso del preguntar. Y es seductor, porque permite: éticamente elegir evadirse del ejercicio vital de responsabilidad, filosóficamente, del esfuerzo de comprender problemas, socialmente, del sostener estados de cosas injustos e inequitativos justificados por planteamientos que pertenecen a otras épocas. Teológicamente, del evitar replantear los referentes simbólicos y sus efectos para la vida cotidiana del ser humano en sus diferencias, en sus géneros, en sus capacidades de administración de lo sagrado.

Son peligros que el de Aquino, intensamente al tanto de su época, reflexivo, exigente, consiguió eludir pues en el esfuerzo del responder estuvo siempre el esfuerzo de preguntar, de encarar las mayores dificultades, de rastrear las fuentes, de desvelar lo escondido, de replantear, en la corta visión que, como dice Reyes, cada uno tiene de su propio tiempo, según sus presupuestos.¹³ Y su tiempo, como hemos visto tiene un contexto cultural que da vida al reflexionar. Desde ahí quiero retomar el análisis, en el siguiente inciso. Pido disculpas, pues esta reflexión que ahora pongo en tus manos nace de una guerra interna, de un esfuerzo de exilio y autonomía que me ha hecho discutir vitalmente, desde los elementos recolectados en esta tesis, con el fraile. El tono

13 Vid, sección referente a la biografía del fraile. En esos presupuestos no aparecía la perspectiva de abordar a Dios como un relato, ni estaban planteadas en los términos actuales las reflexiones en torno al género, aunque incluso en este sentido fray Tomás señala que el modo de Encarnación tuvo también como objetivo el que la mujer no fuese tenida en menos.. Vid. *S.Th.IIa Iiae. Tratado del verbo Encarnado*.

del texto, es , pues, vital.

4.2. Sed Contra: de nuevo una mirada a la cosmología, por la ruta de la salvación

Al afirmar que, como el ser humano no habría podido dar satisfacción por el pecado humano cometido, entonces, en opinión de fray Tomás, Dios le dio al ser humano a quien sí pudiese hacerlo **en su lugar**.¹⁴

Esto es un punto de divergencia particular con la tradición hebrea que no se puede pasar por alto. Pues por una parte, si como se ha dicho a lo largo de este trabajo, YHVH creó al ser humano para estar en relación con él, y ambos – ser humano y YHVH- estaban vinculados mutuamente con fuerza legal, pero principalmente ética, se hace difícil considerar que no haya reparación humana posible. YHVH, en el relato sacerdotal ha creado con un proyecto: el gozo y la capacidad humana de crecimiento y diferencia y lo anuncia: *sed fecundos y multiplicaos* (Gn: 28.). En el relato sacerdotal **no hay narración de ningún pecado original**: el ser humano es creado a imagen y semejanza de YHVH. Fray Tomás explica la existencia de este relato de creación, como **continuación** del yahvista: es el varón quien ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, pues es principio de toda la especie, como Dios es principio de todo.¹⁵ Recordemos que , en contexto hebreo, una de las interpretaciones posibles para ese *a imagen y semejanza* está relacionado con el término Kadosh, como santo, separado, irreductible a una representación fija tanto para YHVH como para el ser humano. Esto como imperativo de la relación ética con YHVH, que pasa por la relación para con quienes se atienen a su marca. ¹⁶ Una vez más el modo de aproximación al documento da como resultado una interpretación diversa.

Volvamos al Génesis hebreo. hay que recordar que, después de un tiempo, YHVH mira la maldad del hombre y ve que *los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo*.¹⁷ A YHVH, continúa el relato, le pesó haber hecho al hombre en la tierra y se indignó.

14 *Ibid*, ad 1

15 Vid. *S. Th Ia* q 92 a2 sol.

16 Vid. *Supra*. Los libros del judaísmo: “Antiguo Testamento”, Talmud, Toráh , Mišná

17 En antropología hebrea la inteligencia se gesta en el corazón, como símbolo de la integralidad del ser humano, pues a diferencia de occidente, la razón en tanto capacidad de elaboración de juicios nunca es suficiente para la inteligencia humana y su discernimiento. La inteligencia es una que integra a la capacidad de elaborar juicios,

Y en esa indignación decidió exterminar... pero encontró **un** Hombre Justo y le salvó: Noé. No se dice con exactitud, qué hacía, pero tuvo que haber actuado conforme al proyecto de creación, como para que YHVH estuviese contento con él. De Noé el texto sólo dice que *andaba con Dios*. (Antes de Noé hubo otro hombre que encontró gracia a los ojos de YHVH y de él se dice también que *anduvo con Dios*: Henoc que desapareció, porque Dios se lo llevó. (Gn. 5:21-24.). Así, YHVH salva a Noé y vuelve a echar a andar el proyecto de creación:

Habló entonces a Noé en estos términos: < sal del arca con tu mujer y tus hijos y las mujeres de tus hijos. Saca contigo todos los animales de toda especie que te acompañan[...] que pululen sobre la tierra y sean fecundos y se multipliquen sobre la tierra.¹⁸

Noé agradece la oferta de vida, construye un altar y ofrece – valga la redundancia- un sacrificio. YHVH al aspirar el aroma, es decir, al recibir con agrado el sacrificio, reflexiona. Recordemos que el sacrificio de Caín, que era labrador, es decir, **asentado** en el sentido más fuerte: no sólo geográfico sino principalmente espiritual, carente de movimiento y por tanto de fertilidad, no agrada a YHVH. Y ¿cómo podría agradarle si el proyecto de creación pide crecimiento, **confianza** y movimiento? Esta antropología tiene detrás la historia- narración del cruce del

el reconocimiento de la experiencia personal que sin duda incluye los afectos; es decir, del entenderla y sobre todo el experimentarla como un acto que procede de la libertad del corazón. Para entrar en este tema ver Tresmontant, Claude. *Ensayo sobre el Pensamiento Hebreo*, Taurus, Madrid, 1978. Este filósofo francés haciendo uso de la filosofía de Henri Bergson, ensaya, filosóficamente, sobre el pensamiento hebreo en contraste y diálogo con la tradición filosófica occidental. Haciendo una recopilación de fragmentos veterotestamentarios configura la idea de la inteligencia gestada en las entrañas del ser humano y su papel en psicológico, cuyo resultado puede ser tanto a favor como en contra de la fidelidad. Dice Tresmontant:” La psicología hebrea de la emoción, de la pasión, se une a las psicologías modernas que no quieren separar, en el deseo o en el miedo, la parte psicológica de la parte somática” La cólera por ejemplo se expresa a partir de hechos fisiológicos, el desaliento, la desesperación se expresa por la licuefacción interior, la disolución del corazón, el temor por la contracción de las entrañas, el deseo es la sed o la palidez y el perdón se expresa con un sinfín de metáforas tomadas de la idea de cubrir, ocultar, poner una capa sobre una falta de modo que la borre. Y continúa Tresmontant: Lo distintivo de la familia semítica es que la unión primitiva de la sensación y de la idea se ha conservado siempre; que uno de los dos términos no ha hecho olvidar al otro, como ha ocurrido en las lenguas arias. Por no ser dualista, porque no tiene concepto de “cuerpo”, el hebreo tiene el sentido y el gusto de lo carnal, la inteligencia de lo carnal. [...]Por paradójico que pueda parecer a nuestros hábitos secretamente maniqueos, el hebreo tiene el sentido y el amor de lo carnal porque tiene el sentido de lo espiritual, el sentido de la presencia de lo espiritual en lo carnal. Lo carnal es deseable a causa del misterio inteligible del que está lleno. La significación está a flor de piel. El hebreo es carnal porque tiene la inteligencia de lo que hay que conocer en lo sensible. Porque no admite la dicotomía cuerpo-alma, el hebreo puede llamar a la unión del hombre y la mujer un conocimiento, [...] en el amor un alma conoce inmediatamente a otra alma; no hay entre ellos un “cuerpo” que se interpone. El cuerpo es el alma. No es el cuerpo el que separa sino la mentira. Dos almas vivas conocen el gusto que ellas tienen [¿No conocerá este gusto que yo tengo? Dice Donna Prouheze en *Le Soulier de Satin*]ese gusto secreto que forma parte del “nombre” “que nadie conoce, sino el que lo recibe” (Ap., 2, 17) Este mutuo conocimiento que tienen los amantes es al mismo tiempo una iniciación al misterio de los misterios, al Cantar de los Cantares. Hoc sacramentum magnum. Ibid, p 151-152.

18 Gn 8:16.

desierto, como salida de la esclavitud – sí geográfica, pero sobre todo espiritual-, y el desierto, que tiene sus peligros, sólo se puede cruzar con paso de confianza: la confianza puesta en que YHVH no permitirá la muerte, hará llover en sentido “líquido” y espiritual, y permitirá la llegada a la tierra fértil.

YHVH reflexiona al recibir el agradecimiento de Noé y se compromete a no maldecir nunca más la tierra, acepta que el corazón humano tiene sus fracturas, sus disarmonías: las tensiones entre por un lado **querer** la opción de ser partícipe en el proyecto de creación con su proyecto de vida en ejercicio de libertad por confianza, y por otra en el deseo profundo de esclavitud y seguridad; de asentamiento. YHVH se compromete *a no herir a todo ser viviente como había hecho* con el exterminio del diluvio. Repite dos veces más la oferta de la creación: el ser fecundo y multiplicarse. Y aquí cabe mencionar que si hubiese sido una mera reproducción biológica, la generación de Noé no tendría porqué haber sido exterminada, pues habría cumplido con el mandato. Entonces, *andar con Dios* no puede reducirse a una mera reproducción biológica, a un acrecentar el número de individuos que *pululan sobre la tierra*. Ese “ser fecundo” pasa por el camino hacia la libertad en el goce de la creación.¹⁹ YHVH reflexiona cuando recibe gratamente la ofrenda de Noé, se compromete a no exterminar de nuevo la vida y establece una Alianza y como se cree capaz de olvidarla, él mismo se asigna un recordatorio: el arco en las nubes.

Recuperando lo dicho, es el corazón humano el que se hace acreedor al castigo del exterminio, pues los pensamientos gestados en él- que no el corazón mismo- no son puros: la inteligencia humana no es pura cuando no es co-creadora, cuando no se vincula al proyecto por la vida en el goce de la creación y en el crecimiento hacia la libertad. Y YHVH no es ingenuo, el relato de creación yahvista señala la necesidad de la diferencia: hay un creador, él. Hay criaturas: el ser humano y los demás vivientes. La alianza es con el ser humano. Y este relato señala también la fractura que habita el corazón humano: la tensión irresoluble entre su deseo de libertad y adherencia al proyecto de creación y su deseo de esclavitud y seguridad. En esa tensión humana, la oferta de vinculación se hace presente y querrá ser renovada: YHVH querrá renovarla cada vez que el ser humano rompe con su adhesión al proyecto.

¹⁹ Como ejemplo de esto hay personajes: Jacob, Ruth. Pero hay también festividades actuales que hunden su origen en las tradiciones mosaicas más antiguas como la festividad de Pesaj que es precisamente el ejercicio de un camino de libertad, en el cual hay también que prepararse para recibir la Ley. Es una festividad en memoria de la Salida de Egipto y la teofanía del Monte Sinaí, pero que a la vez se presenta como una oferta actual de la salida del propio Egipto entendido como esclavitud, en distintos niveles.

El relato yahvista señala que el ser humano, desde el principio quiere ser lo que no es, introduciendo un tema que será eje para esta antropología: la mentira. Y es que la causa del mal se sitúa no en el mundo sensible, su origen es de otro orden; de uno espiritual; es decir, el mal en esta antropología se llama **mentira**. Este punto es especialmente oscuro para la tradición occidental, que entiende lo contrario de la verdad como lo falso; es decir, como la falta de adecuación entre la verdad positivista de los hechos y la proposición que la enuncia. Lo falso, como falta de adecuación, es producto del pensamiento, cuando a éste se le entiende como resultado de un dejar de lado los afectos con el fin de elaborar juicios; esto es, alejado de la sensibilidad y sus desórdenes. Pero en la antropología hebrea :

El pensamiento no se da en un lugar puro, separado de la opción del corazón y de sus oscuros designios. Lo contrario de la verdad no es el error, sino la mentira. Hay mentira y no solo error, por la inhabitación en lo secreto del hombre de la verdad que actúa en él. La relación entre esta verdad y el hombre constituye la conciencia moral. El hombre puede rechazarla, negarse a la exigencia de esta verdad que actúa en él. Desde entonces el hombre es doble, su corazón es doble; las contradicciones internas que entran en juego podrán conducir al hombre hasta la locura.²⁰

La mentira no es la mera intención del engaño. Engaño, que incluso posibilita la vida social y colectiva, pues resultaría por completo inhabitable un mundo donde todos dijeran *la verdad*, entendida como la positivista de los hechos. La mentira es la fabricación de ídolos, de esas figuras que alejan al sujeto de la verdad inherente a su existencia y del mandato de preservar la vida: la vida simbólica y afectiva del ser humano.

Pero esta verdad no es de acceso fácil, pues implica la destrucción de la imagen que el ser humano fabrica de sí mismo en la organización de su afectividad para poder sobrevivir. Organización comúnmente llamada “identidad personal” que lleva consigo el trenzado complejo de lo no dicho, lo no reconocido. Organización que procura excluir los elementos que causan desorganización y compromisos para con la pertinencia de la propia imagen, fabricada a la medida de los deseos del ser humano. Y aunque parece que estoy hablando de psicoanálisis, en realidad sigo atendiendo la tradición hebrea²¹

20 Tresmontant, Claude, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Taurus, Madrid, 1962, p 168.

21 Para ilustrar lo dicho quiero mencionar el ensayo de Esther Cohen Lilit: el lado oscuro de Dios. Es un personaje explorado y rescatado por la Cábala Judeo española medieval, que transgrede la Ley al robarse el *nombre* divino. Ella derrama sobre el universo los males, particularmente los asociados a la sexualidad. Ella elige el exilio, su opción es el otro lado de la creación: la oscuridad, quizás, dice Cohen, por hacer surgir de esa opacidad los

Esta fabricación, que quiere dejar de lado la parte oscura, la que avergüenza profundamente al ser humano frente a sí mismo y frente a la mirada de los demás, puede entenderse como un ídolo, como una mentira, una falsa versión de uno mismo. Pero se puede quebrar a partir de un fuerte movimiento de desprendimiento que permite hacer emerger aquella otra verdad que se encuentra en el transitar; es decir, *en el decurso al otro lado de la imagen; de aquella identidad personal*. Pues la adherencia a la Ley no pasa por la negación de la propia condición de ruptura, sino por la capacidad de reconocimiento del propio deseo de destructividad y vileza. Así se hace posible la elección en cuanto a las propias acciones, que cobran el impulso de su fuerza creadora. Tanto el deseo por ídolo como el deseo por la verdad habitan el centro del corazón humano generando una tensión insuperable. La mentira, podría comprenderse entonces como el intento por sostener la imagen la de una falsa percepción y afirmación de sí mismo,- de ese querer ser como dioses, querer ser lo que no se es-, frente a la opción que apunta hacia la libertad, en el reconocimiento -en el nombrar-, de la propia capacidad, deseo y ganas de destrucción, abismo y exceso.

Esto nos lleva a entender la verdad no como una correspondencia entre la proposición y lo que es el caso, sino que yo podría formularla como **aquella mediación simbólica que permite el encuentro con el otro y abre a la inteligencia significativa de la capacidad humana de dar lugar a nuevos firmamentos, nuevos estados de cosas**. Esta verdad dinámica, encuentra sus límites y su configuración en la mirada del otro, en el encuentro humano en el que, aunque suene exagerado, el ser humano se juega la vida. La escucha es entonces, *decurso*, el cauce que posibilita el desprendimiento de la propia imagen para abrir hacia la posibilidad del encuentro para el ser humano consigo mismo, con el otro y con el entorno; con YHVH. Por eso esta antropología pide el compromiso de un proyecto; el compromiso *de la palabra empeñada*.²² Lo que nos lleva de vuelta al inicio de este trabajo de tesis: al tema de la ley y del

instintos y deseos más silenciosos. Los nombra. Ella llama al instinto, a esa naturaleza profunda que constituye al ser humano en igual medida que la que se somete a la ley. Lilit da la cara por esa otra parte de nosotros mismos y también por esa otra parte de Dios. Al no poder ser sometida, lo que queda con ella es el pacto: ella no puede hacer daño a quien la nombra y con ello, a quien nombra, a quien reconoce sus instintos más bajos y destructivos. Me viene a la mente este texto de Cohen porque precisamente el reconocimiento de la fractura humana y sus abismos es lo que posibilita la adhesión a la ley, pues esta adhesión requiere del reconocimiento de la verdad que inhabita al ser humano con sus abismos y su luminosidad. Profundamente distinta de la Verdad entendida como correspondencia, pues estamos acá en el campo de lo simbólico. Vid. Cohen, Esther. *Lilit: el lado oscuro de Dios*. En *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*. Barcelona: Anthropos, 1999.

22 La festividad de Pesaj misma está íntimamente relacionada con el “hablar” del ser humano. Es la capacidad de hablar, que no la racionalidad, lo que le distingue de los otros seres. Pero la fuerza de dicha capacidad debe

reconocimiento no tanto de seguir a YHVH sino del encuentro con quienes se atienen a su marca. La salvación es entonces asunto colectivo y exige una interpelación constante vía la palabra, pues se entiende que el corazón humano con sus fracturas contiene el deseo por lo esclavo. Así es necesario el estudio constante de la Ley comprendida en la Toráh, como alimento que sostiene la vida, y también el estudio de la historia como memorial identitario, del discernimiento en el corazón que asume sus fracturas. Condiciones que permiten la vinculación humana en sus distintas dimensiones: es un quehacer diario que se resume en amor, y está expresado en la máxima del Deuteronomio: *escucha Israel: Yahvéh nuestro Dios es el único Yahvé. Amarás a Yhavé tu Dios con todo tu corazón con toda tu alma y con todas tus fuerzas*. Y esto es exigible al ser humano: hay voto de confianza que concede YHVH para él, pues le asume capaz del vínculo. Le asume, con todo y sus fracturas, capaz para la relación. Y por eso el Deuteronomio advierte:

Porque este mandamiento que yo te prescribo hoy no es superior a tus fuerzas, ni está fuera de tu alcance. **No está en el cielo como para decir: ¿quién subirá por nosotros al cielo y nos lo traerá para que lo oigamos y lo pongamos en práctica?** Ni está al otro lado del mar como para decir: ¿quién irá por nosotros al otro lado del mar y nos lo traerá para que le oigamos y lo pongamos en práctica? Sino que la palabra está bien cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la pongas en práctica.²³

YHVH entonces, preferiría no tanto el sacrificio, como el corazón contrito, propio de quien reconoce sus heridas fundantes, sus deseos de esclavitud y ruptura, pero que les hace frente para poder de nuevo vincularse al proyecto de creación :

ser regulada, debe ser orientada para que tenga lugar su mejor expresión. Así El acamino hacia la libertad pasa también por el orden en la palabra. De aquí es sencillo asociar con las indicaciones atribuidas a Jesús de Nazareth “ *Lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre. Porque de dentro, del corazón de los hombres salen las intenciones malas: robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez.*” Vid. Marcos: 7: 21.23. y en Mateo: [...] *Porque de lo que rebosa el corazón, habla la boca. El hombre bueno, el de buen tesoro saca cosas buenas y el malo, del tesoro malo, saca cosas malas. Os digo que de toda palabra ociosa que hablen los hombres darán cuenta del juicio. Porque por tus palabras serás declarado justo y por tus palabras serás condenado.* Vid. MT. 12: 34-36 Y Lucas: *Está escrito no solo de pan vive el hombre.* Lucas. 4:4. Lo que a su vez refiere al documento Deuteronomista a propósito de la prueba del desierto: *Acuérdate de todo el camino que Yahvé tu Dios te ha hecho recorrer durante estos cuarenta años en el desierto para humillarte, para probarte y para conocer lo que había en tu corazón: si ibas a guardar sus mandamientos o no. Te humilló y te hizo pasar hambre, y después te alimentó con el maná que ni tú conocías ni habían conocido tus padres, para hacerte saber que no sólo de pan vive el hombre, sino que el hombre vive de todo lo que sale de la boca de Yahvé.* Vid. Dt 8 2-4 El tema de la boca, el de la palabra, es entonces un tópico fundamental en la ruta de la liberación y como tal se puede abordar en la fiesta de Pesaj, con las regulaciones que orientan al energía de la palabra del ser humano. Vid. Pesaj en Universidad Virtual del judaísmo. Programa de estudios de Rab Daniel Ben Itzjak. Para el invierno del 2008. <http://www.universidadvirtualdeljudaismo.com/pesaj.html>.

23 Dt. 30:11-14. La negrita es mía.

Crea en mi, oh Dios, un corazón puro,
 Renueva en mi interior un espíritu firme
 No me rechaces lejos de tu rostro
 No retires de mi tu santo espíritu.
 Devuélveme el gozo de tu salvación
 Afiánzame con espíritu generoso;
 Enseñaré a los rebeldes tus caminos
 Y los pecadores volverán a ti
 Líbrame de la sangre, oh Dios,
 Dios salvador mío,
 Y aclamará mi lengua tu justicia;
 Abre señor mis labios,
 Y publicará mi boca tu alabanza.
 Pues no te complaces en sacrificios,
 Si ofrezco un holocausto no lo aceptas.
 Dios quiere el sacrificio de un espíritu contrito,
 Un corazón contrito y humillado, oh Dios, no lo desprecias
 Entonces te agradarán los sacrificios legítimos
 -holocausto y oblación entera-
 entonces se ofrecerán novillos en tu altar²⁴

Gran divergencia antropológica y teológica frente al pensamiento derivado de la tradición joánico-paulina, de la que es heredero fray Tomás. Hay sacrificios que son ilegítimos para el pensamiento hebreo: son ilegítimos cuando no proceden de la pureza del corazón, en los términos esbozados más arriba. **No vale el sacrificio cuando el corazón de quien ofrenda no es puro.** Así que un acto legítimo de sacrificio implica la intervención plena de quien quiere participar del acto de contricción, por reconocimiento del propio deseo de esclavitud, de desapego a la Ley. **No vale que otro se sacrifique en mi lugar,** pues no pone en juego la promesa de vinculación que late en mi propio corazón por la oferta de creación de YHVH, vía la palabra.

24 Sal. 51 (50) Dice Miqueas en la confrontación en la que YHVH pleitea con su pueblo llamando a los montes y los cimientos de la tierra como escuchas para “testimoniar” y enjuiciar, pues YHVH ha sacado al pueblo de la esclavitud, ha enviado a Moises para que el ser humano comprenda la Justicia de Di-`s. Mientras el ser humano pregunta con qué ha de presentarse ante YHVH, si con holocaustos, si con miles de carneros y ríos de aceite, o el primogénito fruto de las propias entrañas, como restitución del pecado. Dice el texto al ser humano: *se te ha hecho saber hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé quiere de ti: tan sólo respetar el derecho, amar la lealtad y proceder humildemente con tu Dios..* Vid. Miqueas. 6 1-8

En opinión de fray Tomás, Jesús, ahora Cristo, El Hijo, el cordero sacrificial que configuró Juan, por voluntad propia **quiso** sufrir –por caridad y obediencia- el dolor sensible de su pasión para que tuviesen cumplimiento en él la muerte y demás penalidades como el hambre, la sed y otras cosas por el estilo²⁵ que no así las promesas patriarcales que el pensamiento hebreo entendía como salvación y que de hecho ha disfrutado, como testimonia la tradición yahvista, del tiempo del rey David.²⁶ Jesús, en tanto Dios, se entregó a sí mismo con la misma voluntad y acción con que le entregó el Padre. En cuanto Hombre se entregó a sí mismo con la voluntad inspirada por el Padre. Es decir, le entregó Dios Padre y se entregó a sí mismo. Y esa entrega fue por amor, para la redención universal del pecado original. Aunque es cierto que fray Tomás puso atención a la vida de Jesús, fue desde la óptica de *el mejor medio para el fin*. Es decir: Dios que es omnipotente pudo redimir al género humano de muchas formas distintas, sin embargo, al hacerse hombre, el hijo de Dios fortaleció la *esperanza* – que será una virtud teologal para fray Tomás- demostrando el amor de Dios, dando como prueba de dicho amor el *hermanamiento del Hijo de Dios con nuestra naturaleza*.²⁷

Y cabría preguntar en qué condiciones deja ese sacrificio, no a Jesús, sino al ser humano “redimido”. ¿A caso es que estamos redimidos, ajenos ya, de la fractura inherente al corazón humano que da lugar a las tensiones entre deseo de esclavitud y deseo de vinculación amorosa, en tanto que dicha tensión ha desaparecido del ser humano como especie? ¿A caso es que entonces nosotros los redimidos por el sacrificio universal de Jesús, ése que sólo él pudo hacer por

25 S. Th IIIa q1 a 5, ad 2.

26 Para el pensamiento hebreo la Salvación es un tema de presente, que rebasa por mucho el tema de la resurrección en que creía la corriente farisea y buena parte del pueblo, en tiempos de Jesús de Nazareth. Por las fuentes del Pentateuco podemos distinguir diferencias entre las cuatro tradiciones que hemos estudiado con anterioridad en el presente trabajo. Para J (Yahvista): la salvación es la Alianza cumplida en promesas patriarcales. A esto se responde con la actitud propia de quien está en la tierra prometida. El cumplimiento indica la presencia de Dios y manifiesta su poder. La salvación es Historia de bendición y prosperidad ya vivida, unida con los primeros principios aunque el ser humano haya querido ser desde el principio quien no es. Hay esfuerzo de enseñanza -interpretación, profetismo para acercamiento del pueblo. Dios interviene por intermediarios en la Historia del pueblo, Dios quiere la relación.

Para D (deuteronomista): la salvación es el hoy de la respuesta del pueblo. Reinterpretaciones que mantienen vivas las intervenciones de Dios en la historia salvífica vivida (promesa, liberación de Egipto, conducto hasta la tierra prometida y el don mismo de esta tierra), la respuesta amorosa del hombre ha de expresarse en hechos concretos que determinan la configuración histórica del pueblo: obediencia, disponibilidad y sobre todo caridad hacia el próximo. De la respuesta del pueblo a la voluntad de YHVH dependen la posesión de la tierra, la vida gozosa, la vida y la muerte, pues todo acontecer histórico salvífico es un desplegarse y concretizarse de esa mutua relación.

P (sacerdotal): purificación para la relación verdadera, que se ha perdido en el tiempo del exilio. Pero hay esperanza de restitución post –exílica, pues Dios quiere la relación y ofrece siempre renovación de alianza.

27 Santo Tomás, S. Th. IIIa, q 1 a2 sol.

su condición divina , ajena a nosotros, nos deja al margen de la relación personal con Dios? Entonces, ¿Dios sólo quiere ahora la relación con “otro” Dios, es decir, con el Verbo, es decir consigo mismo? ¿ Qué le pasó a Dios? ¿Perdió la confianza en su pueblo, en sus criaturas? Y me refiero a ese Dios que por un Justo, Noé, echó a andar de nuevo el proyecto de creación después del Diluvio. ¿ A caso podría alegrarse por la muerte del Justo, por la muerte de Jesús? Si es así, ¿ qué le pasó a este modo de entender a Dios que al parecer cambió la confianza por desconfianza?

Como consecuencia, ¿Será que al asumir nuestra incapacidad de responder y reparar cotidianamente un daño – que sigue siendo inherente a nuestro ser en tanto seres humanos, es decir, esa tensión originaria entre el deseo de creatividad y el de destrucción- nos hemos hecho incapaces para una relación adulta con Dios?

¿ Esa relación no adulta nos hace, entonces inmerecedores de la confianza de Dios, como para ya no poder más asumir la oferta de una existencia humana en términos salvíficos, de gozo y capacidad creativa? Como consecuencia ¿ nos ciega esa relación no adulta con Dios y esa desconfianza; y nos inhabilita para el vínculo amoroso con los demás seres humanos?

Son preguntas que la configuración aristotélica del Motor Inmóvil no alcanza a responder. Pues no está hecha para dar respuesta a estas interrogantes. Así, Fray Tomás se ve precisado a sostener dos dimensiones:

- a) una que permita asumir la configuración cosmológica en términos teleológicos con el motor inmóvil como garante y
- b) otra en términos tales que Dios pueda ser interpelado sobre estas interrogantes: tendría que ser un dios personal, capaz de dar respuestas, intervenir en la historia y **querer, una finalidad trascendente** para la vida del ser humano. Elementos ajenos y contradictorios incluso a la configuración del Motor inmóvil.

Dicho de otro modo: El Dios de Fray Tomás es otro Dios. En tanto soporte de la estructura metafísica de la realidad, desde la mirada del Motor Inmóvil, es un Dios que difícilmente puede ser asimilado por la configuración hebraica que sostiene a YHVH como creador. El Dios de Fray Tomás presenta otra configuración: es una configuración que quiere sostener la unidad del Motor Inmóvil como estructurante de la realidad y al mismo tiempo quiere hacerle intervenir en la historia con un proyecto de creación. Lectura que genera sus conflictos y compromisos: hay que pulir los elementos que están en conflicto evidente como el tópico de un mundo creado que

haya existido desde siempre, por mencionar un ejemplo. Y en este esquema Dios es suma bondad de modo que la muerte de Jesús es un acto de esa extrema bondad y compasión.

Ahora bien, es cierto que Fray Tomás **asume otra interpretación del relato de creación**: el modo en que él mismo recibe el documento tiene importantes efectos sobre la hermenéutica del texto, pues hay diferencias profundas, nomás para empezar, entre los modos de manejar y disponer de los textos: **de leerlos**. Para el fraile, la caída de Adán y Eva implicó la desobediencia originaria. Un daño tal, una ofensa tal que, como se ha dicho ya, requería una satisfacción a la altura, una que operara desde más allá de las inútiles fuerzas humanas. Y Dios, que es todo bondad, decidió cooperar: envió el remedio, envió a quien sí era capaz de reparar el daño originario, pero para toda la humanidad, aunque los daños o pecados individuales deberán ser reparados por el individuo mismo.

Después de las preguntas indicadas más arriba me inquieta saber cómo podría tener lugar una lectura de Jesús para un nuevo retrato: uno que permita al ser humano asumir sus faltas fundantes y dar satisfacción de ellas, hacerse responsable de ellas en lugar de trasladar la responsabilidad a un tercero; nombrar a su Lilith, para hacerse de nuevo acreedor de su capacidad simbólica. Tal vez sea necesario revisar nuestros modos filosóficos de plantear interrogantes en torno al mal y comprender bajo otra luz, sus orígenes, sus funciones, sus realidades, sus imaginarios, sus consecuencias; pero en el contexto del siglo XXI que estamos viviendo.

4.3 Solución, naturalmente.

El esfuerzo del aquinatense cobra otra perspectiva cuando miramos los problemas a los que procuró dar respuesta. Como hemos visto a lo largo de tres unidades, el dios de fray Tomás es uno que tiene al menos dos dimensiones: una teológica, en diálogo con la tradición hebrea y una metafísica, en diálogo con el pensamiento aristotélico. Son dos interlocutores para el mismo tema. Dos interlocutores, extranjeros entre sí, que departen en el trabajo reflexivo de fray Tomás. El desafío es sin duda imponente. Mis pobres luces apenas han conseguido poner sobre la mesa algunas de las dificultades que surgen cuando se quiere hacer converger en una sola dos antropologías distintas, desde ángulos de acceso distintos. Y sin embargo los puntos de contacto entre estas antropologías atañen al ser humano en su necesidad por dar respuesta a las inquietudes que le interpelan en su existencia. Y no quiero decir con esto que la

pretensión filosófica por establecer un sujeto universal y necesario del conocimiento tenga lugar. Mi ruta es otra. Quizás es posible apreciar la profunda experiencia vital de un hombre como fray Tomás, en el esfuerzo intelectual por construir un sistema filosófico que diera hogar al ser humano y fuese referente para las decisiones que libremente le permiten construir su realidad a partir de sus facultades como acto de ser. Y con ello encontrar el mejor ejercicio de su existencia en vinculación con lo sagrado. Hay dos grandes dimensiones: la intelectual expresada en la Suma de Teología con sus dos vectores: la teología natural y la filosofía. Pero está también la dimensión vital que hace eco en el registro de la tinta, culminando con el abandono de la tarea tras la experiencia mística del fraile. Lo que deja como ciertos, vinos un sabor a tierra y humedad. Una experiencia vital de profundos cuestionamientos y desafíos, de heridas abiertas que he querido compartir con él.

Este largo recorrido, tras los pasos de fray Tomás, ha servido primeramente como un ejercicio de atención a los huecos en mi formación académica. Por otra parte me resulta necesario reconocermé hija de mi tiempo. Tiempo en que las neurosis como la histeria de anestesia han pasado de “moda” para instalarnos, a nivel social, en patologías de corte infantil: en la no renuncia al afán totalizador, por no querer reconocer la ausencia, la distancia que impone el límite de la ley como separación parental; y que se refleja en lo audaz – ¡por no decir patológico!- de ésta, mi tarea.

Reconozco que he fallado: ni hablar, me dio por crecer y no he querido seguir intentando abarcarlo todo. Pero este fracaso permite reconocer esas heridas compartidas con mi amigo el doctor angélico, que dan lugar al intercambio, al diálogo con el pasado, aún cuando quiera ser en términos de totalidad. Una totalidad, que me dicen por ahí, *in-imprimible como trabajo de tesis*, a pesar del esfuerzo por glosar, extraer y recortar. Vuelvo a las heridas, éstas, las que quise compartir con fray Tomás, pero como vestigio o huella de la insondable melancolía que embarga la mirada actual del ser humano que se ha perdido en la imagen de sí mismo, y que ha perdido su hogar, y que también ha perdido oportunidad para el encuentro con un otro que no sea una extensión de sí mismo. Estas heridas, las encuentro pertinentes como vehículo para el encuentro. Así, esta lectura del pensamiento de Fray Tomás sirve como referente que permite generar insumos de análisis para comprender nuestro presente, pero también sirve para reconocer que el pensamiento que fundamenta el cristianismo católico romano tiene serias interrogantes, que se hacen visibles al momento de analizar los ingredientes que le componen. Así es posible también reconocer en las respuestas del de Aquino un esfuerzo, entre otros, por dar

razón de la existencia humana, pero que no ultima las dificultades, sino que permite entonces interrogar a las configuraciones antropológicas contemporáneas, en el 2008 de la tradición occidental y sus parientes, por los componentes que les integran. Y esto a su vez, nos cuestiona sobre el uso que hacemos de los textos: si nos sirven para abrir a la creatividad y la reflexión o nos sirven para convertir creencias en coartadas, en intentos de control que nos permitan evadir la vida, a nosotros que como humanos parecemos ser amantes también, del engaño y la torcedura. Esto, en medio de la crisis actual de los grandes pilares de la modernidad, entre los cuales están la Razón, Dios y el Ser Humano. Quizás sirva como recurso de análisis, como referente de contraste.

Me doy por bien servida, con todo y que te he hecho acompañarme y no te doy respuestas, mi querido lector. No veo mejor resultado que el de abrir las grietas tal y como te prometí en la Introducción General.

Es este exilio intelectual, esta ausencia de respuestas y apertura de inquietudes, la que opera como vinculante y abre a la posibilidad del encuentro, si te has dejado seducir por las interrogantes y te ha hecho dudar de la seguridad que ofrece un sistema institucionalmente afianzado. De modo que más que ir tras de los pasos de fray Tomás, podamos ahora, en un nuevo tiempo, andar camino a su lado, embriagarlo con vino de Ignacio de Loyola para hacerle hablar y así, charlar como amigos, también con él.

Mónica Ríos Saloma

Verano 2009

Apéndice

La historia de Israel comienza no donde la designación o nombre aparece documentada por primera vez, sino donde aparecen por primera vez aquellos pueblos que habrán de ensamblarse para constituir lo que hoy conocemos como pueblo de Israel.¹ Sin embargo, en cuanto al pensamiento religioso, según las investigaciones dirigidas por Henri-Charles Puech,² no puede hablarse de religión de Israel sino a partir del momento en que existe una unidad política que lleva ese nombre. Los desafíos que entraña el estudio del Antiguo Testamento como documento fuente para la historia, dificultan la elaboración de una cronología que de cuenta de los tiempos de formación de los textos que le integran, pues estos responden más a un interés teológico que a un criterio de cientificidad histórica. Sin embargo, desde las investigaciones de la arqueología y la historia más recientes es posible realizar una historia de este pueblo, y desde ahí se puede integrar una cronología que sirva como referente para comprender, de modo general, los procesos de formación de los textos del Antiguo Testamento. Las cronologías que ofrecen los textos especializados son amplias y se pueden encontrar con cierta facilidad.³

En la breve línea del tiempo que ofrezco a continuación, solo pretendo señalar algunos hitos como referencia cronológica con el fin de contribuir a la claridad de la exposición. En la columna de extrema derecha, incluyo los textos del Antiguo testamento en los que se describe el suceso mencionado. Es importante notar que **NO estoy indicando el tiempo de escritura de los textos**. Algunas fechas de los sucesos mencionados son aproximadas y en particular, para el tiempo de los Patriarcas es necesario recordar que, ya que han sido caracterizados con distintas finalidades por las diferentes tradiciones, es cuestión de verosimilitud el que hayan existido, más no de imposibilidad. Y en dado caso se ofrece un rango de tiempo dentro del cual pudiesen haber vivido.

1 Herrmann, Siegfried. *Historia de Israel en la época del Antiguo testamento*. Salamanca: Sígueme, 1985.

2 Puech, Henri-Charles. *Historia de las Religiones vol. 2 Las religiones Antiguas II*, México: Siglo XXI, 2003.

3 Las cronologías que estoy utilizando para elaborar esta línea de tiempo se encuentran en :

-*Biblia de Jerusalén*, José Ángel Ubieta, Dir. Bilbao: Desclée de Brower, 1998

-Cools, P.J., Van den Born, A., Deden, D. *Geschichte und Religion des alten Testaments*. Breisgau: Walter-Verlag, 1965.

-Mazzareli, Claudio. *Tablas cronológicas, bibliografía e índice de nombres*. En Reale, Giovanni, *Historia de la filosofía en tres volúmenes*.

Y he consultado preferentemente la historia expuesta en

Puech, Henri-Charles. *Historia de las Religiones vol. 2 Las religiones Antiguas II*, Op. cit. nota 1

Puech, Henri-Charles. *Historia de las Religiones vol. 5 Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo 1*, México: Siglo XXI, 2005.

	Hitos	Se narra en
Siglo IX- XIV a.C.	Tiempo de los Patriarcas. (Abraham, Isaac Jacob)	Génesis
1300 a C.	Los hebreos en trabajos forzados para construir Pi-Ramsés.	
1250 a.C.	Éxodo. Ley en el Sinaí.	<i>Éxodo. Deuteronomio.</i>
1200 a C.	Josué invade Palestina, para asentarse en Cisjordania.	
Siglos XII - XI	Comienzos de la vida en Palestina, luchas entre tribus. Batallas para instaurar, extender y defender asentamiento en Palestina. Pacto de Siquem	<i>Josué Jueces I Samuel</i>
Siglo XI	Arca de la Alianza – materialización ya consagrada de la presencia divina- en el Templo de Silo, como centro nacional. Derrota de Israel frente a los filisteos. Ana recibe bendición de YHVH y fertilidad. Tiene a Samuel. Samuel como profeta carismático pero carente del carisma guerrero, opción a gobernante. y Saúl, ungido como primer rey de Israel..	<i>Samuel</i>
1000 a.C.	Reconocido por Samuel, descontento con Saúl, a la muerte de este, David rey de Judá. Tras desembarazarse de los herederos de Saúl, rey de todo Israel. Establece su capital en Jerusalén que había permanecido fuera de toda demarcación tribal Se vuelve contra los filisteos que le habían apoyado y recupera el arca de la Alianza, instalándola en Jerusalén, al nueva capital. Aprovechando la debilidad de los imperios asirio y egipcio, se lanza a una serie de operaciones militares contra los reinos vecinos de Moab, Aram y Edom. Israel alcanza el Mar Rojo y conquista el dominio de la ruta comercial que comunica el Oriente, Arabia y África oriental con el mediterráneo. , así como los yacimientos de cobre de la región de Aqaba, convirtiéndose en un verdadero Imperio.	<i>Samuel</i>
970 a. C.	Reinado de Salomón. 930 a. C. Construcción del Templo. Nuevo sistema de administración que asegura la grandeza y el prestigio de Jerusalén. Creación de un estrato de funcionarios para el Estado. En el Templo, personal de letrados: escribas y poetas vinculados ala monarquía. Resentimiento de las tribus del norte por el despotismo de Jerusalén que dará lugar a dos reinos: Judá e Israel	<i>Samuel, Reyes.</i>

	<u>Hitos reino Israel o reino del Norte</u>	Se narra en
Siglos IX – VIII a.C.	Largas crisis sociales, secesión impulsada por Jeroboam I. contra Salomón, separación de las tribus dando lugar -exceptuando la tribu de Israel.- al reino de Israel. Mantiene, por una parte, el principio de una monarquía sancionada por la voluntad del dios nacional, y por otra, el principio dinástico. En el reino del norte ninguno de los linajes logra fundar una sucesión estable. Usurpaciones y asesinatos multiplicados hasta la destrucción del reino por los Asirios en el 722 a.C.	
Siglo IX	<p>Actividad de profetas con el trasfondo de las crisis internas, la rivalidad con Judá y los peligros externos: Damasco y Asiria. Los profetas son los portavoces de la oposición de los oprimidos (la política real se apoya en otra clase de profetas.) Los profetas de la oposición, a cuya cabeza está Elías protestan en nombre de una tradición nacional que había sido la expresión ideal de una sociedad de pequeños propietarios libres, se les presenta como campeones de YHVH contra un dios extranjero y continuadores de la obra de Moisés</p> <p>Profetas escritores: Papel histórico en la constitución del judaísmo y las religiones surgidas de él.. Sus oráculos han sido recogidos en los textos que llevan sus nombres, por eso se les suele llamar profetas escritores. Título impropio pues sus palabras fueron transmitidas oralmente o de forma escrita por los discípulos que les habían escuchado. Los puntos en común: recuerdo de las exigencias de la Alianza, denuncia de cultos extranjeros, de las injusticias sociales y de la infidelidad que las dos cosas suponen. Es importante notar las diferencias que hay en las configuraciones de YHVH.</p>	Reyes

<p>El Apocalipsis de Daniel predice el advenimiento de los tiempos escatológicos para el 164-163. A pesar del fracaso de la predicción, el cómputo que utiliza se siguió usando en siglos posteriores. Este libro fue un breviario de consolación convertido en literatura santa enriqueció al s especulaciones mesiánicas y escatológicas, añadiendo un nuevo elemento: el surgimiento sucesivo de cuatro bestias a saber. Babilonia, medos, persas y griegos, quienes resultarían aniquilados por el Juez celeste. El reino sería entregado al <pueblo de los santos del Altísimo>, los judíos fieles encarnados en la visión por un < hijo de hombre>, éste se</p>	<p>El texto de <i>Enoc</i> y su <i>Apocalipsis de las semanas</i> quedó fuera por parecer haber sido continuado por la secta esenia. El libro de <i>Daniel</i> si quedó en el Canon judío pues se consideraba obra de un sabio que vivió en babilonia</p>	
---	---	--

	convertirá en objeto de fe al ver en él un personaje celeste que existe junto a Dios desde toda la eternidad y estará llamado a ocupar el papel principal el día del Juicio. La salvación esperada no es obra de la insurrección popular sino que es obra de Dios. El Apocalipsis de Daniel es más explícito que el de Enoc en cuanto a la resurrección de los muertos. (como Ezequiel XXXVII- los huesos secos-)	en la época d el Exilio.	
33 a.C.	Expansión Judaica a liderazgo de Aristóbulo. Guerra civil: discrepancias entre fariseos, -que piden separación de poderes reales y sacerdotales- y saduceos. Motín en Jerusalén, respuesta con persecución y matanzas. Al final se decide hacer la separación de poderes.	<i>Antigüedades Judaicas</i> , de Flavio Josefo	
33 a. C.	Muerte de Aristóbulo quien hereda el poder real a su viuda, Alejandra Salomé, afiliada a los fariseos, quien les introduce de nuevo en el Consejo. Los fariseos persiguen a los saduceos.		
63. a.C.	Roma: Pompeyo entra en Siria y apoya a los fariseos. La monarquía queda abolida en Jerusalén, Judea se convierte en tributaria de Roma. El Templo sobrevive y el culto se reestablece de inmediato. Evolución de las ideas mesiánicas de los esenios, acento en el sufrimiento como condición previa a un nuevo estado de cosas. Reintroducen en la escatología el elemento mesiánico ausente en los Apocalipsis del siglo II . <Maestro de Justicia>, el líder que conducirá a ese estado de cosas. Parece que este líder debió sufrir persecución y suplicios a manos de un sacerdote impío, provocando la ira de Dios y la toma del Templo por los Romanos como castigo. La esperanza mesiánica habla de el principio de los tiempos escatológicos , cuando Israel quede constituido bajo al bandera del esenismo – fuertemente apegado al criterio de pureza, fieles a la Ley de Moisés, pero desapegados del aspecto normativo de la Torá.- El principio de esos tiempos estará marcado por la aparición de un profeta y dos mesías: un mesías de Aarón,- es decir un sacerdote del linaje sadócida legítimo. Un mesías laico de Israel, de la casa de David. (El último ungido había sido Onias II, asesinado), la esperanza era de que las dos autoridades escatológicas serían ungidas como Mesías, dando lugar a un mesianismo escatológico que no había aparecido en la Biblia.	Testamento de los Doce Patriarcas, <i>Testimonia</i> , <i>Escrito de Damasco</i> (Documentos de Qumrán)	
37 a. C..	Reinado de Herodes, bajo dominio romano.		

	<p>Nuevas condiciones políticas hacen esperar ya no a dos mesías sino a uno, un mesías-rey, de la casa de David: excluirá de Israel a los pecadores, expulsará a los paganos, reunirá al pueblo santo, lo dirigirá hacia la justicia, y será temido en todo el universo y todo esto sin oro ni ejércitos, pues será solo confiando en Dios. Distintos nombres para el Mesías, <Elegido de Dios>, <El hijo de Hombre>. Se resignifica el texto de Daniel, y así la entronización en el cielo de el elegido, será entonces aparición maravillosa de un personaje en quien Dios delegará sus funciones de Juez último. Los fieles serán vengados y liberados y el único instaurará para los elegidos un reino eterno de Justicia y de Paz. Este Hijo de Dios estaría provisionalmente escondido al lado de Dios precediendo su existencia en el cielo, pues permanece junto a Dios desde antes de la creación del mundo. Y como la comunidad de los justos- la comunidad qumranita- ha padecido persecución, también la sangre del <Justo> será vertida.</p>		
siglo I	Disturbios sociales, falta de liderazgo a la muerte de Herodes.		
66 a.C.	<p>Revuelta judía frente a presencia romana.: movimiento Zelota. Flavio Josefo ubica en el nacimiento de este movimiento a Judas el Galileo. Difusión de las ideas consoladoras de los esenios: solo la llegada del Mesías pondrá fin a las turbulencias y dará lugar al reino de Dios, que transfigurará al mundo para la eternidad.</p>		
7-6?	Nacimiento de Jesús.	<p><i>Evangelios Sinópticos, Evangelio gnóstico de Juan, Evangelios Apócrifos.</i></p>	

	<u>Hitos en el reino de Judá</u>	
722 a. C.	Judá, tiene que someterse a Asiria, empobrecimiento por el pago de tributos, pérdida del acceso al Mar rojo ya las rutas comerciales. . Se debilita el prestigio real y la ciudad Santa. . El despertar de Egipto ofrece una salida a Judá y hay división entre los que quieren sumarse a la rebelión y los que prefieren mantenerse bajo el poder de los Asirios.	
Siglo VIII	Josías en el trono. Declinar de la hegemonía Asiria. Judá recupera su independencia. Josías reestablece su autoridad e independencia en Jerusalén y sobre una parte del reino del Norte. Josías busca dar a Judá una nueva ley y una nueva ideología para reforzar la cohesión nacional. Reforma en el 662 a partir del <descubrimiento> en el Templo de una Ley de YHVH, Este se presenta bajo la forma de una predicación puesta en boca de Moisés., a poco de concluirse la Alianza entre YHVH e Israel. Así sirve para restaurar las antiguas leyes y sancionar las nuevas disposiciones de acuerdo a los nuevos tiempos. Los principios de la Ley deuteronomica están destinados al Estado Palestino. El Deuteronomio parece incluir elementos procedentes del reino del Norte	<i>Reyes.</i>
609. a C.	A la muerte de Josías, Egipto toma el control del Reino. Pone como dirigente a Joaquín, hijo de Josías que deja una muy mala reputación tras de sí.. jeremías, profeta, encabeza rebelión contra su tiranía, que fracasa.	
605 a.C.	Política expansionista de Babilonia, Joaquín conserva su trono sometiéndose a Babilonia., ante la oposición de un fuerte partido de Judá que recibe apoyo de Egipto. Los Babilonios organizan represalia contra Jerusalén por intermedio de los arameos, los moabitas y los idumeos. Joaquín es sustituido por su hijo, del mismo nombre. Quien es hecho prisionero con una buena parte de la aristocracia de Judá. Los babilonios entregan el reino a otro hijo de Josías, Matanías, a quien Nabucodonosor llama Sedecías para aclarar que él es quien lo ha impuesto..	<i>Reyes. Jeremías.</i>

595-594 a.C.	<p>Revueltas en Babilonia que hacen despertar tanto en Judá como entre los deportados la esperanza de una liberación pronta. Que no llega. Se agudizan los problemas con Nabucodonosor en el 587 Jerusalén es tomada e incendiada por los babilonios. Destrucción del Templo. Sedecías es capturado, Jeremías el profeta es excarcelado, Nabucodonosor ordena una nueva deportación de judíos. Joaquín el último en el linaje de los reyes quedó cautivo de los babilonios</p>	<i>Ez.</i>
587 a.C.	<p>Fin del Estado de Judá y sus dos instituciones características: la monarquía hereditaria y el culto en el templo. El pueblo se queda en sus territorios, los deportados son la élite de Jerusalén: el clero del Templo destruido y los funcionarios reales destacados por su oposición a Babilonia en tiempos de Sedecías. Desarrollo del sentimiento de pecado y la necesidad de perdón. Revisión de la antigua ideología nacionalista. Acento en el legalismo de la religión. Autoridad en el sacerdocio. Descrédito del rey Joaquín y su familia. Reflexiones sobre restauración del Templo a futuro y necesidad de implementar sacrificios sin él. Reunión de sacerdotes para elaboración de leyes que compondrán el código sacerdotal.</p>	<i>Reyes, Jeremías. Salmo 51, Lamentaciones Ezequiel.</i>
Segunda mitad siglo VI a.C.	<p>Llegada de los persas. Deuteronomista : conciencia de conformar una amplia familia. Ciro, rey persa como instrumento de liberación. Universalidad y Unicidad de Dios. Esperanzas de restauración del santuario nacional.</p>	<i>Capítulos XL- LV Isaías.</i>
538 a. C.	<p>Ciro hace repatriar los tesoros del Templo de Jerusalén</p>	<i>Esdras</i>
520 a.C.	<p>Daño I, por estrategia política decide repatriar a un cierto número de judíos deportados, poniendo al frente de ellos con título de gobernador a un nieto de Joaquín llamado Zorobabel (a quien se suele confundir con Sesbasar). División entre los que habían permanecido y los repatriados entusiasmados por la reconstrucción, que ven a través de ella la realización en la historia del advenimiento definitivo del reino de Dios. Habían pasado sesenta y siete años desde la destrucción del Templo, se acercaba el número de setenta años que Jeremías había asignado a la duración de la opresión. Se creía llegado el tiempo de la vuelta a la gracia de Dios. 520-515 Construcción del Templo</p>	<i>Zacarías, Ageo</i>

	Judá, Centro de gravedad de la Diáspora.	Se lee en	<u>Filósofos Griegos</u>
Siglo III Helenismo	Alejandro conquista Palestina pero respeta las leyes ancestrales de los pequeños estados. No hay hostilidades con los griegos.		Hecateo de Abdera habla con admiración de las leyes de Moisés.
	Los judíos asentados en Egipto atribuyen a Tolomeo II Filadelfo el haber hecho traducir al griego los cinco libros de la Ley, inicio de la traducción de los <i>Setenta</i> , necesaria para los judíos helenizados que ya no sabían hebreo. Se desantropomorfiza el YHVH de los hebreos por el Kyrios heleno, acentuando su trascendencia atenuando su relación con la historia. La Biblia de los Setenta insistía en el monoteísmo y en la universalidad de la ética judía. Fuerte rechazo a la Septuaginta por el judaísmo rabínico. Incrementa desconfianza al ser recibida por los cristianos. Cuando se hizo necesaria otra traducción al griego para los judíos de la Diáspora se prefirió publicar versiones ilegibles por su literalidad. Ejemplo: la Biblia de Aquila en el siglo II d. C. General hostilidad hacia la ciencia griega.		

<p>198-167 a.C. Domina ción seleúcida</p>	<p>Antíoco III Señor de Judea. Élite judía helenizados (con privilegios como la ciudadanía griega). Inconformidades internas en Judea. Antíoco toma medidas represivas y decide suprimir la autonomía de los judíos revocar la Ley hebrea que él mismo había ratificado. El templo queda dedicado al culto pagano y Antíoco celebra ahí su aniversario en el 167 a. C. con sacrificios y una procesión dionisiaca.</p>	<p>La literatura de la época muestra apego a la Ley tradicional y busca a los antiguos profetas. Estos pietistas buscan en los textos de la Biblia los pasajes proféticos del fin de los tiempos para castigo de impíos y triunfo de fieles. Gloria sobrenatural después de la muerte para los fieles. <i>Enoc Apocalipsis de las Semanas en Enoc.</i></p>	
---	---	--	--

Bibliografía Primer Unidad

Bibliografía Citada

Historia

- Deden, D. *Geschichte und Religion des alten Testaments*. Breisgau: Walter-Verlag, 1965.
- Herrmann, Siegfried. *Historia de Israel en la época del Antiguo testamento*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Mazzareli, Claudio. *Tablas cronológicas, bibliografía e índice de nombres*. En Reale, Giovanni, *Historia de la filosofía en tres volúmenes*,
- Puech, Henri-Charles. *Historia de las Religiones vol. 2 Las religiones Antiguas II*, México: Siglo XXI, 2003.
- Cools, P.J., Van den Born, A .,
- Puech, Henri-Charles. *Historia de las Religiones vol. 5 Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo 1*, México: Siglo XXI, 2005.
- Puech, Henry-Charles. *Historia de las Religiones Vol 7. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo I. Formación de las religiones universales y de salvación*. México: Siglo XXI, 2002.
- Vermes, Geza. *Jesús el Judío. Los Evangelios leídos por un historiador*, Barcelona: Muchnik editores, 1984.

Biblias

Biblia Cristiana

- Nueva Biblia de Jerusalén*, Dir. José Angel Ubieta Lopez, Bilbao: Desclée de Brower, 1998.

Biblia Hebrea

- Biblia de Ferrara*. Madrid: Biblioteca Castro, 2004

Diccionarios

- Espasa, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Real Academia Española, Vigésima primer edición, 1992.
- Fondo de Cultura Económica, Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, 1998.
- Pedro Ortiz S.J *Léxico Hebreo Español y Arameo Español*, Madrid: Sociedad Bíblica Santa Engracia, 1997
- Serafín de Ausejo *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1963

Estudios especializados

- Cohen, Herman. *Los pasajes mesiánicos en los profetas*, en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona: Antropos, 2004
- Dri, Rubén. *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*, Buenos Aires: Biblos, 1996.
- Dri, Rubén. *El movimiento anti-imperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, Argentina: Biblos, 2004).
- Fucks, Betty, *Interpretación: errancia y nomadismo de la letra en Freud y la Judeidad*. México: Siglo XXI

- Hoseit, Barbara Anna. *Las características teológicas y antropológicas de las principales fuentes del Pentateuco*. México: Universidad Iberoamericana, 1990
- Jaroslav Pelikan, *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura*, Barcelona: Herder, 1989
- Lazar, Moshe. *Introducción*, en Biblia de Ferrara. Madrid: Biblioteca Castro, 2004
- Mardones, José María. *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la Religión*, Cantabria: Sal Terraes, 2003
- Rops, Daniel. *Introducción*, en Evangelios Apócrifos, México: Porrúa, 2001.
- Steiner, George, *Pasión Intacta*, trad. Menchú Gutierrez. Madrid: Siruela, , 2001

Estudios secundarios

- Eric; y Ranger, Terence; Eds. *La invención de la Tradición*, en La invención de la Tradición, Barcelona: Crítica, 2002
- Fagothey, Austin, *Ética. Teoría y aplicación*. S.l.e.: Mac Graw Hill, 1973

Actas conciliares

- Concilio de Efeso,
- Concilio de Calcedonia
- CONCILIUM TRIDENTINUM Canones et Decreta, Trento, 8 apr. 1546, en <http://www.totustuus.biz/users/concili/>.

Tesis

- Dios después de Auschwitz. Un enfoque filosófico en torno a la pregunta judeocristiana por Dios en la Historia*. Tesis de licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM. 2008.

Bibliografía Marginal

- Santo Tomás. Suma de Teología Ia-IIae y IIa-IIae, en *La Ley*. Versión. Constantino Fernandez-Alvar. Barcelona: Labor, 1936
- Santo Tomás. *Suma de Teología Ia*, Madrid, BAC 2002.
- Santo Tomás. *Suma de Teología IIa IIae*, Madrid, BAC 2002.

Bibliografía consultada

- Baumgartner, G. *El pecado original* Barcelona: Herder, 1971
- Borg, Marcus. *Meeting Jesus again for the First Time. The historical Jesus and the heart of the contemporary faith*, New York: HasperCollins, 1994
- Cohen, Esther. *El silencio del Nombre . Interpretación y Pensamiento Judío*, Barcelona: Anthropos, 1999,
- El amor, Fuego Divino... Introducción a una lectura del Cantar de los Cantares, Gonzalo M. De la Torre Guerrero. Colección Palabra-Misión- Misioneros Claretianos, Quibdó (Chocó), 1999
- Guelluy R. *La creación*. Barcelona: Herder, 1969
- López Cisneros, Illie, *Análisis geográfico del conflicto árabe-israelí: los problemas del camino hacia la paz*. Tesis de Licenciatura en Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007, *Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*, segunda edición, FCE, México, 1996. p 264-265

- Silvana Rabinovich, en *La huella del otro*, Emmanuel Levinas, Taurus, México, 2000.
- Tresmontant, Claude, *El problema de la revelación*, Barcelona: Herder, 1973
- Tresmontant, Claude, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid: Taurus, 1962
- Wiesel Elie, *Contra la melancolía*, Caparrós Editores, Instituto Emanuel Mounier, Madrid, 1996
- Wiesel, Elie, *Retratos y leyendas Hasídicas*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires Argentina, 1973

Bibliografía segunda unidad

- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2000.
- Aristóteles *Acercas del alma*. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 1988.
- Aristóteles *Física*. Trad. Ute Osmanzik. México: UNAM, 2001.

Recursos

- Johannes Sacro Bosco, fl. 1230. *Tratado de la esfera que compuso el doctor... con muchas additiones. Agora nuevamente traducido del latín en legua Castellana por el bachiller Hieronymo de Chaves: el qual añadió muchas figuras, tablas y claras demonstraciones: junctamente con unos breves Scholios necesarios a mayor iluminación, ornato y perfección de dicho tratado*. Sevilla. 1545. 200p.
- Morau, Paul. *Les listes anciénnes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, 1951.
- R. Walzer, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Florencia 1934 .
- Rose, Valentinus. *Aristotelis qui ferebantur fragmenta*, Leipzig, 1886.
- Rose, Valentinus *Aristoteles Fragmenta*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Teubneriana, Stuttgart, 1966.

Recursos en línea

- Rabi Ben Iztaj. **Pesaj**. En *Universidad Virtual del Judaísmo*. <http://www.universidadvirtualdejudaismo.com/pesaj.html> Consultado en Enero 09
- The Hebrew University of Jerusalem. The Dinur Center for Research in Jewish History. The Jewish History Resource center. En <http://www.dinur.org>. Consultado en invierno 2008.
- Reconstruction of Homer's view of the world. Fuente: <http://www.henrydavis.com/MAPS/AncientWebPages/105.html> Consultado Enero 09.
- Reconstruction of Crate's Globe (ca. 150 B.C.). Fuente: <http://www.henrydavis.com/MAPS/AncientWebPages/112.html> consultado Enero 09.
- Banks, Robyn. *Biblical Conception of the Universe* Fuente: <http://sol.sci.uop.edu/~jfalward/ThreeTieredUniverse.htm>. Consultado Enero 09

Historia

- Mazzareli, Claudio. *Tablas cronológicas, bibliografía e índice de nombres*. En Reale, Giovanni, *Historia de la filosofía en tres volúmenes*,
- de Wulf, Maurice. *Historia de la Filosofía Medieval*, 3 vols. México: Jus 1945

Estudios especializados

- Düring, Ingemar. *Aristóteles*. México: UNAM-IIF, 2005.
- Gomez Robledo, Antonio. *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. México: F.C.E, 1957..
- Jonathan Barnes, ed., *The Complete Works of Aristotle*, The revised Oxford Translation, Bollingen series LXXI, Princeton University Press, 1985.
- Ross, W. D. *Aristoteles*
- Tomás Calvo, *Introducción*, en *Acerca del Alma, Aristóteles*, Gredos Madrid, 1978.

Estudios secundarios

- García Jaramillo, Miguel Alejandro. *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: Eunsa, 1997.
- Hiller, Horst. *Espacio. Tiempo. Materia. Infinito. Contribución a una historia del pensamiento científico natural*. Madrid: Gredos, 1968.

Tesis

- Matamoros Franco, Nora María. *¿Hombre Profano-Hombre Sagrado? Apuntes para una antropología humanista y una metafísica simbólica*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía. México: UNAM, 2005.

Marginales

- *Euclides. Elementos de Geometría I*. Versión. Juan David García Bacca. México: UNAM, 1992.
- Freud, Sigmund, *El Malestar en la Cultura*. Madrid: Alianza 1997
- López Santamaria, Justino. O.P. **Aristóteles**. En *Índice de Autores en Santo Tomás*. Suma de Teología V. Madrid: BAC, 2002. pp 980- 1026.
- Santo Tomás. El ser y la esencia, en *Opúsculos y Cuestiones Selectas I*, Madrid: BAC Mayor, 2001
- Scholem, Gershom, *Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*, segunda edición, FCE, México, 1996.
- Wiesel, Elie. *Retratos y Leyendas Jasídicas*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires Argentina, 1973

Diccionarios

- Philosophisches Wörterbuch*. Brugger, Walter S. J. Fünfte neubearbeitete Auflage, Herder, Freiburg 1953.
- Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, André Lalande, Septième Edition, revue et augmentée, Presses Universitaires de France, Paris, 1956.
- Diccionario de Filosofia vol. II, José Ferrater Mora. Barcelona: Ariel, 1994.
- Diccionario de Filosofía*, Abbagnano, Nicola. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Magnavacca, Silvia, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005
- *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid: Espasa, Vigésima primer edición, 1992.

Bibliografía unidad tres

- Santo Tomás, *Suma de Teología*, Madrid: BAC, 2001.
- Santo Tomás, *El ser y la Esencia* en Opúsculos y cuestiones selectas I. Madrid: BAC Mayor, 2001

Estudios especializados

- Beuchot, Mauricio. *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, segunda edición, México: UNAM- IIF, 2000.
- Beuchot, Mauricio. *La Esencia y la Existencia en la Filosofía Escolástica Medieval*, México: UNAM-IIF, 1992
- Beuchot, Mauricio. *Signo y Lenguaje en la Filosofía Medieval*, México: UNAM-IIF, 1993.
- Ponferrada, Gustavo. *Introducción al Tomismo*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1985.
*Copleston, F. *El pensamiento de Santo Tomás*. México: F.C.E, 1960.
- Gilson, Étienne, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Navarra: Eunsa, 2000

Recursos

- Aristóteles *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 1988.
- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2000 .
- García Jaramillo, Miguel Alejandro. *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: Eunsa, 1997.
- Kirk, G.S. *Los Filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 1999.
- McDannell, Colleen. *Historia del Cielo. Desde los autores bíblicos hasta nuestros días*. Taurus: Madrid, 2001.
- Ranke, Uta, *No y Amén, Invitación a la duda*. Trotta: Madrid 1998.
- Rabinovich, Silvana, en *La huella del otro*, Emmanuel Levinas, Taurus, México, 2000. --
- Tocco, Guillermo, O. P., *Vita S. Thomae Aquinati. Introducción General*, en *Suma Teológica* vol. 1, Sto. Tomás, BAC: Madrid, 1957
- Hoseit, Barbara Anna. *Las características teológicas y antropológicas de las principales fuentes del Pentateuco*. México: Universidad Iberoamericana, 1990
- Bubber, Martín, *Sobre la suspensión de lo ético*, en *Eclipse de Dios*. México: F.C.E., 1993.
Apud Miqueas 6:8.
- Alasraki, Sabina. *La intimidad de la interpretación. Psicoanálisis y Judaísmo*. Edición Pendiente.
- Tresmontant, Claude, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid: Taurus, 1962
- Cohen, Esther. *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*. Barcelona: Anthropos, 1999.

Historia

- *L'idea di medioevo*, en Fumian, Carlo, (coord.). *Storia Medievale, Manuale di Storia* Donzelli. Roma: Donzelli editore, 1998.
- Le Goff, Jacques. *Historia Universal. La baja edad media*. Madrid: Siglo XXI, 1992

Historia de la filosofía

- Bréhier, Émile. *Historia de la filosofía I. Antigüedad y Edad Media*. Editorial Sudamericana: Buenos Aires, 1944.
- Ueberweg, Friedrich. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel: Benno und Schwabe, 1953.
- Gilson, Étienne. *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1985.
- de Wulf, Maurice. *Historia de la Filosofía Medieval*. México: JUS, 1945.
- Celada O.P., en *Introducción, Suma de Teología I, Sto Tomás*, Madrid: BAC, 2001
- Bartolomé de Capua, *Proceso napolitano de canonización* n. 80: Fontes en *Introducción General*, en *Suma Teológica* vol. 1, Sto Tomás, Madrid: BAC, 2001
- Damián Byrne, presentación. *En Suma de Teología I, Sto Tomás*, Madrid: BAC, 2001

Tesis

- Reyes Linares, Pedro. *Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino: replantear la metafísica desde la historia*. Tesis para optar por el grado de Licenciado en Filosofía y Ciencias sociales. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Tlaquepaque, Jalisco, 2003.
- Ríos Saloma, Martín Federico, *La reconquista en la Historiografía Hispana: revisión y deconstrucción de un mito identitario (Siglos XVI-XIX)*, Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia Medieval, Madrid, Junio 2006.

Marginales

- Tractado de la sphaera que compuso el doctor ioannes de sacrobusto con muchas addtiones. Agora nuevamente traducido de Latin en lengua castellana por el bachiller Hierónimo de Chaves: el qual añadió muchas figuras, tablas y claras demonstraciones: junctamente con unos breves Scholios, necesarios a mayor ilucidation, ornato y perfection del dicho tractado. Con Privilegio imperial*. Tractado de la Sphaera, SACROBUSTO, Ioannes de; CHAVES, Jerónimo de, trad. Lugar de publicación Sevilla, 1545, soporte original, Libro. Procedencia: Biblioteca del Museo Naval de Madrid.

Diccionarios

- Diccionario de Filosofía José Ferrater Mora. Barcelona: Ariel, 1994.
- Diccionario de Filosofía*, Abbagnano, Nicola. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Magnavacca, Silvia, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005
- Diccionario de la Lengua Española*, Madrid: Espasa, Vigésima primer edición, 1992.

Biblias

Biblia Cristiana

-*Nueva Biblia de Jerusalén*, Dir. José Angel Ubieta Lopez, Bilbao: Desclée de Brower, 1998.

Biblia Hebrea

-*Biblia de Ferrara*. Madrid: Biblioteca Castro, 2004

Bibliografía Conclusiones

-Bubber, Martin. *Eclipse de Dios*. México: F.C.E., 1993.

-_____, *¿Qué es el hombre?* México: F.C.E., 1949

-Cohen, Esther. *Lilit: el lado oscuro de Dios*. En *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*. Barcelona: Anthropos, 1999.

-Hoseit, Barbara Anna. *Las características teológicas y antropológicas de las principales fuentes del Pentateuco*. México: Universidad Iberoamericana, 1990

-*Pesaj* en Universidad Virtual del judaísmo. Programa de estudios de Rab Daniel Ben Itzjak. Para el invierno del 2008. <http://www.universidadvirtualdeljudaismo.com/pesaj.html>.

-Santo Tomás, *Suma de Teología*, Madrid: BAC, 2001.

-Tresmontant, Claude. *Ensayo sobre el Pensamiento Hebreo*, Taurus, Madrid, 1978.

Biblias

-*Nueva Biblia de Jerusalén*, Dir. José Angel Ubieta Lopez, Bilbao: Desclée de Brower, 1998.