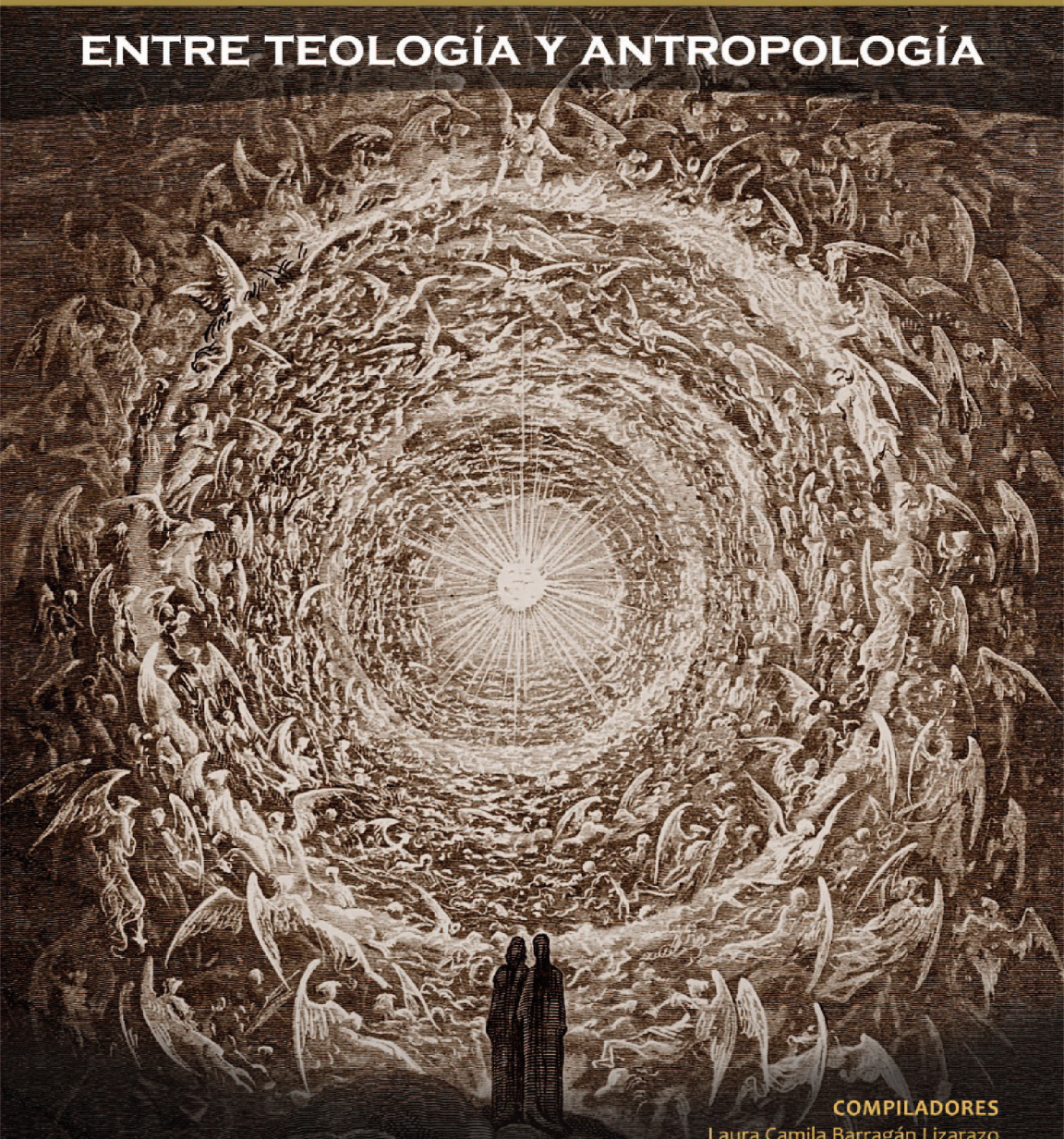


EL SENTIDO de la vida humana

ENTRE TEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA



Fundación Ediciones

Clío



**UNI
CERVANTES**
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA

COMPILADORES

Laura Camila Barragán Lizarazo
Daniel Felipe Moreno Sarmiento
Miguel Ángel Romero Ramírez

PRÓLOGO

Mauricio Beuchot Puente

EL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA

Entre teología y antropología

Laura Camila Barragán Lizarazo
Daniel Felipe Moreno Sarmiento
Miguel Ángel Romero Ramírez
(Compiladores)

Con prólogo de
Mauricio Beuchot Puente

Fundación Ediciones Clío

El sentido de la vida humana. Entre teología y antropología

Laura Camila Barragán Lizarazo, Daniel Felipe Moreno Sarmiento y Miguel Ángel Romero Ramírez. (Compiladores)



Fundación Ediciones

Clío



Sello Editorial
Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

Primera Edición: Año 2025

Esta obra cuenta con el aval académico de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia; y por el Sello Editorial UNAD.

ISBN: 978-980-451-070-0

Depósito legal: ZU2025000149

Ediciones Clío / Fundación Difusión Científica

Director: Jorge Fyrmark Vidovic López

Diagramación y Montaje:

Julio César García Delgado

<https://www.edicionesclio.com/>

Diseño de portada:

Jenibeth Maldonado

La obra publicada es resultado de investigación y fue previamente sometida a dictamen de expertos bajo el método Doble Ciego. Esta obra no puede ser reproducida, íntegra o parcialmente, por ningún sistema de recuperación, sea electrónico, mecánico, por fotocopia o por cualquier otro medio sin la autorización expresa de los editores de la misma.

Esta obra ha sido publicada con el apoyo de la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín - Unicervantes y del Proyecto PAPIIT IN403520: “Hermenéutica analógica, interculturalidad y Derechos Humanos” (DGAPA-Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM). Responsable del Proyecto: Dr. Mauricio Beuchot Puente.

El sentido de la vida humana. Entre teología y antropología

Laura Camila Barragán Lizarazo, Daniel Felipe Moreno Sarmiento y Miguel Ángel Romero Ramírez (Compiladores)

Autores: Mauricio Beuchot Puente, Cristian Guillermo Rodríguez Carvajal, Diana Alcalá Mendizábal, Tamara Isabel Saeteros Pérez, Juanita Rivera Arango, Alejandro de Jesús García Durán y Daniel Felipe Moreno Sarmiento.

Maracaibo: Ediciones Clío, S. A. 2025

140 p. ISBN: 978-980-451-070-0

1. Teología. 2. Antropología filosófica. 3. Ética, Filosofía Moral y Filosofía de la educación. 4. Filosofía Medieval. 5. Patrística y Escolástica.

Fundación Ediciones Clío

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución académica que procura la promoción de la ciencia, la cultura y la formación integral de las comunidades con la intención de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural en aras de formar de manera individual y colectiva a personas e instituciones interesadas. Ayudar en la generación de capacidades científicas, tecnológicas y culturales como herramientas útiles en la resolución de los problemas de la sociedad es nuestra principal visión. Para el logro de tal fin; ofrecemos un repositorio bibliográfico con contenidos científicos, humanísticos, educativos y culturales que pueden ser descargados gratuitamente por los usuarios que tengan a bien consultar nuestra página web y redes sociales donde encontrarás libros, revistas científicas y otros contenidos de interés educativo para los usuarios.

En esta ocasión, presentamos *El sentido de la vida humana. Entre teología y antropología*, obra compilada por Laura Camila Barragán Lizarazo (UNAD, ORCID ID: 0000-0002-5346-9190), Daniel Felipe Moreno Sarmiento (Universidad Sergio Arboleda, ORCID ID: 0000-0003-1212-381X) y Miguel Ángel Romero Ramírez (Unicervantes, ORCID ID: 0000-0002-7678-3211), integrantes de El Aquinate: Red de Estudios Clásicos y Medievales (RECLAM), que reúnen en esta publicación las contribuciones teológicas y filosóficas de diferentes investigadores universitarios interesados en crear espacios de difusión académica para el estudio y la profundización de la tradición Clásica y Medieval. Esta entrega se concentra en el análisis del pensamiento de Tomás de Aquino, el maestro Eckhart, Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena, Cristina de Pizan y Agustín de Hipona, con el fin de destacar sus aportes conceptuales para entender cuál es el sentido de la vida humana. Cada uno de los capítulos presentados en esta compilación pretende articular diferentes esfuerzos interdisciplinarios para brindar posibilidades de renovación a la cultura actual.

La publicación, en general, propone varias perspectivas que permiten comprender la importancia de restituir una visión comprometida con el sentido de la vida, que sitúe al hombre en el mundo y lo disponga a los más altos fines de su existencia. De allí, que la convergencia entre teología y antropología sea el núcleo de este volumen, lo que invita al lector a retornar a la esfera de la *vida*, después de una acrítica idolatría a la esfera de los *medios* para vivir.

Índice general

Prólogo	9
Introducción	13
La teología espiritual de santo Tomás de Aquino	16
<i>Mauricio Beuchot Puente</i>	
Santo Tomás y el neoplatonismo: Una aproximación a la cuestión sobre la inefabilidad de la esencia divina en fuentes helenísticas y cristianas	32
<i>Cristian Guillermo Rodríguez Carvajal</i>	
El desasimiento perfecto de Eckhart: la realización de la teología apofática	55
<i>Diana Alcalá Mendizábal</i>	
Visiones antropológicas de Hildegarda de Bingen	68
<i>Tamara Isabel Saeteros Pérez</i>	
¿Qué es la virtud? Huellas filosóficas en la concepción de la virtud de Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena y Cristina de Pizan	82
<i>Juanita Rivera Arango</i>	
Pedagogía de la intimidad: una respuesta agustiniana a los desafíos de la educación en el mundo actual.....	104
<i>Alejandro de Jesús García Durán, Daniel Felipe Moreno Sarmiento</i>	

Prólogo

Me complace prologar el libro colectivo compilado por Laura Camila Barragán Lizarazo, Daniel Felipe Moreno Sarmiento y Miguel Ángel Romero Ramírez, con el título de *El sentido de la vida humana. Entre teología y antropología*. Es difícil ver textos escritos acerca del sentido de la vida. Por una parte, nada hay más necesario que reflexionar sobre ese tema. Pero, también, nada hay que dé tanto miedo como pronunciarse acerca de él. Por eso hay que contar como un acto de valentía intelectual esta obra y de los que han participado en ella.

Los compiladores colocan el libro entre la teología y la antropología. Lo cual es acertado, porque el tema del sentido de la vida debería ser uno de los principales en la antropología filosófica, pero poco a poco ha ido derivando a la teología. No en balde Habermas se ha quejado de que ahora que ha disminuido la religiosidad también ha decrecido el sentido de la vida, que antes tenía esa fuente.

Esa cercanía con la teología se refleja en los textos reunidos aquí, pues todos abordan la temática a partir de algún teólogo. Sobresale santo Tomás, pero también se ha acudido al Maestro Eckhart, a Hildegarda de Bingen, a santa Catalina de Siena y a Cristina de Pizan (que a pesar de no ser teóloga, sí se le considera una gran humanista). Asimismo, se encuentra un texto sobre san Agustín y su aplicación a la pedagogía de la intimidad. Esto responde a una necesidad reciente, que es la educación de los sentimientos.

El libro nos hace sentir que santo Tomás sigue siendo el teólogo principal del catolicismo. Por su parte, Eckhart, ahora que ya no se lo ve como heterodoxo, ha cobrado mucha importancia para la mística. Santa Catalina tiene un gran mensaje, y sigue en diálogo con la Iglesia. Cristina de Pizan es una muestra de humanismo medieval, pues fue conocedora de los clásicos, y los plasmaba en sus poemas. Hildegarda nos hace pensar que la mística puede ser algo contemporáneo.

Es importante haber estudiado el neoplatonismo en relación con la mística cristiana. Influyó a san Agustín, que leyó a Plotino en la traducción de Mario Victorino, y cuando hablaba de los platónicos se estaba refiriendo en realidad a los neoplatónicos. El propio santo Tomás tuvo la genialidad de mezclar el aristotelismo con elementos de neoplatonismo, y por eso es tan rico su sistema. Eckhart fue decididamente neoplatónico, al igual que los del círculo de san Alberto Magno. Y de alguna manera ese influjo llega hasta nosotros (a través de ellos).

Es curioso apercibirse de que esa tradición neoplatónica, presente en todos esos teólogos, los hacía pensar que Dios es inefable. Es la teología negativa o apofática, muy propia del neoplatonismo, presente, por ejemplo, en el Pseudo Dionisio, que fue muy influyente. A pesar de eso, Tomás de Aquino se animó a decir algo acerca de Dios, a través de la analogía, es decir, mediante el discurso analógico. Por eso, aun cuando en este libro se examina la inefabilidad de Dios, se acepta el discurso divino, en registro analógico. Y de alguna manera podemos decir que también el sentido de la vida es apofático, es decir, inefable, como quería Wittgenstein, quien decía que, si alguien descubriera el sentido de la vida, no lo iba a poder decir, sino que lo tendría que mostrar; a través de su propia conducta, siendo feliz. Él planteaba dos polos, que eran el decir y el mostrar, a los cuales separaba demasiado. Ponía cosas que se podían decir y otras que no se podían decir, sino sólo mostrar.

Da gusto ver representadas a las mujeres en un libro filosófico y teológico. Las hubo grandes teólogas, precisamente porque tenían una mente muy filosófica. Eso que hacía que tuvieran un corazón muy equilibrado. Podían tener éxtasis reverberantes, pero siempre aterrizaban en una filosofía concreta. Hildegarda y Catalina, de las que se habla aquí, son antecesoras de santa Teresa.

El haber acudido a san Agustín, para una pedagogía de la intimidad, me parece muy oportuno, ya que se está replanteando la necesidad de una educación de los sentimientos. Se ha educado solamente la inteligencia, la parte intelectual de la persona; pero hace falta educar también los sentimientos. Es algo que parecía haber desaparecido, junto con los moralistas del siglo XVII, como La Rochefoucauld, alabado por Nietzsche, pero aho-

ra se ha vuelto muy presente, hasta en estudiosos muy recientes. Hasta hay un investigador del MIT estadounidense, Ronald de Souza, que estudia la intervención de los sentimientos en la ciencia.

Por lo que hace a la pedagogía de los sentimientos, hay que considerar que ahora está muy presente el concepto de virtud, que es el mejor para encauzarlos. El concepto de la virtud parecía perimido. Pero no, en ética ha sido reivindicado por autores como Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Peter Geach y Bernard Williams, junto con Alasdair MacIntyre. Hay incluso una epistemología de virtudes, liderada por Ernest Sosa. Y una pedagogía de virtudes, con David Carr. Si hay virtudes en la ética y, sobre todo, en la epistemología, no es de extrañarse que también se den en la pedagogía. Se ha promovido mucho la educación en valores, pero creo que una educación en virtudes puede acompañar muy bien a la otra, y plasmarla en la acción. En efecto, los valores son abstractos, como lo sostenía Max Scheler, mientras que las virtudes son concretas y prácticas. Llevan los valores a la vida.

También me parece importante el que se haya planteado el sentido de la vida dentro de la espiritualidad. El propio Michel Foucault, al final de su vida, se entregó al estudio de los estoicos y los padres de la Iglesia (influidos por el estoicismo además del neoplatonismo) para su teoría de la formación de sí mismo. Llegó a decir que el psicoanálisis era una especie de dirección espiritual, lo cual enojó mucho a los psicoanalistas; sin embargo, algo tiene de razón, aunque no en el sentido que él daba a la espiritualidad.

La antropología filosófica puede hermanarse con la antropología teológica. Es lo que se ve en un ambiente cristiano. Y es clave para la actualidad, porque estamos muy necesitados de humildad, desasimiento, caridad y felicidad. Eso es lo que podrá darnos sentido para vivir, sentido para la existencia. Recuerdo el libro de mi amigo Jean Grondin, *El sentido de la vida. Una reflexión filosófica*. En él trata un tema que comparten la filosofía y la teología, pero lo hace con delicadeza filosófica, sin mezclar las disciplinas. Tiene su fe católica, pero también su rigor filosófico. No en balde es ahora uno de los mejores hermeneutas.

Todo esto nos indica lo oportuno que es este libro que comento. Nos mueve a reflexionar sobre el sentido de la existencia. Y el sentido es una de

las cosas más propias de la hermenéutica. Porque tenemos que interpretar el mundo de la vida. Agradezcamos, pues, el tino de los compiladores de este volumen colectivo, por haberlo dirigido hacia algo tan importante como es el sentido de la vida. Desde antiguo se ha dicho que la filosofía tiene que ser para el hombre. Si no aborda estos temas tan importantes para él, ella misma adquiere poca importancia. No en balde se decía antiguamente que la filosofía era la meditación de la muerte, lo cual equivale a decir que es meditación sobre la vida, precisamente porque el sentido de la vida se da al trasluz de su final. Y acerca de esto se ha trabajado en este libro colectivo.

Mauricio Beuchot

Introducción

La presente obra es un producto de investigación realizado en el marco del proyecto PAPIIT IN403520: “Hermenéutica analógica, Interculturalidad y Derechos Humanos” (DGAPA-UNAM), dirigido por el Dr. Mauricio Beuchot Puente de la Universidad Nacional Autónoma de México, en colaboración con el proyecto interinstitucional “La filosofía analógica”, integrado por la UNAM, la Unicervantes, la Universidad de la Salle, la Universidad Sergio Arboleda y la UNAD. El proyecto propone una ruta de profundización en el modelo de Hermenéutica Analógica (HA), así como un estudio de sus posibles aplicaciones en el contexto social. Razón por la que la Interculturalidad y los Derechos Humanos son realidades primordiales que se abordan de una forma novedosa a partir del planteamiento de la HA, que ofrece unas posibilidades valiosas de comprensión de la vida de la cultura y la sociedad actual.

En esta dirección se encamina el esfuerzo de este volumen que pretende, como su título lo indica, explorar el sentido de la vida humana. Las aproximaciones conceptuales que constituyen este documento tienen la intención de articular diferentes esfuerzos disciplinares, sin perder de vista la unidad del fenómeno que nos proponemos analizar. Como el lector lo podrá notar, según vaya avanzando en la lectura de cada una de las propuestas, hay un hilo conductor que es, por un lado, temático y, por otro lado, metodológico. El ser humano y el sentido de su vida, como advertíamos, es el centro de estas reflexiones, mientras que el diálogo entre autores y corrientes es el camino que hemos dispuesto para dar qué pensar, y a la vez para exhortar a otros a continuar prolongando este diálogo. Todo bajo un halo de acuerdos interdisciplinares que, en este caso, oscilan entre la teología y la antropología filosófica. De modo que encontremos lo común en lo diferente, sin renunciar a las cosas mismas.

De la mano del profesor Mauricio Beuchot Puente nos insertamos en el primer capítulo, que nos propone una reflexión de carácter teológico sobre la vida humana. Como lo manifiesta Beuchot, la vida natural está en tensión con la vida espiritual, y esto, de hecho, se refleja en la vida y obra de santo Tomás de Aquino, autor que inspira esta reflexión. Podríamos decir que la vida misma del Aquinate ejemplifica la manera en la que lo profano y lo ordinario de la vida cotidiana adquiere todo su valor a la luz de lo sagrado y lo extraordinario de la vida espiritual. Pero esta articulación no es posible si el ser humano no está dispuesto a cultivar interiormente las virtudes sobrenaturales y la gracia divina.

Siguiendo el curso trazado en el capítulo anterior, el profesor Cristian Guillermo Rodríguez Carvajal retoma el pensamiento del Aquinate y nos introduce en una reflexión acerca de la significativa injerencia que tiene la filosofía neoplatónica en las reflexiones tomistas sobre el conocimiento de la esencia divina. En la filosofía del Uno, que ya había sido anunciada por Platón, y que Plotino convirtió en centro de su pensamiento, reside una tradición a la que santo Tomás de Aquino no fue ajeno. Autores como Proclo y el Pseudo Dionisio Areopagita declararon las limitaciones naturales de nuestra razón para dar cuenta del Primer Principio. En la inefabilidad del Uno subyace entonces un importante valor filosófico, que fue relevante para el Doctor angélico, pero en qué sentido lo fue. Esto es precisamente lo que nos invita a considerar la propuesta desarrollada por el profesor Cristian Rodríguez.

Luego de este análisis, la profesora Diana Alcalá Mendizábal, en el tercer capítulo de esta compilación, nos sitúa ante la vida de una de las personalidades más relevantes de la mística renana, el maestro Eckhart. Esta propuesta nos permite comprender el influjo que tiene la teología negativa (apofática) del Pseudo-Dionisio Areopagita en el misticismo especulativo eckhartiano y, también nos ofrece la oportunidad de examinar la tesis de que Dios como absoluta unidad exige al hombre sustraerse del orden de las criaturas y del mundo sensitivo, que es pura nulidad. Por lo que el ser humano debe disponer su vida hacia un continuo perfeccionamiento interior (auto-conocimiento) que le permita dejar atrás todo lo que en él hay de no-ser, y alcanzar así el desasimiento perfecto.

Dando continuidad a los estudios en torno a la mística renana, la profesora Tamara Isabel Saeteros Pérez nos introduce en el contexto del siglo XII, para conocer el pensamiento de Hildegarda de Bingen, la Sibila del Rhin, con el fin de presentarnos una reflexión antropológica. En este sentido, el capítulo se detiene en la interpretación de tres imágenes de la obra *Liber divinorum operum*, obra crucial de santa Hildegarda, para considerar la íntima relación que tienen Dios, el mundo y el hombre. Un análisis que nos permite considerar la riqueza del símbolo del microcosmos, analogía pertinente para comprender la complejidad de la naturaleza humana y la forma en la que se integra con todo aquello que nos trasciende.

El abordaje anterior, deja un espacio abierto para adentrarnos en el quinto capítulo, cuya autora es la profesora Juanita Rivera Arango, que analiza las contribuciones que Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena y Cristina de Pizan realizan a la antropología filosófica desde el punto de vista de la Ética y la Filosofía moral. Al estudiar el concepto de virtud desde la perspectiva de las autoras mencionadas, no hallaremos definiciones lógicas y rigoristas de lo que es la virtud en sí misma. Sin un ánimo sistemático y tratadista, las tres pensadoras intentan una vía poética, que hace uso del símbolo y la metáfora, para esclarecer el sentido que posee la vida humana y cómo debemos elevar y perfeccionar nuestra existencia.

Finalmente, el último capítulo, elaborado por los profesores Alejandro de Jesús García Durán y Daniel Felipe Moreno Sarmiento, realiza un análisis del pensamiento de San Agustín de Hipona para mostrar dos aspectos concretos: recordar que en el pensamiento agustiniano ya hay unos cimientos excepcionales para hacer filosofía de la educación, y advertir que la concepción antropológica del obispo de Hipona aporta de forma fructífera a la práctica educativa. El Maestro Interior ilumina el sentido de la vida humana y nos compromete con la perfectibilidad de nuestro ser personal. De esta manera, los autores concluyen presentando las contribuciones puntuales que puede hacer la antropología agustiniana a una de las labores siempre necesarias en cualquier época: enseñar y aprender formativamente.

La teología espiritual de santo Tomás de Aquino

Mauricio Beuchot Puente¹

ORCID ID: 0000-0003-2517-7286

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México

Resumen

La reflexión que se desarrolla a continuación muestra la forma en la que santo Tomás de Aquino relaciona la vida ordinaria con la vida espiritual. Su doctrina teológica, en este sentido, plantea la necesidad de incorporar la gracia divina, las virtudes sobrenaturales y los dones del Espíritu Santo a la cotidianidad. Para entenderlo adecuadamente, se estudia la vida y la obra de santo Tomás, con la intención de explicar la estructura tomista de la espiritualidad, la forma en la que él mismo la llevó a la práctica en su servicio a los demás, por medio de su vocación docente, y la manera en la que dispuso su alma al recogimiento interior y la oración constante, y que lo condujeron correctamente a la contemplación mística, que supo vincular apropiadamente con la vida natural.

Palabras clave: Santo Tomás de Aquino, vida ordinaria, vida espiritual, experiencia mística, contemplación oblativa.

Abstract

The reflection that follows shows the way in which Saint Thomas Aquinas relates ordinary life to spiritual life. His theological doctrine, in this sense, raises the need to incorporate divine grace, supernatural virtues and the gifts of the Holy Spirit into everyday life. To understand it properly, the life and work of St. Thomas is studied, with the intention of explaining the Thomistic structure

1 Doctor y magíster en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Licenciado en Filosofía por el Instituto Superior Autónomo de Occidente (actual Universidad del Valle de Atemajac). Es investigador titular C de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel III.

of spirituality, the way in which he himself put it into practice in his service to others, through his teaching vocation, and the way in which he disposed his soul to inner recognition and constant prayer, and which led him correctly to mystical contemplation, which he knew how to properly link with natural life.

Keywords: Saint Thomas Aquinas, ordinary life, spiritual life, mystical experience, oblation contemplation.

Introducción

En la antropología filosófica y teológica de santo Tomás de Aquino tiene un lugar importante lo relativo a la vida espiritual. Tanto en la moral como en la mística de este santo se trata de las virtudes que perfeccionan al hombre. Es lo que me esforzaré por hacer ver a continuación.

Trataré primero de presentar aquí algunos rasgos de la vida de santo Tomás, conectando su vida espiritual con la vida ordinaria, de modo que se note la vinculación que hacía de lo sagrado y lo profano. De hecho, en el Aquinate no existía separación entre esas dos áreas, ya que la vida espiritual tenía que impregnar casi completamente la vida humana, de modo que lo sagrado asumía lo profano, la vida de la gracia asumía la vida natural. Se trataba de encarnar el mensaje de Cristo en todas las actividades, esto es, en todas las dimensiones de la vida del hombre. Tal vez estaría mejor decir que santo Tomás pensaba su doctrina espiritual para ser aplicada en la vida cotidiana, para iluminar la vida normal y sencilla de cada momento.

Para esto, daré algunas pinceladas de la vida y la obra de santo Tomás, para tener una breve descripción de su perfil, tanto filosófico como teológico, sobre todo el de su alma, y después pasaré a exponer algunos rasgos de su doctrina espiritual, para desembocar en la conexión que él le veía con la vida ordinaria, profana o natural. Lo que más destaca es la vida espiritual centrada en la gracia divina, en la oración y en la práctica de las virtudes sobrenaturales y los dones del Espíritu Santo. Son las diversas partes del organismo espiritual o sobrenatural, en el que se ejercen las distintas funciones que configuran el todo del edificio del espíritu. Veamos, en primer lugar, pues, la vida de santo Tomás, en la que ya nos muestra su doctrina, para después pasar a algunos aspectos señalados de ésta, y finalmente a su aplicación a la vida ordinaria, entre lo sagrado y lo profano, en su entrecruce.

1. Vida de santo Tomás

El nacimiento de santo Tomás se coloca entre el 1224 y 1225, en el castillo de Rocassecca, cercano a Aquino, en Italia.² Siendo de los hijos más pequeños de una noble familia, fue dedicado —como era costumbre— a la vida religiosa. Pronto fue entregado al monasterio de Monte Cassino, con la esperanza de que, andando el tiempo, llegara a ser abad. Federico II, en guerra contra el Papa Gregorio IX, sitió la abadía, y Tomás tuvo que dejarla, con lo cual quedó exento de seguir en la orden benedictina.

Continuó sus estudios en la Universidad de Nápoles. Allí se encontró con las doctrinas de Aristóteles y con la Orden Dominicana, cosas ambas que después tendría que conjuntar. Entró a la orden, pero su familia, que seguía esperando un sitio encumbrado para su hijo, trató de impedirlo. Los superiores lo ocultaron en diversos conventos, pero sus hermanos lo encontraron. Fue recluido en los castillos de Monte San Giovanni y de Rocassecca, hasta que, con la ayuda de sus hermanas, pudo escapar. Se reintegró a la orden y fue enviado a proseguir sus estudios a Colonia, con san Alberto Magno.

Fue ordenado sacerdote, y comenzó a enseñar en París, en 1252, como bachiller bíblico, que era el inicio. En 1254 fue ascendido a bachiller sentenciario, que consistía en explicar la teología de los Santos Padres, cuyas *Sentencias* había reunido en un libro Pedro Lombardo. En 1256 recibe la *licencia docendi* o permiso de enseñar, y al poco recibe también el magisterio en teología, que era lo que ahora se llamaría doctorado.

Los maestros seculares tuvieron desconfianza de los maestros regulares (dominicos y franciscanos), y se desató una acerba polémica en la que santo Tomás supo defender los derechos de los religiosos. Después de eso, en 1259, fue llamado como maestro de teología a la curia papal, primero en la ciudad de Anagni y luego en la de Orvieto. En 1265 se le ve organizando los estudios de la Orden, en el convento de Santa Sabina, de Roma. De nuevo es llamado a enseñar a la curia pontificia en 1267, esta vez en la ciudad de

2 Sigo a J. Weisheipl, *Friar Tommaso d'Aquino, His Life, Thought and Work*, Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1984. Ver, también, S. M. Ramírez, *Introducción a Santo Tomás de Aquino*, Madrid: BAC, 1965; M. Grabmann, *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona: Labor, 1930; y L. Robles Carcedo, *Tomás de Aquino*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1992; J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris: Cerf – Fribourg: Éditions Universitaires, 1993.

Viterbo. En 1269 es llamado a enseñar por segunda ocasión en París, cosa que no era usual, a menos que se tratase de un maestro muy prestigiado, como lo era Tomás por sus clases y escritos.

Dado que en 1272 hubo ciertos disturbios en la Universidad de París, Tomás se desplazó a Nápoles, donde organizó el Estudio General de la orden. En 1273 tuvo una visión muy especial, que le hizo considerar como paja todo lo mucho que ya había escrito. Es llamado al concilio de Lyon, y se pone en marcha en enero de 1274, aunque iba enfermo. Su enfermedad se agravó en el camino, y hubo de pedir asilo a los cistercienses en el monasterio de Fossanova. Allí murió en marzo de ese año.

El papa que lo canonizó dijo que cada uno de sus escritos era un milagro. Se cuenta que una vez, al estar rezando ante un Cristo, éste le habló y le dijo: “Has escrito muy bien sobre mí, Tomás; ¿qué quieres como premio?”. A lo que él respondió: “Nada sino a Ti mismo, Señor” (*Bene scripsisti de me, Thoma, quid retribuam te? - Nihil nisi te ipsum*). Hablaba tan bien de Dios en sus clases y sermones, al igual que en sus escritos, que Cristo mismo le habló a él. No quería otro premio que no fuera sólo Dios. También conocemos, fruto de su experiencia profunda de Dios, sus oraciones y cantos o poemas. Es un modelo de la santificación de la inteligencia que trata de hacer la Orden de Predicadores.³

Según puede verse, supo santificar sus actividades concretas y sencillas, a veces monótonas, de la vida diaria. Fue un hombre de estudio y docencia, un santo intelectual, que se dedicó a santificar la intelectualidad, en lugar de mancillarla con soberbias, envidias y fatuidades. En esa vida específica supo ser un buen religioso, un hombre espiritual y un verdadero santo.

2. La obra de santo Tomás

Es muy extensa la producción literaria del Aquinate, sobre todo tomando en consideración que murió en plena madurez, a los cuarenta y nueve años, y atendiendo a que su actividad como profesor y escritor abarcaría unos veinte años. Comprende numerosos campos, especialmente de la teología y de la filosofía. Señalamos las más relevantes.

3 Grabmann, *La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1946, pp. 69 ss.; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, Roma: Città Nuova Ed., 1998, pp. 417 ss.

En la parte filosófica, sobresalen sus comentarios a Aristóteles. De él comentó (en todo o en parte) las siguientes obras: *Sobre la interpretación*, *Análíticos posteriores*, *Física*, *Del cielo y del mundo*, *De la generación y la corrupción*, *Meteorológicos*, *Sobre el alma*, *Del sentido y la sensación*, *De la memoria y la reminiscencia*, *Metafísica*, *Ética*, *Política*, *Sobre las causas* (que en ese entonces se atribuía a Aristóteles, pero era de Proclo). También sobre el *De hebdomadibus* de Boecio. Se añaden varios opúsculos cortos, como *De la diferencia del Verbo divino y humano*, *De la naturaleza del verbo del intelecto*, *De la unidad del intelecto*, *Del gobierno de los príncipes* (que es de atribución dudosa), *Del gobierno de los judíos*, *De la suerte*, *Del juicio de los astros*, *De la eternidad del mundo*, *Del principio de la individuación*, *Del ente y de la esencia*, *De los principios de la naturaleza*, *De la naturaleza de la materia y las dimensiones indeterminadas*, *De la mezcla de los elementos*, *De las operaciones ocultas de la naturaleza*, *Del movimiento del corazón*, *De los instantes*, *De los cuatro opuestos*, *De la demostración*, *De las falacias*, *De las proposiciones modales*, *De la naturaleza del accidente*, *De la naturaleza del género*, *De la compra y la venta*.

En la parte teológica, comentó las *Sentencias* de Pedro Lombardo, al igual que han de añadirse sus comentarios a la *Sagrada Escritura*, tanto al Antiguo Testamento (Job, Isaías, Jeremías, Salmos) como al Nuevo Testamento (los cuatro Evangelios, san Pablo). Igualmente, a Boecio, al Pseudo Dionisio, a Pedro Lombardo, un *Compendio de teología*, y varios opúsculos de dogma, moral, apologética y liturgia.

Obras sistemáticas de Tomás, tanto de filosofía como de teología, son la *Suma contra los gentiles*, la *Suma Teológica* y las *Cuestiones Disputadas*, como *De la verdad*, *De la potencia de Dios*, *De las creaturas espirituales* y *Del alma*. Tiene, además, las cuestiones llamadas *Quodlibetales* (sobre lo que deseara preguntar el auditorio, que es lo que significaba la expresión *quod libet*: “lo que se quiera”).⁴

3. La estructura de la espiritualidad de santo Tomás

Para Santo Tomás, la vida espiritual es el proceso de alcanzar la perfección cristiana.⁵ Es aspirar a la unión con Dios, a vivir adherido el hombre a

4 S. M. Ramírez, *op. cit.*, pp. 93-99.

5 A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid: BAC, 1958, pp. 81 ss.

Dios. Es llevar a su más alto grado la participación que las creaturas hacen del Creador, es una especie de divinización del hombre por parte de Dios mismo.

De hecho, la teología moral de santo Tomás coincide con los mecanismos del acto humano moral. Conviene más adentrarnos un poco en lo que se añade a ello, que es la espiritualidad, ascética y mística.⁶

Santo Tomás acepta el comienzo en la ascética, según las tres vías que eran usuales: vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva. Por eso había que aspirar a la mística, que comienza en la segunda y se perfecciona en la tercera, según aquella otra división en principiantes, proficientes y perfectos.

El sistema espiritual de Tomás estaba vertebrado por la vida de la gracia⁷. La gracia es un don especial de Dios al ser humano, por el cual le da la fuerza para realizar las acciones que tiene que hacer en la vida espiritual. Para cumplir los mandamientos, para alcanzar actitudes más entregadas e incluso la virtud heroica, se necesita la gracia. La gracia, además, se despliega en virtudes infusas, más allá de las naturales o adquiridas; son virtudes no alcanzadas por el esfuerzo humano, sino concedidas por Dios: la fe, la esperanza y la caridad⁸. La gracia culmina en los siete dones del Espíritu Santo, que son los de sabiduría, inteligencia, ciencia, consejo, piedad, fortaleza y temor⁹.

Los dones son para reforzar y perfeccionar a las virtudes. Así, a la virtud de la fe la refuerza el don del entendimiento, que hace comprender lo mejor posible los misterios del cristianismo. A la virtud de la esperanza se allega el don de ciencia, que hace captar lo deleznable que son los bienes terrenales y desear los celestiales. A la virtud de la caridad la perfecciona el don de sabiduría, que es el de la más alta contemplación. Asimismo, a la virtud de la prudencia la aumenta el don de consejo. A la virtud de la templanza le sobreviene el don de temor, que no es de miedo, sino de respeto amoroso de Dios. A la virtud de la fortaleza le adviene el don del Espíritu Santo que tiene también el nombre de fortaleza. Y a la virtud de la justicia la refuerza el don de piedad, que es el amor reverente hacia Dios.

6 J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, op. cit., pp. 417 ss.

7 Cf. T. Aquino, *Suma Theol.*, I-II, q. 109, aa. 5-10.

8 Cf. T. Aquino, *Sum. Theol.*, II-II, qq. 1-23.

9 Cf. T. Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q. 68, a. 8.

Hay dos grados o niveles que se alcanzan con la ayuda de la gracia: el de la ascética y el de la mística. El de la ascética era la del esfuerzo denodado por desprenderse de lo material, el de la mística era dejarse arrastrar por el influjo divino en todo lo que se actúa. A su vez, en la ascética se distinguían tres momentos: el de los incipientes, o vía purgativa, en la que se efectúa la purificación de las cosas terrenales; el de los proficientes, o vía intelectual, en la que se empiezan a comprender las cosas divinas, y la de los perfectos, o vía unitiva, en la que se degustan las cosas divinas con el amor, y es la de mayor perfección. De hecho, parecen formar una misma vía, con distintos momentos o etapas en ella. Inclusive, pueden llegar fenómenos místicos, sobrenaturales, como éxtasis, levitaciones, etc., pero el Aquinate daba más énfasis a la parte de la vida normal y cotidiana, el seguimiento de la gracia ordinaria.

En todas las etapas se ejerce la oración, en diversas formas: oral, de meditación, de unión profunda con Dios. Por ello es importantísima la oración en santo Tomás, y pasaremos a dar algunos rasgos de su visión de la oración.

4. La contemplación oblative al servicio de los demás

La experiencia religiosa de santo Tomás se ve en una obra que parecería a primera vista muy árida y alejada de la vivencia, a saber, su *Summa Theologiae*, en la que además entrega a los otros hombres, sus semejantes, lo que él ha trabajado para ellos desde el ámbito de la teoría. Es, pues, algo que ha resultado de su espíritu oblative, de su entrega a sus demás hermanos. Es una obra con la que quiere orientar desde la teoría la *praxis* espiritual de los demás hombres. En ella vibra la experiencia que satisface como una respuesta la pregunta que guio su vida: “¿Quién es Dios?” o “¿Qué es Dios?”, o “¿Cómo es Dios?”, de manera más viva y concreta.

Toda su construcción está estructurada en torno a esa pregunta del *quid sit Deus*? Toda ella habla de su vivencia gozosa y plena de lo que en definitiva es Dios: *el que es*. En su otra obra magna, la *Summa Contra Gentes* se ve lo mismo. Y en el *De Potentia*, q. 2, a. 1, llega a decir que *ser el que es* viene a ser el nombre más propio de Dios: “así se denomina como por su forma propia” (*sic denominatur quasi a propria sua forma*). Es la vivencia de Moisés en el Monte Horeb, que casi lo priva de la vida, pues nadie podía ver a Dios sin morir. Y, paradójicamente, también daba más vida —vida

interior y vida eterna. Fue la misma experiencia religiosa de Moisés, pero en un hombre muy distinto: un teólogo especulativo. Claro que esto nos revela el carácter contemplativo de la vivencia religiosa de Tomás, pues en otros la experiencia religiosa fue más bien práctica y activa. Su actividad fue poca, de magisterio, y ahí ejerció su función profética. Esta actividad contemplativa la puso al servicio de los demás. Eso fue parte de su misma experiencia religiosa.

Había comprendido y vivenciado el atributo principal de Dios, al constitutivo de su esencia metafísica más íntima. Esta “metafísica del *Éxodo*”, como a veces se ha llamado,¹⁰ no es algo puramente intelectual y árido, es vivo y también emotivo, como lo que experimentó Moisés según el relato del *Éxodo*. Aquí se recoge y se resume, en esta experiencia de Santo Tomás, la misma experiencia de Moisés, ahora enriquecida y trascendida por la mente de un teólogo tan profundo como él. Él mismo invocaba la autoridad de ese místico tan célebre que fue el Pseudo-Dionisio, para recalcar que por encima del conocimiento de Dios por vía intelectual estaba el conocimiento por connaturalidad, por el que se conoce de una manera profunda y misteriosa, empática y mística. Toda la obra del Aquinate se va vertebrando en torno a ese atributo primordial de Dios, que encierra y manifiesta su ser subsistente, la identidad en Él de la esencia y la existencia.

Santo Tomás puede ayudar a los demás, y se da a la tarea de hacerlo, porque no fue sólo un profesor sumido en abstractas y frías especulaciones. Conocemos también aspectos de su vida que nos hablan de una profunda vivencia de amor a Dios y al prójimo. Fue un profeta en el sentido capital de la palabra “profeta”, de hablar en nombre de Dios.

Más célebre aún es la experiencia mística que le impidió seguir escribiendo. Fue producto de un subido éxtasis:

El 6 de diciembre de 1273, en la fiesta de San Nicolás, durante la celebración de la Misa, su recogimiento se prolonga más que de costumbre. Se le ha de hacer volver en sí. A partir de este día, a pesar de las instancias de su secretario y amigo, fray Tomás cesa de dictar y escribir. ‘Después de lo que he visto, todo lo que yo he escrito es como paja’. Su alma había vivido la experiencia de lo divino, el contacto con Dios. Durante varios meses

10 É. Gilson, *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas*, Paris: Vrin, 1922 (2e. éd.), pp. 123 ss.

permanecerá así desligado del mundo; extraño a todo, absorbido en Dios, ‘obstupefactus’. Caído enfermo, y acogido por los cistercienses de Fossa Nova, puede todavía responder a la súplica de los monjes con un comentario espiritual al Cantar de los Cantares. El Maestro más célebre de la época no podía descender ya más a los minuciosos análisis de la Suma de Teología y formular su visión de Dios en términos humanos. Tan sólo por caridad y por reconocimiento su alma de santo intenta, por última vez, cantar al Amor. Pronto su voz calló. Fray Tomás es contado entre los grandes místicos que han muerto por haber entrevisto a Dios.¹¹

Así se le cumplió lo que también vislumbró Moisés: nadie puede ver a Dios sin morir, nadie puede contemplar a Dios y seguir en esta vida. Vio el rostro de Dios, como respuesta a esa inquietante pregunta que lo acució durante su vida completa: ¿Quién es Dios? El Señor se le manifestó, lo dejó entreverlo, y fue tan arrebatado su gozo, que ya no pudo decir más. Como a una suerte de Enoc, el Señor se lo llevó, ya desde esta vida, pues no podía hacer otra cosa sino contemplar a Dios. Ya no se contentaba con nada menos. A través de su docta obra, se dispuso con sencillez y humildad para recibir, tanto con su entendimiento como con su voluntad, la experiencia de Dios. Y fue lo que entregó a sus hermanos, como un servicio sublime.

5. Su experiencia mística o de oración

Podemos ver a Tomás de Aquino reflejando, en su sistema, de alguna manera su experiencia viva del misterio.¹² Conocemos algunos aspectos de la experiencia de Dios en santo Tomás de Aquino por su misma doctrina, que la manifiesta; pero sobre todo por sus preces. La experiencia religiosa de santo Tomás se percibe en los tratados relativos a la moral, o a la vuelta del hombre a Dios, ya que no sólo son tratados morales, sino que ostentan una vivencia ascética y mística que fue guiando la pluma del santo al escribirlos. El estudio de las virtudes refleja el conocimiento vivo que tenía Tomás del organismo espiritual y sus funciones propias; el modo en que los dones del Espíritu Santo son adaptados a las virtudes y los demás mecanismos o dinamismos de la gracia es fruto de la síntesis vital de la propia

11 M. M. Philipon, “Santo Tomás de Aquino, maestro de la vida espiritual”, en *Teología espiritual*, 3, 1959, p. 100.

12 J. González Arintero, *Los grados de oración y principales fenómenos que los acompañan*, Salamanca: ed. Fides, 1950 (5a. ed.), pp. 28 ss.

experiencia del Aquinate, en la que éste bebió la teoría de lo que después recomienda al varón espiritual que quiera seguirlo.

Pero es de manera especial en las preces piadosas compuestas por él —o que, al menos, se le atribuyen con fundamento—¹³ donde se encuentra lo más vivo y palpitante de su experiencia religiosa, la cual alimenta la construcción teórica y teológica del místico. Allí deja de aparecer como el serio y sobrio maestro de teología, para mostrarse como un fervoroso hombre de espíritu, consciente de sus limitaciones y dificultades, conocedor de las miserias que comparte con todos los demás hombres, así como de las tentaciones que lo circundan. Por eso a veces llora tiernamente como un niño, poniéndose en manos de Dios, su padre; otras veces es el pecador redimido que agradece con todo su ser a Jesús la salvación que le ha traído; otras más hablan con una gran devoción a la Virgen María; en otras finalmente se ve inundado por el gozo, al darse cuenta de la gracia que nos han venido por el Hijo y el Espíritu Santo, y da gracias al Padre.

Y, principalmente, se destaca la oración que rezaba antes de estudiar, enseñar, escribir o predicar, y que comienza así: “Oh, inefable creador nuestro, que, con los tesoros de tu sabiduría infinita, formaste tres jerarquías de ángeles, y las dispusiste en el empíreo cielo con orden admirable, y distribuiste las partes de todo el universo con suma elegancia”. Se ve en estas palabras la continua actitud contemplativa de santo Tomás de Aquino, que incluso en una oración de invocación y súplica, como ésta, comienza presentándose de manera contemplativa la excelsitud de Dios. Su experiencia religiosa es la de un auténtico contemplativo, pero que, como veremos, pone al servicio de sus demás hermanos la contemplación en la *praxis* de la enseñanza. Y luego eleva al Señor su voz, para que escuche su petición: “Tú, Señor, que eres la verdadera fuente de luz y de sabiduría, y el soberano principio de todo, dignate infundir sobre las tinieblas de mi entendimiento el rayo de tu claridad, removiendo de mí las dos clases de tinieblas en que he nacido: el pecado y la ignorancia”. El santo reconoce aquí que su experiencia religiosa proviene de Dios, que no es precisamente algo que el hombre ha fabricado, o merecido, sino que lo debe a su Dios, y por ello le ha

13 Sobre la autenticidad de las oraciones atribuidas a Santo Tomás, véase J. Weisheipl, *op. cit.*, pp. 400-401, quien dice que, a pesar de no contar con pruebas textuales, toda la tradición está de acuerdo en considerarlas como salidas de su pluma e inspiración.

pedido, como preparación para recibir esa experiencia mística, que le ilumine la doble tiniebla que es él mismo por naturaleza, desde su origen: gran ignorancia y tendencia al pecado. Después de ello le pide que, así como le da el recibir la contemplación infusa, pueda transmitirla en su enseñanza y su predicación. Es donde se prolonga la vivencia religiosa como deseo de servir a los demás en la *praxis*, incluso desde una *praxis* tan teórica o especulativa como es la enseñanza y la predicación. Cumple así el ideal que dejara a su orden Santo Domingo, aquello de “contemplar y dar a los otros lo contemplado” (*contemplare et contemplata aliis tradere*). Lo pide como gracia que le ayude a interpretar el doble libro escrito por Dios —según los medievales— de la Escritura y la Creación:

Tú, que haces elocuentes las lenguas de los infantes, instruye mi lengua y difunde en mis labios la gracia de tu bendición; dame agudeza para entender, capacidad para retener, método y facultad para aprender, sutileza para interpretar, gracia y abundancia para hablar; dame acierto al empezar, dirección al progresar y perfección al acabar. Tú, Señor, que vives y reinas, verdadero Dios y Hombre, por los siglos de los siglos. Amén.¹⁴

Es Tomás un santo que vivía dedicado a la enseñanza teológica y, por consiguiente, a la exégesis bíblica y a la interpretación filosófica de la misma para sus contemporáneos. Es, pues, en el sentido pleno de la palabra, un hermenéuta. Consagra su hermenéutica de la Escritura al propio autor de ésta, a Dios. Lo invoca como el Hijo, o Creador, verdadero Dios y Hombre, porque tuvo una alta vivencia de estas funciones realizadas por el Verbo de Dios, encarnado en Jesucristo. Pide al Verbo de Dios que le envíe a su Espíritu Santo para realizar el trabajo de interpretación y poder así servir a sus congéneres. Por ello invoca a Dios, al principio, como Creador y como verdadero Dios y Hombre, al final. Tomás vive su experiencia religiosa de manera muy honda y vital, a pesar de que parecía impedírsele lo seco y abstruso de las disquisiciones teológicas en que tuvo que enfrascarse. Muestra cómo se puede compaginar la razón con el corazón, el concepto con el afecto, y, desde una teoría muy subida, llegar a una práctica muy devota, entregada y humilde, hasta sencilla, de la experiencia de Dios. Y es, sobre todo, un ejemplo de alguien que quiere servir a sus prójimos, y pone al servicio de los demás lo que él es y lo que puede hacer, en su caso, su labor docente y de pensador.

14 S. Tomás, “Piae praeces”, en *Opera*, París: L. Vivès, 1897, t. 22, p. 822.

Recogemos, así, la enseñanza de la Iglesia acerca de los místicos: son al mismo tiempo grandes teólogos. Esto puede verse en místicos tan disím-bolos como Tomás y Eckhart. No son tan empíricos que renuncien a hacer al menos algo de teoría, sistema, síntesis, ni son tan teóricos que puedan prescindir de expresar su experiencia personal, tan honda y tan rica. Son sólo matices los que difieren en ellos, para que puedan deparar diferentes paradigmas de una misma búsqueda.

6. La conexión con la vida ordinaria

Según he dicho, para santo Tomás era más importante la gracia ordinaria que las gracias extraordinarias; es decir, daba más importancia a la vida cotidiana que a las manifestaciones especiales de lo sobrenatural.¹⁵ Para él era fundamental construirse una personalidad y una moralidad natural buena, que después se revestiría de la gracia sobrenatural, la cual la haría prosperar mucho más.

Tenía un célebre principio: “La gracia supone la naturaleza”. Es decir, si no hemos trabajado en esa construcción de nuestra personalidad natural adecuada, sana, positiva, no podría hacer mucho en nosotros la gracia, principalmente porque la gracia es respetuosa de la naturaleza. Es verdad que en algunos casos la gracia tuvo que actuar profundamente, para cambiar a las personas, como el caso de algunos santos, en los que se operó una conversión radical y hasta drástica, pero son casos contados. Célebres fueron los casos de san Pablo, santa María Magdalena, etc. Pero ordinariamente la gracia opera con lo que se le dé a partir del nivel natural. Si se tiene una personalidad mala, o enferma, o inmadura, no va a venir la gracia a curarla y transformarla, sino que primero se tiene que trabajar para superar esas ataduras, y luego la gracia perfeccionará a la naturaleza misma.

Por eso es tan importante llevar una vida ordinaria, incluso los aspectos que podríamos llamar profanos, en relación con la gracia, para tener esa receptividad y esa disposición que haga lo más fructífera que se pueda su presencia. Allí se tienen que vivir todas las virtudes naturales, humanas, como las que señalaron los griegos, principalmente Platón y Aristóteles, como la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia. Ya lo que hace la gracia

15 J. Espeja, *La espiritualidad cristiana*, Estella (Navarra): Ed. Verbo Divino, 1992, pp. 219 ss.

es llevarlas a un nivel más alto, incluso heroico, en su práctica. Además, potenciará esas virtudes humanas con las sobrenaturales o infusas, como la fe, la esperanza y la caridad, que son un perfeccionamiento que parte de la generosidad, oblatividad y compromisos naturales que tienen los seres humanos. Depende, pues, de las disposiciones naturales, para sobre-elevarlas y conducirlas a un nivel superior.

Con esto se ve la importancia que tiene para Tomás la construcción de una vida buena, virtuosa a nivel natural o humano, sana psicológicamente, para que pueda serlo también espiritualmente. Pues, aunque muchas veces la gracia misma ha tenido que superar muchas deficiencias psicológicas, trabaja mejor si encuentra un sujeto bien dispuesto y convenientemente capacitado.

La gracia se manifiesta en la fe, la esperanza y la caridad, sobre todo en esta última.¹⁶ Es la vida de caridad, que se distiende como respeto, solidaridad y justicia, la que da testimonio de esa fe y esa esperanza en las que se apoya y que la animan. Tanto en la vida social más restringida, como en la familia, en los grupos de trabajo y otras comunidades, al igual que en la vida social más amplia, nacional e internacional, por el compromiso con los demás en esos distintos ámbitos, es en donde se manifiesta esa autenticidad de la gracia, por el servicio a los demás y la actitud generosa y oblativa hacia el prójimo. El amor de Dios se manifiesta en el amor al prójimo; y sólo la caridad es digna de fe.

7. El compromiso del tomista de hoy

Después de haber exaltado la vida intelectual y espiritual de santo Tomás, deseo señalar ahora el papel del tomista actual frente a los retos de nuestro tiempo. Una de las luces para hacerlo es el documento papal *Fides et Ratio*, donde el magisterio nos ayuda a entender mejor el camino que podemos seguir para renovar el tomismo. Es, ante todo, un camino de servicio o diaconía de la verdad.¹⁷

En un primer momento, se señala la importancia del diálogo con otros sistemas y tendencias, desde la parte del tomismo. La Santa Sede avisa, amonesta acerca de que el tomista debe atender al diálogo con otras filosofías,

16 A. Royo Marín, *Teología de la caridad*, Madrid: BAC, 1960, pp. 335 ss.

17 Juan Pablo II, *Fe y razón*, México: Ediciones Paulinas, 1998, n. 2, p. 8.

como lo hizo Santo Tomás.¹⁸ Precisamente ahora tenemos interlocutores tales como la filosofía analítica y la filosofía posmoderna. Y el tomismo no puede permanecer sin atender a estas tendencias.

El diálogo con otras tendencias filosóficas tendrá como resultado la renovación y la puesta al día de la doctrina tomista. En la línea de la filosofía analítica, está la dimensión de la filosofía del lenguaje llamada pragmática; y, en la línea de la filosofía posmoderna, tenemos la hermenéutica como el lenguaje común (*koiné*) de nuestra cultura.

Se hace insistencia en el tópico de los beneficios que el tomismo puede hacer a la hermenéutica.¹⁹ El hecho es que la hermenéutica reciente está muy inclinada a un crudo relativismo (*equivocismo*), o a un reduccionismo científico excesivo (*univocismo*), y el tomismo puede abrir otro camino;²⁰ se está señalando hacia una hermenéutica analógica, a saber, un instrumento interpretativo basado en el razonamiento analógico e incluso en una racionalidad analógica.

Esta renovación en la hermenéutica, lograda a causa de que la integración del tomismo puede reflejarse en una conciencia más profunda del carácter analógico de la metafísica u ontología, hasta el punto de señalar a una metafísica más significativa para nuestro tiempo, que rechaza la metafísica rígida de la modernidad (una unívoca) y también rechaza la posición demasiado nihilista y relativista frente al ser de la posmodernidad (una equívoca).

En la epistemología, esto repercutirá en una actitud más atenta al objeto de las ciencias, que comanda su método, de un modo muy analógico. En la ética o filosofía moral, significará el renacimiento de la teoría de las virtudes, que funcionará como un camino para salir del impasse de una ética de leyes y otra de situaciones.

En la teología, el uso del concepto de la analogía tomista evitará la cerrazón de algunas posturas univocistas, es decir, demasiado dogmáticas, pero, también el desbocamiento de algunas posturas equivocistas, posmodernas en exceso, que desvirtúan el legado del Aquinate. Él mismo nos enseñó la

18 *Ibid.*, n. 43, pp. 52-53.

19 *Ibid.*, n. 84, pp. 94-95.

20 *Ibid.*, n. 44, p. 54.

medida y el sentido de la proporción que acompañan a la actitud analógica. Se trata de tener un tomismo analógico, no unívoco ni equívoco.

Esto significa evitar el ostracismo y favorecer la autocrítica. Podemos llamar a esto un tomismo icónico, pero no uno idólico o idolátrico. Esto es, un tomismo que sea un servicio o un servidor de la humanidad.

Es decir, se llegará a un tomismo verdaderamente analógico, dentro de esa teoría tan importante dentro de él mismo. No un tomismo unívoco, repetitivo y dogmático, pero tampoco un tomismo equívoco, con las aristas demasiado desdibujadas, por la incorporación demasiado irenista de elementos de esas y otras corrientes, sino un tomismo analógico, que sepa atender a las críticas que pueden provenir de otras corrientes, pero sin perder su identidad propia, de una manera dúctil pero firme, es decir, no rígida ni evanescente.

Conclusión

Hemos visto en esta exposición cómo santo Tomás piensa su doctrina espiritual para ser aplicada en la vida cotidiana, normal, incluso sencilla, de todos los días. Relega las gracias extraordinarias, para dar la mayor importancia a la gracia ordinaria, que es la que nos hace avanzar en el camino espiritual cotidiano. Todo en su doctrina se centra en la vivencia de la gracia, en el despliegue que ésta encuentra en las virtudes sobrenaturales y los dones del Espíritu Santo.

De esta manera se nos manifiesta la riqueza de la doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino, proyectada para iluminar al hombre en su acción directa e inmediata sobre el mundo y las cosas, en el trabajo, el estudio y los demás menesteres de la vida ordinaria. Es en esta vida ordinaria en la que el hombre se santifica, haciendo lo que tiene que hacer, pero además integrándolo a la dimensión de lo sobrenatural. Es así como santo Tomás considera que la santidad se recibe de Dios y se ejerce en las actividades cotidianas y sencillas de cada día.

Y, respecto de la renovación del tomismo en nuestro tiempo, sobre todo en filosofía, resulta clara la exigencia de un mayor diálogo con las corrientes actuales de la filosofía, por ejemplo, con la filosofía analítica y con la filosofía posmoderna, para ejercer una autocrítica a la luz de ellas. De esta manera se tendrá un tomismo analógico, un tomismo icónico, y no idólico o idolátrico.

Bibliografía

- Aquino, S. Tomás, «Piae praece», en *Opera*. Paris: L. Vivès, 1897, t. 22.
- Aquino, S. Tomás, *Summa Theologiae*. Madrid: BAC, 1947.
- Espeja, J., *La espiritualidad cristiana*. Estella (Navarra): Ed. Verbo Divino, 1992.
- Gilson, É., *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas* (2e. éd.). Paris: Vrin, 1922.
- González Arintero, J., *Los grados de oración y principales fenómenos que los acompañan* (5a. ed.). Salamanca: ed. Fides, 1950.
- Grabmann, M., *La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1946.
- Grabmann, M., *Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Labor, 1930.
- Juan Pablo II, *Fe y razón*. México: Ediciones Paulinas, 1998.
- Philipon, M. M., «Santo Tomás de Aquino, maestro de la vida espiritual», en *Teología espiritual*, 3 (1959).
- Ramírez, S. M., *Introducción a Santo Tomás de Aquino*. Madrid: BAC, 1965.
- Robles Carcedo, L., *Tomás de Aquino*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1992.
- Royo Marín, A., *Teología de la caridad*. Madrid: BAC, 1960.
- Royo Marín, A., *Teología de la perfección cristiana*. Madrid: BAC, 1958.
- Torrell, J-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Paris: Cerf – Fribourg: Éditions Universitaires, 1993.
- Torrell, J-P., *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*. Roma: Città Nuova Ed., 1998.
- Weisheipl, J., *Friar Tommaso d'Aquino, His Life, Thought and Work*. Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1984.

Santo Tomás y el neoplatonismo: una aproximación a la cuestión sobre la inefabilidad de la esencia divina en fuentes helenísticas y cristianas

Cristian Guillermo Rodríguez Carvajal¹

ORCID ID: 0009-0001-0029-1317

Seminario Intermisional Colombiano San Luis Beltrán
cristiang.rodriquez@hotmail.com

Resumen

El pensamiento neoplatónico y la obra del Pseudo Dionisio Areopagita son fuentes cruciales para comprender el abordaje de santo Tomás de Aquino acerca del conocimiento de la esencia divina. El énfasis de Plotino, Proclo y el Areopagita en presentar la visión de Dios como inaccesible a través de la razón y solo alcanzable mediante la contemplación mística es un referente filosófico y teológico que el Aquinate tiene en cuenta para elaborar su doctrina sobre el modo como el hombre puede conocer y hablar de la esencia de Dios. Aquí se presentan algunos elementos conceptuales neoplatónicos, incorporados luego en el *corpus dionysianum* en una síntesis armónica de pensamiento griego y fe cristiana que, al ser leído y comentado por el Aquinate, serán parte fundamental de sus trabajos sobre el conocimiento que el hombre puede alcanzar sobre Dios antes del estado de gloria.

Palabras clave: Neoplatonismo, Pseudo Dionisio Areopagita, esencia divina, Tomás de Aquino, contemplación mística.

1 Profesional en Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá D. C., Colombia.

Abstract

Neoplatonic thought and the work of the Pseudo Dionysius Areopagite are crucial sources for understanding St. Thomas' approach to the knowledge of the divine essence. The emphasis of Plotinus, Proclus and the Areopagite in presenting the vision of God as inaccessible through reason and only attainable through mystical contemplation, is a philosophical and theological reference that Aquinas considers elaborating his doctrine on how man can know and speak of the essence of God. Here we present some Neoplatonic conceptual elements, later incorporated in the *corpus dionysianum* in a harmonious synthesis of Greek thought and Christian faith, which, when read and commented by Aquinas, will be a fundamental part of his work on the knowledge that man can attain about God before the state of glory.

Keywords: Neoplatonism, Pseudo-Dionysius Areopagite, divine essence, Thomas Aquinas, mystical contemplation.

Introducción

Es un lugar común en la historia de la filosofía occidental, especialmente en el ámbito de los estudios medievales, considerar el pensamiento de Tomás de Aquino como la cumbre del aristotelismo cristiano. Así, existe la opinión generalizada de que la única influencia filosófica determinante en la obra del Aquinate es Aristóteles, mientras que difícilmente podrían encontrarse en él otros elementos provenientes del legado filosófico helenístico, tal y como podría deducirse de sus amplios comentarios a las obras del Estagirita o del hecho de que Tomás presenta en varios artículos de la que es su obra más conocida, la *Summa Theologiae*, algunos argumentos aristotélicos como argumentos de autoridad. Sin embargo, en el campo de los estudios tomistas contemporáneos,² se ha visto un resurgimiento del interés por el pensamiento filosófico y teológico del Aquinate a partir de otros de los textos que conforman su extenso *corpus*, en los que es posible ver que sus

2 Pensamos especialmente en el “tomismo bíblico”, término acuñado por Matthew Levering para denominar el renovado interés por el estudio de los comentarios bíblicos del Aquinate que quedaron a la sombra de su *Suma teológica* y de su genialidad filosófica. Como lo expresa Levering “el llamado *tomismo bíblico* es una propuesta integral: no se trata solo de recuperar algo perdido, sino de cultivar la teología a la manera como la entendía santo Tomás en el concepto de la *sacra doctrina*. En el fondo es un arte de integración de la Escritura, la Tradición y la reflexión metafísica, pero al mismo tiempo de análisis y síntesis”. Matthew Levering, Piotr Roszak and Jörgen Vijgen, “Tomismo bíblico. Actualidad y desafíos,” *Studium. Filosofía y Teología* 48, octubre 2021, p. 7. <https://doi.org/10.53439/stdfyt48.24.2021.7-12>

fuentes y sus intereses filosóficos trascendían por mucho las obras aristotélicas. De este modo, una vez que dejamos de considerar a Tomás *solamente* como el comentador de Aristóteles o como el autor de la *Suma Teológica*, podemos ver la amplitud de los autores y textos, provenientes de tradiciones muy diversas, que fueron leídos y estudiados por el santo doctor y que también ejercieron alguna influencia decisiva en su propio pensamiento. Después de todo, no podemos olvidar que fue Tomás el que enseñó que “toda verdad —quienquiera que la diga— procede el Espíritu Santo, que infunde la luz natural para entenderla y mueve a manifestarla”.³

1. ¿Un tomismo platónico?

Partiendo del supuesto de que, al menos en materia filosófica, santo Tomás habría sido fundamentalmente un aristotélico, debería resultar extraño encontrar en sus argumentos concepciones provenientes de la tradición platónica, más aún si se tiene en cuenta que él sigue a Aristóteles en su rechazo a la que puede ser considerada como la doctrina fundamental del platonismo, a saber, la de las ideas separadas y subsistentes. Sin embargo, en varios lugares de sus obras, también podemos encontrar a Tomás ocupándose de la filosofía platónica en un contexto muy diferente al de la crítica a la teoría de las ideas como, por ejemplo, en su valoración positiva de la acción del demiurgo o la enseñanza de la incorruptibilidad de las sustancias intelectuales que Tomás interpreta en un sentido concordante con la fe cristiana al aplicarla a los ángeles.⁴ Así, como señala Claudia D’Amico, las referencias explícitas al platonismo por parte del Aquinate que “en ocasiones desempeñan un papel puramente retórico, en otras resultan objeto de una toma de posición doctrinal”.⁵

Con todo, el énfasis de los medievalistas en la recepción de las obras de Aristóteles en el occidente cristiano durante el siglo XIII, especialmente por parte de san Alberto Magno y el propio Tomás de Aquino, ha dejado de lado el interés por los textos de origen “neoplatónico” que también fueron ampliamente leídos y comentados en este periodo. El Aquinate, en efecto, estaba

3 *STh.*, I-II, q. 109, a. 1.

4 Cf. Claudia D’Amico, “Tomás de Aquino,” en *Platón cosmólogo. Recepción del Timeo entre la edad media y la temprana modernidad*, ed. Natalia Jakubecki, María C. Rusconi y Natalia Strok, Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2022, pp. 312–313.

5 Cf. *Ibid.*, p. 313.

bastante familiarizado con la *tradición platónica* gracias a las lecciones que san Alberto había desarrollado sobre algunos textos del *corpus dionysianum* en los que están presentes elementos del platonismo tardío que son incorporados de manera armónica y acabada con la teología cristiana, y que el *Doctor Universalis* había explicado y comentado entre 1248 y 1254, época en la que Tomás se encontraba junto a él en Colonia antes de dirigirse hacia la Universidad de París, en 1252, en calidad de bachiller bíblico y sentenciario.

Así, por ejemplo, podemos rastrear este influjo neoplatónico a la luz de la propia estructura de la *Suma Teológica* que, de acuerdo con M. O. Chenu,⁶ incorpora el esquema *exitus* (salida) – *reditus* (regreso) con el que un autor como Plotino explica el proceso de emanación a partir del Uno, de donde proceden todas las cosas y hacia donde todas aspiran a volver.⁷ De este modo, encontramos que la primera parte de la Suma se ocupa de la naturaleza divina en sí misma y de Dios como causa de todos los seres; mientras que en la segunda, cuyo contenido moral constituye la parte más extensa de la obra, se estudian los principios de los actos humanos a través de los cuales la criatura racional se encamina hacia Dios en cuanto que Él es su fin último. La tercera parte, finalmente, está dedicada por completo a la obra salvífica de Cristo y a los sacramentos a través de los cuales el hombre es llevado por Dios hacia Sí.

Igualmente, es un indicio significativo del conocimiento que santo Tomás tenía de varias de las tesis neoplatónicas el que haya logrado demostrar que un texto que circuló en la época bajo el nombre de Aristóteles en realidad había sido compuesto a partir de un texto neoplatónico. Se trata del *Liber de Causis*, una obra escrita en árabe entre los siglos IX y X y que fue traducida al latín hacia el siglo XII, del que Tomás compuso una *expositio* en 1272 y en cuyo proemio afirma lo siguiente:

De esta índole hay en griego un libro del platónico Proclo que contiene CCXI proposiciones y que se nos ha transmitido con el título de *Elementatio Theologica*. En árabe se encuentra el libro que los latinos denominan *De causis*; y se sabe que ha sido traducido del árabe y que no se encuentra en absoluto en griego. Ahora bien, parece que éste ha sido extraído por algún

6 Cf. Lucas F. Mateo-Seco y Miguel Brugarolas, “Teología, Economía e Historia. La renovada lectura de santo Tomás,” *Annales Theologici* 28, no. 1, Mayo 2014, p. 177.

7 Cf. Jean Grondin, *Introducción a la Metafísica*, Barcelona: Herder Editorial, 2011, p. 123.

filósofo árabe del citado libro de Proclo; especialmente porque todo lo que en aquel se contiene, se encuentra más plena y ampliamente en éste.⁸

El Aquinate es así el primero en afirmar, como es aceptado hoy por la crítica especializada, que el *Liber de Causis* era en realidad una colección de treinta y dos proposiciones extraídas de los “Elementos de Teología” de Proclo. Las continuas comparaciones y referencias a dicha obra y a otros escritos neoplatónicos ponen en evidencia el conocimiento directo que Tomás tenía de la tradición del pensamiento platónico de la antigüedad tardía a través de sus fuentes y que podemos encontrar incorporada de un modo muy llamativo en su comentario al Evangelio de san Juan, donde el santo presenta, en el proemio, la doctrina de “los platónicos” y no solo de Platón, como una vía de conocimiento hacia Dios.

Como ocasión para introducir al comentario, Tomás usa el pasaje de Isaías 6:1 “Vi al señor sentado en un trono excelso y elevado, y sus haldas llenaban el templo”. Él interpreta las palabras “vi al Señor”, “sentado”, “trono excelso” y “trono elevado” como representando cuatro modos o vías a través de las cuales los antiguos filósofos también llegaron a un conocimiento verdadero de Dios y que nos presenta según el siguiente orden:

1. “Vi al señor”: vía de autoridad
2. “Sentado”: vía de eternidad
3. “sobre un trono excelso”: vía de dignidad o nobleza de naturaleza
4. “y elevado”: vía de la incomprensibilidad de la verdad

Para Tomás, el primer modo parte de la comprobación de que todas las cosas actúan por causa de un fin y de la necesidad de que aquellas que están desprovistas de entendimiento sean dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, es decir, por Dios que mueve a todas las entidades naturales.¹⁰ En cambio, a través del segundo modo, y en el supuesto de que existe

8 Tomás de Aquino, *Exposición sobre el “libro de las causas”*, trad., Juan Cruz, Pamplona: EUNSA, 2000, p. 38.

9 *Super Ioannem*, pr. 1: “Vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum”. Para las citas en latín ver: corpus Thomisticum.org

10 *Super Ioannem*, pr. 1: “Quidam enim per auctoritatem Dei in ipsius cognitionem pervenerunt; et haec est via efficacissima. Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus, propter finem agere, et consequi utiles et certos fines; et cum intellectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo dirigente per intellectum dirigantur et moveantur. Et hinc est quod ipse motus rerum naturalium in finem certum,

un primer principio de todas las cosas, algunos llegaron al conocimiento de Dios como sustancia inmutable, inmóvil y eterna;¹¹ mientras que a través del cuarto modo, al ver que el entendimiento es finito y limitado y que solo puede captar de manera finita y limitada la verdad, otros postularon la necesidad de la existencia de una verdad primera y suprema, la cual es Dios.¹² Sin embargo, el tercer modo es el que reviste mayor importancia para el presente estudio, pues de él nos dice santo Tomás que es el que siguieron los platónicos. Así, leemos que ellos:

indicat esse aliquid altius, quo naturales res diriguntur in finem et gubernantur. Et ideo cum totus cursus naturae ordinate in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista et sicut dominus gubernet: et hic est Deus". [Porque algunos, por la autoridad de Dios, llegaron a conocerlo; y esta es la forma más eficaz. Porque vemos que las cosas que están en la naturaleza actúan por un fin y alcanzan fines útiles y ciertos; y como carecen de entendimiento, no pueden dirigirse a sí mismos a menos que sean dirigidos y movidos por alguien que los dirija a través del entendimiento. De ahí que el mismo movimiento de las cosas naturales hacia un fin determinado indique que hay algo más por lo que las cosas naturales son dirigidas hacia su fin y gobernadas. Y por eso, puesto que todo el curso de la naturaleza transcurre ordenadamente y se dirige a su fin, es necesario que pongamos algo superior que la dirija y gobierne como señor: y éste es Dios]. Las traducciones de las citas en latín, a menos que se indique otra fuente, fueron realizadas por el autor.

- 11 *Super Ioannem*, pr. 1: "Alii vero venerunt in cognitionem Dei ex eius aeternitate. Viderunt enim quod quicquid est in rebus, est mutabile; et quanto aliquid est nobilius in gradibus rerum, tanto minus habet de mutabilitate: puta, inferiora corpora sunt secundum substantiam et secundum locum mutabilia; corpora vero caelestia, quae nobiliora sunt, secundum substantiam immutabilia sunt; secundum autem locum tantum moventur. Secundum hoc ergo evidenter colligi potest, quod primum principium omnium rerum, et supremum et nobilius, sit immobile et aeternum". [Pero otros llegaron al conocimiento de Dios desde su eternidad. Porque vieron que todo lo que hay en las cosas es mudable; y cuanto más noble es algo en los grados de las cosas, menos mutable es; por ejemplo, los cuerpos inferiores son mudables según su sustancia y según su lugar; pero los cuerpos celestes, que son más nobles, son inmutables según su sustancia; pero sólo se mueven en segundo lugar. De acuerdo con esto, pues, se puede concluir claramente que el primer principio de todas las cosas, y el más alto y noble, es inamovible y eterno].
- 12 *Super Ioannem*, pr. 1: "Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex incomprehensibilitate veritatis. Omnis enim veritas quam intellectus noster capere potest, finita est; quia secundum Augustinum, omne quod scitur, scientis comprehensione finitur, et si finitur, est determinatum et particularizatum; et ideo necesse est primam et summam veritatem, quae superat omnem intellectum, incomprehensibilem et infinitam esse: et hoc est Deus. Unde in Ps. VIII, 2 dicitur: elevata est magnificentia tua super caelos, idest super omnem intellectum creatum, angelicum et humanum. Et hoc ideo, quia, ut dicit apostolus, lucem habitat inaccessibilem, I Tim. ult. 16". [Algunos llegaron al conocimiento de Dios por la incomprensibilidad de la verdad. Porque toda verdad que nuestro entendimiento puede captar es finita; porque según Agustín, todo lo que se conoce está limitado por la comprensión del que conoce, y si es limitado, está determinado y particularizado; y por eso es necesario que la primera y suprema verdad, que sobrepasa todo entendimiento, sea incomprensible e infinita: y ésta es Dios. Por lo tanto, en Ps. 8:2 se dice: Tu magnificencia se eleva sobre los cielos, es decir, sobre todo entendimiento creado, angélico y humano. Y esto porque, como dice el Apóstol, habita en luz inaccesible].

Consideraban que todo lo que es según la participación es reducible a algo que es aquello por su esencia, como a lo primero y supremo; así como todas las cosas encendidas por la participación se reducen al fuego, que es tal por su esencia. Puesto que todas las cosas que son participan del ser, y son entes por participación, es necesario que haya algo en la cima de todas las cosas, que sea el ser mismo por su esencia, es decir, que su esencia sea su propio ser: y este es Dios, que es sumamente suficiente y que es la causa más digna y perfecta del todo, del cual todas las cosas que son participan del ser.¹³

Santo Tomás nos presenta aquí a los platónicos como los primeros en haber introducido lo que hoy conocemos como el principio de participación. El argumento parte de que el ser y las perfecciones de las cosas no les corresponden por su esencia. Aunque todas las cosas son en acto porque tienen ser, *esse*, el cual las constituyen en un *ens*, un ente, un “algo que es” y poseen además diversos atributos, ninguna de ellas es la totalidad o la plenitud del ser en sí y tampoco poseen sus perfecciones en grado máximo o en estado de total acabamiento, sino que se dan en ellas según el más y el menos. Tenemos entonces que hay una composición y distinción real entre la cosa subsistente y su ser actual, pues el *esse* es lo que un *ens* tiene y que lo hace merecedor del título “lo que es”¹⁴; todo es en cuanto tiene ser. Sin embargo, si a un ente cualquiera le perteneciera el *esse* por esencia sería un ser necesario, pues como señala santo Tomás, todo aquello que es parte de la esencia de una cosa, le pertenece siempre.¹⁵

Ahora bien, el segundo elemento implícito del argumento platónico es que todas las cosas están sometidas a la posibilidad de ser y no ser, ser y dejar de ser, de modo que a ninguna de ellas le compete el ser por esencia, siendo entonces necesario que todo aquello cuya esencia no es su ser lo sea por participación de otro, es decir, del mismo ser, *ipsum esse*, que hace *tomar parte*

13 *Super Ioannem*, pr. 1: “Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse”.

14 Cf. Lawrence Dewan, O.P., *Lecciones de Metafísica*, ed., Liliana Irizar, trad., Carlos Domínguez y Liliana Irizar, Bogotá: Fondo de Publicaciones Universidad Sergio Arboleda, 2009, p. 142.

15 *STh.*, I, q. 75, a. 6. En este lugar, Tomás muestra que es imposible que el alma humana, en cuanto forma sustancial, sea pueda corromper, pues a la forma y a cualquier ser subsistente que sea solo forma, le corresponde el ser de modo sustancial e inseparable.

en el ser a las cosas que lo reciben. La conclusión se impone a partir de aquí: lo que es por participación de otro no puede ser primer ser. Solo en Dios la esencia se identifica con su ser, es su ser. En esto consiste la dignidad y nobleza del ser divino que se representa en el pasaje de Isaías:

Esta dignidad se muestra al decir *en un alto trono*, que, según Dionisio, se refieren a la naturaleza divina (Cael. hier. 13.4). *El Señor es alto sobre todas las naciones* (Sal 112,4). Juan nos muestra esta dignidad cuando dice *el Verbo era Dios* (Jn 1,1), con Verbo como sujeto y Dios como predicado.¹⁶

Nos encontramos aquí con varias nociones que ya antes habían sido empleadas por santo Tomás en *STh.*, I, q. 2, a. 3 para la formulación de las cinco vías para la demostración de la existencia de Dios. Sin embargo, si tenemos en cuenta, de acuerdo con la datación de las obras de santo Tomás del P. Santiago Ramírez,¹⁷ que la primera parte de la *Suma* fue redactada entre 1266-1268, podemos concluir que en el comentario al Evangelio de san Juan, cuya composición es posterior,¹⁸ el santo nos ofrece una reelaboración de algunos elementos conceptuales presentes en las vías tres y cuatro de la *Suma*, esta vez a partir de la doctrina platónica y ya no solo desde Aristóteles, lo cual constituye una auténtica incorporación del platonismo que será fundamental para la formulación de una de las doctrinas que, según algunos estudiosos tomistas, puede ser considerada como la aportación más importante del Aquinate a la Metafísica, a saber, la doctrina de la participación, la cual, en efecto, posee una base argumental con un trasfondo marcadamente platónico.

2. De Platón al neoplatonismo

Hasta aquí, hemos visto que santo Tomás sí poseía un conocimiento directo de varias de las tesis características de la filosofía platónica, más allá de las referencias de Aristóteles en el contexto de crítica a la doctrina de que los universales son sustancias, o por la obra de Dionisio (hoy Pseudo

16 *Super Ioannem*, pr. 1: “Et huius dignitas ostenditur, cum dicitur *super solium excelsum*, quod, secundum Dionysium, ad divinam naturam refertur; Ps. CXII, 4: *excelsus super omnes gentes Dominus*. Hanc dignitatem ostendit nobis Ioannes, cum dicit: et Deus erat Verbum, quasi: Verbum erat Deus, ut ly Verbum ponatur ex parte suppositi, et Deus ex parte appositivi”.

17 La cronología de las obras de santo Tomás del P. Ramírez para la edición bilingüe de la *Suma Teológica* de la Biblioteca de Autores Cristianos, adopta la propuesta del P. Walz, O.P., y M. Grabmann.

18 Tiene lugar en los años en los que Tomás desempeñó su segundo profesorado en París entre 1269-1272.

Dionisio), la cual constituye una tradición de pensamiento que, en la época antigua, se prolongó hasta el siglo V d. C., y ejerció una influencia doctrinal en el pensamiento del Aquinate. Pero ¿quiénes eran estos platónicos a los que él atribuye haber alcanzado un conocimiento verdadero sobre Dios?

Sabemos, gracias a las noticias de la exposición del *Liber de Causis* y al comentario al *De Divinis Nominibus*, que Proclo es la fuente principal con la que Tomás se encuentra en ambas obras, cuyo pensamiento es la síntesis más completa y acabada de la tradición platónica de finales de la antigüedad. Con todo, es imposible no advertir que en la obra procleana también están presentes muchos de los principios de la filosofía de Plotino, al que muchos historiadores del pensamiento occidental consideran propiamente como el fundador del *neoplatonismo*,¹⁹ como son la metafísica del Uno, del que todas las cosas proceden por vía de emanación, y su identificación con el Bien.²⁰ De este modo, Plotino vendría a ser otra de las fuentes platónicas conocidas por santo Tomás, aunque de modo indirecto.

Ahora bien, *neoplatonismo* es el nombre con el que comúnmente se conoce a la última gran filosofía pagana del final de la antigüedad, cuya génesis histórica tiene lugar en los círculos académicos de habla alemana del siglo XVIII, pero con un sentido que era inicialmente peyorativo. Así, el término se utilizaba para designar la decadencia del platonismo tardío (siglos III – V d.C.) entendido como una tergiversación del verdadero pensamiento de Platón,²¹ al haber integrado en él doctrinas del aristotelismo y del estoicismo²² o porque empieza a ser interpretado desde una perspectiva religiosa que los modernos vieron como una corriente de carácter mágico-místico, teológico y teosófico que no reviste ninguna importancia filosófica significativa. Aunque es cierto que en el platonismo posterior a Plotino se acentuó aún más el elemento religioso con la incorporación de la práctica ritual teúrgica, como

19 Cf. Grondin, *Introducción a la Metafísica*, op. cit., p. 123. Cf. Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico* II, trad., Juan A. Iglesias, Barcelona: Herder Editorial, 1988, pp. 299-300.

20 Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 9.

21 Teresa Rodríguez, “¿Basta con desechar la categoría “neoplatonismo” para rehabilitar a los neoplatónicos?” *Signos Filosóficos* XVII, no. 33, 2015, p. 12. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34348294001>

22 Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. Eliane Cazenave Tapie, México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 163.

puede verse en autores como Jámblico²³ o Proclo²⁴ y que a nosotros nos puede resultar algo extraño y ajeno a la investigación filosófica, debemos ver en ello la clave hermenéutica para comprender el verdadero propósito de la filosofía neoplatónica, no solo como un intento por recuperar e interpretar a Platón, sino también como la síntesis espiritual del mundo antiguo que se esfuerza por situar al hombre ante lo divino, buscando la unión del alma con el primer principio de todos los seres. Desde esta perspectiva, podemos comprender el porqué del renovado interés por el pensamiento platónico tardo-antiguo que se ha suscitado en todas las épocas, tanto en la edad media, el renacimiento y la modernidad, hasta la época contemporánea.

Con el fin de explorar los aspectos que podríamos denominar “propia-mente filosóficos” del neoplatonismo, vamos a adoptar la definición que propone Jean Trouillard y que Ysabel de Andía recoge en su texto “neoplatonismo y cristianismo en Pseudo Dionisio Areopagita”:

El neoplatonismo sucede al platonismo medio el día en el que los platónicos se ponen a buscar en el *Parménides* el secreto de la filosofía de Platón [...] Es la doctrina que busca en la segunda parte del *Parménides* el centro generador del platonismo. Esta definición limita, por tanto, la escuela neoplatónica al movimiento de ideas que se extiende desde Plotino a Damascio pasando por Porfirio, Jámblico y Proclo, por citar sólo los grandes nombres... Si uno sigue esta definición ni los platónicos medios, ni los agustinianos son neoplatónicos. San Agustín no ha conservado la filosofía del Uno nacida del *Parménides*. Uno no es neoplatónico si sólo ha padecido la influencia neoplatónica, ni siquiera si ha acogido ciertas tesis neoplatónicas, mientras no haya conspirado con la intuición fundamental de la escuela.²⁵

Plotino y los neoplatónicos posteriores leen, en efecto, la obra de Platón como una metafísica del Uno, lo que confiere a su pensamiento una clara diferenciación del platonismo medio (s. I a. C. – III d. C.), al haber desarrollado su especulación a partir de aquel principio que, de acuerdo con

23 José Molina, “Teúrgia: Camino De Jámblico a Lo Inefable,” *Diánoia* 55, 65, 2010, pp. 125–149, <https://doi.org/10.21898/dia.v55i65.207>

24 José Manuel Redondo, “Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo. Metafísica, eros y ritual en el platonismo de la antigüedad tardía,” *Nova tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, 37, 1, 2019, pp. 73-98.

25 Ysabel de Andía, “Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo Dionisio Areopagita,” *Anuario Filosófico* 33 (2), p. 366. <https://doi.org/10.15581/009.33.29544>

los testimonios sobre la *doctrina no escrita* que se menciona en la carta VII, constituía el verdadero pensamiento metafísico de Platón.²⁶

3. La metafísica del *Uno*

Las noticias que conservamos sobre la vida de Plotino y de Proclo, inicio y culmen del neoplatonismo antiguo respectivamente, nos transmiten una imagen de ambos pensadores edificada sobre multitud de hechos milagrosos y extraordinarios que bien podrían aplicarse al discurso filosófico sobre el Uno, tema central del neoplatonismo. La altura de las cualidades morales, intelectuales y espirituales con que se describe la personalidad de ambos pensadores en los relatos biográficos que conservamos, que más bien habría que considerar como verdaderas hagiografías, así como su comprensión del cultivo de la filosofía como la elección de una norma y de un modo de vida,²⁷ hicieron que la doctrina de los dos maestros adquiriera el carácter de una verdad revelada²⁸ cuyo culmen se hallaba en la experiencia mística de unión con el principio supremo, en el amor, que es participación interior en el Uno.²⁹

Podemos resumir el núcleo conceptual de esta metafísica neoplatónica, tal y como la encontramos en Plotino y Proclo, a partir de la idea de que hay un primer principio de todo cuanto es; sin embargo, dicho principio, el Uno, no es *ser*; sino que está más allá de él.³⁰ El ser procede del Uno, que es perfecto y sobrea-bundante, por vía de *emanación*;³¹ pero como todo lo que procede del Uno es inferior al Uno, la emanación es también un proceso de degradación que tiende hacia la imperfección y la multiplicidad. No obstante, el Uno siempre está presente en los seres porque todos proceden de él. Cuando el ser se vuelve hacia el Uno del que procede, con él emana también la Inteligencia (*νοῦς*).

El uno es todas las cosas y no es ninguna de ellas. Principio de todas las cosas, no es todas las cosas; pero es todas las cosas ya que todas en cierto modo

26 Cf. Giovanni Reale, *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de los grandes diálogos a la luz de las «Doctrinas no escritas»*, trad. María Pons Irazazábal, Barcelona: Herder Editorial, 2003, pp. 31-74.

27 Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit., pp. 174-175.

28 *Ibid*, p. 169.

29 Plotino, *Enéadas* VI, 9, 9, 38-53.

30 Plotino, *Enéadas* V, 5, 1 y 5.

31 Plotino, *Enéadas* VI, 6, 10, 1.

vuelven a él; o más bien desde este punto de vista no son aún, pero serán. ¿Cómo vienen del uno, que es simple y que en su identidad no muestra ninguna diversidad, ningún doblez? Porque ninguna está en él, todas vienen de él. Para que el ser sea el uno no es el ser, sino el productor del ser. El ser es como su primogénito. El uno es perfecto porque no busca nada, no posee nada y no necesita nada. Siendo perfecto, sobreabunda, y esta sobreabundancia produce otra cosa. La cosa producida se vuelve hacia él, es fecundada y volviendo su mirada hacia él, se hace inteligencia. Su detención, con referencia al uno, la produce como ser, y su mirada vuelta hacia él, como inteligencia. Y como se ha detenido para contemplarlo, se hace a la vez inteligencia y ser.³²

La Inteligencia es la contemplación del ser sobre el Uno, pero lleva en sí la multiplicidad en cuanto implica distinción entre la actividad del pensamiento y el objeto pensado, entre la visión y lo visto (dualidad). De ella emana la última *hipóstasis*, el Alma del mundo, que junto a la materia da forma al cosmos sensible y corpóreo. Así, de procesión en procesión, la realidad se despliega en un orden jerárquico según el cual lo inferior es engendrado por lo superior.

La profundidad de esta doctrina es tal que Plotino advertía constantemente sobre la necesidad que tiene el alma pensante de invocar el auxilio divino para poder representarse el nacimiento de todas las cosas a partir del Uno. Se trata de una exigencia típica de toda la escuela neoplatónica posterior, que adquirió con Jámblico y Proclo su más acabado desarrollo con la incorporación de la práctica ritual teúrgica inspirada en los *Oráculos Caldeos*.³³ El alma debe depurarse de toda representación sensible o “de todas las cosas mortales de aquí abajo”, para elevarse a la visión “con el eterno, de lo eterno”. Este razonamiento, por lo tanto, se dirige “a quienes admiten una naturaleza distinta de los cuerpos, esto es, a quienes se *remontan al alma*”,³⁴ a la interioridad, que se contrapone constantemente a la actitud propia de los que solo se apoyan en el conocimiento de las cosas exteriores y corporales, que buscan con ojos de carne y estiman que las cosas sensibles son reales, ignorando la máxima Realidad. El retorno al Uno es un camino que exige que el alma se despoje de todo, pero ella también necesita ser conducida en

32 Plotino, *Enéadas* V, 2, 1-2.

33 Redondo, “Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo”, *op. cit.*, p. 75.

34 Plotino, *Enéadas* VI, 9, 2, 5-1.

su ascenso. Esta necesidad se desprende del carácter absolutamente trascendente, incognoscible e inexpressable del primer principio.

Ningún entendimiento y ninguna palabra, en efecto, es capaz de captar y expresar la realidad del primer principio en sí, porque está por encima del ser y de la esencia (*ὑπερούσιον*) y es inefable (*ἄρρητον*). Entonces, aunque en el sistema metafísico plotiniano y procleano se le da el nombre de “Uno”, este es, en sentido estricto, inadecuado, al igual que todos los predicados en general como Ser, Bien, Dios, Belleza, etc., que se le atribuyen solo con el fin de “mostrárnoslo a nosotros mismos como podemos”, como dice Plotino.³⁵ De él “no tenemos ni conocimiento ni pensamiento” y es incluso “falso decir que es Uno”.³⁶ La distancia entre el primer principio y las realidades emanadas es tal que en sí no puede ser nada de lo que es propio de sus emanaciones, como la Inteligencia y el Alma. No es ni inteligencia ni inteligible, tampoco es vida,³⁷ sino anterior a ambas, “es necesario que sea superior a la vida y a la inteligencia”.³⁸ La no cognoscibilidad e inefabilidad del Uno también es remarcada por Proclo, que la aplica incluso a las series de *hipóstasis* intermedias, los *divinidades triádicas* de la teogonía caldea, que él pone entre todos los seres: “todo aquello que es divino, en efecto, es en sí mismo inefable e incognoscible, puesto que es de la misma naturaleza de lo Uno inefable”.³⁹

De este modo, el único método adecuado para manifestar lo que es el primer principio es la llamada “vía negativa”: “Decimos, en efecto, lo que no es, pero no decimos lo que es”.⁴⁰ Lo “Uno” del primer principio solo expresa que, en cuanto fuente de la que procede todo lo que es, él mismo

35 Plotino, *Enéadas* II, 9, 1.

36 Plotino, *Enéadas* V, 4, 1, 8-9

37 Sin embargo, como explica Ignacio Yarza, “la superioridad del Uno con respecto a la Inteligencia y a la vida no significa privar simplemente al Uno de Inteligencia y de vida, sino más bien concederle una especie de pre-Inteligencia, de pre-vida; y algo semejante sucede con el resto de cuanto procede de él; todo debe estar presente en él, pero de un modo eminente y previo a su determinación y distinción sucesiva, de modo in-diferente a su sucesiva diferencia”. “Plotino y la trascendencia del Uno,” Pontificia Università della Santa Croce, s.f. Acceso Enero, 2024. <https://docenti.pusc.it/download?f=8840>

38 Plotino, *Enéadas* V, 3, 16, 38.

39 Proclo, *Elementos de Teología*, trad. José M. García, Madrid: Editorial Trotta, 2017, p. 123.

40 Plotino, *Enéadas* V, 3. 14, 6-7.

permanece inmutable, sin disminución ni alteración, es decir, que se denomina Uno como indiviso:

En esta danza [sagrada] se contempla la fuente de la vida, la fuente de la inteligencia, el principio del ser, la causa del bien, la raíz del alma. Todas estas cosas no se derraman de él disminuyéndolo, porque no es una masa corpórea: de otro modo, serían perecederos sus productos, y son eternos porque su principio permanece idéntico a sí mismo. No se reparte entre ellos, sino que permanece entero. Por ello sus productos son también permanentes, como la luz que subsiste mientras subsiste el sol. Porque no hay corte entre él y nosotros, ni estamos separados de él, aunque la naturaleza corpórea, al introducirse, tira de nosotros hacia ella. Por él nos es dado vivir y conservarnos; pero no retira sus dones; continúa siempre dándonos, mientras sea lo que es.⁴¹

Por otra parte, en cuanto causa y principio de subsistencia de todos los seres, el Uno es también llamado Bien. Sin embargo, este nombre no expresa al Principio en sí mismo sino tan solo en relación a sus emanaciones, porque incluso cuando pretendemos hablar de él “de hecho hablamos de nosotros mismos, es decir, de nuestra relación con él”.⁴² Estos nombres expresan tanto su sobreabundancia, prodigalidad y suma comunicatividad por la cual se *derrama* en todas las cosas que proceden de sí, siendo la causa de todo cuanto es y de su actividad, así como el sumo objeto de deseo de todas las cosas que buscan retornar a él como a su principio. De aquí que, como señala Caram, ni Plotino ni Proclo consideraron la actividad del Bien como “aquello en que todo ha sido producido por libre elección”, pues en ese caso “el Bien se puede concebir como aún no habiendo conferido algo, lo que implica que puede no haber sido totalmente Bien”, “de manera que no se puede pensar que hubo un tiempo en que el Bien no había generado sus efectos; no es posible que no existiera el mundo con sus creaturas”.⁴³

41 Plotino, *Enéadas* VI, 9, 9. Lo “Uno” del primer principio no es la unidad que se encuentra en sus emanaciones. Por su absoluta trascendencia, se diferencia radicalmente de la unidad que compone a un todo o como un todo compuesto de partes. Cf. Proclo, *Elementos de Teología*, op. cit., pp. 66-67.

42 Pierre Hadot, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, trad. Maite Solana, Barcelona: Alpha Decay, 2004, p. 199.

43 Gabriela de los Ángeles Caram, “La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo,” *Thémata, Revista de Filosofía* 49, enero-junio, 2014, p. 109.

Esta es la base argumental para la identificación formal neoplatónica entre el Uno y el Bien, el *Uno-Bien*. El Uno es el Bien de todas las cosas porque todas subsisten por él; así, ver el alma y la inteligencia es ver también al uno presente en ellas, pues por él la inteligencia lleva a cabo su actividad pensante y el alma su actividad viviente; una doctrina que tenía como genuinamente platónica.⁴⁴

4. Neoplatonismo y Teología Mística en el *corpus dionysianum*

Una larga tradición de pensamiento que se remonta incluso hasta la modernidad, ha considerado, con razón, la doctrina de la absoluta trascendencia, incognoscibilidad e inefabilidad del primer principio como el sello de identidad de la filosofía neoplatónica. Así, es interesante notar que un autor neoplatónico como Thomas Taylor (1758-1853), en su “Credo del filósofo neoplatónico”, haya colocado en sus dos primeros “artículos de fe” esta enseñanza como el núcleo de esta filosofía:

1. Creo que hay una primera causa de todas las cosas, cuya naturaleza es tan inmensamente trascendente que es superesencial; y en consecuencia, no puede ser nombrada o dicha, o concebida por la opinión, o ser conocida o percibida por cualquier ser.

2. Creo, sin embargo, que si es lícito dar un nombre a lo que es verdaderamente inefable, los apelativos del Uno y del Bien son de todos los demás los más apropiados; el primero de estos nombres indica que es el principio de todas las cosas, y el segundo que es el objeto último del deseo de todas las cosas.⁴⁵

Esta caracterización del primer principio ejerció una gran influencia en la teología cristiana medieval a través de las obras de Pseudo Dionisio Areopagita. Se trata, de hecho, de la “piedra angular” sobre la que se edifica la síntesis dionisiana entre la revelación cristiana y la filosofía griega, al menos como la encontramos elaborada en *Sobre los Nombres Divinos*, donde su autor advierte que el conocimiento de la Deidad suprasencial “excede nuestra razón, conocimiento y naturaleza” y “ninguna creatura puede llegar

44 Plotino, *Enéadas* V, 1, 8, 10.

45 Thomas Taylor, *Collected Writings on the Gods and the World. Thomas Taylor Series, volume IV*, Long Beach, CA: The Prometheus Trust, 2005, p. 245. La traducción es propia.

a conocerle y contemplarle tal como es”,⁴⁶ porque es “unidad que está sobre toda inteligencia y trasciende todo entendimiento”, “Uno inescrutable incomprensible a todo razonamiento”, “Bien inefable que no se puede expresar con palabra alguna”;⁴⁷ trasciende, pues, todo pensamiento y ser, toda palabra e inteligencia. Por eso, de acuerdo con el Areopagita, aquel que se acerca a las Sagradas Escrituras debe hacerlo en actitud orante, porque solo “impulsados por el poder de nuestras oraciones” podemos elevarnos hacia las alturas, hasta “los más altos rayos de la Bondad divina”, como a través de una cadena “que cuelga desde lo alto del cielo” por la que somos “elevados hasta los más altos resplandores de los resplandeciente rayos”; o como de una cuerda que se nos lanza desde una roca estando subidos en una barca “no para atraer la roca hasta nosotros, sino que ciertamente nos acercáramos nosotros y la nave a la roca”, pues la roca en sí permanece “fija e inmóvil”.⁴⁸ La cadena y la cuerda son las metáforas del ascenso que el alma debe experimentar para tener el conocimiento de Dios que ha sido “divinamente revelado por las Sagradas Escrituras”, fuera de las cuales no “debe uno atreverse a hablar ni pensar nada sobre la Deidad suprasencial y misteriosa”.⁴⁹

A pesar del acento que el Areopagita pone en la autoridad de la Sagradas Escrituras, cuya lectura necesita del auxilio, la guía y la iluminación de Dios “para una visión profunda de lo inteligible en ellas y para la enseñanza de todo su contenido”,⁵⁰ entenderemos mejor su pensamiento si tenemos también en cuenta que escribió bajo la influencia filosófica y teológica de Proclo, especialmente de sus *Elementos de Teología*, obra que menciona explícitamente en varios lugares. La importancia de su doctrina es tal que el propio Pseudo Dionisio reconoce a Proclo como “nuestro insigne maestro”, “maestro de pensamientos perfectos y excelentes”, y a su obra como a unas “segundas Escrituras que continúan las revelaciones divinas”.⁵¹ Este marcado influjo neoplatónico y procleano es, quizás, la razón que movió a este au-

46 Pseudo Dionisio Areopagita, “Los nombres de Dios,” en *Obras completas*, ed. Theodoro Martín, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, pp. 5-6.

47 *Ibid.*, p. 6.

48 *Ibid.*, pp. 26-27.

49 *Ibid.*, p. 5.

50 *Ibid.*, p. 28.

51 *Ibidem*.

tor cristiano anónimo del siglo V a presentarse con el nombre del discípulo convertido en Atenas tras la predicación de san Pablo, mencionado en el libro de los *Hechos de los Apóstoles* 17: 34. La elección de este nombre sería un indicio de que se trataba de un filósofo neoplatónico, de cultura griega, también convertido al cristianismo, que tenía la intención de mostrar, por un lado, que no buscaba introducir tendencias paganizantes, sino su plena adhesión a la fe cristiana y a la tradición poniendo “la sabiduría griega al servicio del Evangelio”.⁵²

Tenemos entonces que toda la síntesis filosófica y teológica del Pseudo Dionisio Areopagita, la “armonización” entre filosofía neoplatónica y fe cristiana, se articula en torno dos principios fundamentales: 1) La inefabilidad del principio supremo, porque lo que “es propio del entendimiento es incomprensible e imperceptible por los sentidos”⁵³; y 2) La necesidad de una elevación, un rapto místico de unión con lo divino, para lograr su conocimiento. Para el Pseudo Dionisio, Dios, en efecto, no permanece del todo incommunicable, sino que en razón de su propia bondad se manifiesta a sus creaturas, por ejemplo, a través de las Escrituras, que son la manifestación pura de lo que trasciende toda palabra y pensamiento. Recibiendo de ellas las revelaciones divinas, deben ser consideradas como “la más preciosa norma de verdad”, guardando todo “lo que allí se dice, tal como está, sin añadir ni quitar ni cambiar nada”.⁵⁴

Todos los nombres que se pueden aplicar a Dios y que el Areopagita analiza en la obra se toman, entonces, de las Sagradas Escrituras que al ser la palabra revelada por Dios constituyen la materia de la teología discursiva o catafática, que procede por afirmaciones acerca de la naturaleza divina “en la medida en que lo permita el rayo luminoso de la palabra de Dios, acercándonos a tan altos resplandores con la prudencia y piedad que corresponde a lo divino”.⁵⁵ Con todo, los nombres no bastan por sí mismos para expresar

52 “Benedicto XVI. “Audiencia general. Catequesis sobre los Padres de la Iglesia”, La Santa Sede, acceso Enero, 2024, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080514.html .

53 Pseudo Dionisio, “Los nombres de Dios”, *op. cit.*, p. 6.

54 *Ibid.*, p. 17.

55 *Ibid.*, p. 5. Por esta razón, como aclara el Areopagita en este mismo lugar, los únicos nombres que él va a explicar en la obra son los que se le dan a Dios en las Escrituras. “Que también ahora me guíe la norma de las Escrituras”.

lo que es Dios, sino que es necesario excluir de ellos toda limitación para poder representarnos adecuadamente de qué modo Dios *es* el *summum* de las perfecciones que ellos expresan. Esta tarea pertenece a la teología apofática que procede a través de negaciones, no solo de lo que Dios no es, sino de los modos como no posee los atributos que se predicán de Él, quitando todo aquello que impide conocer desnudamente al Incognoscible.⁵⁶

Además de este *método objetivo* del discurso teológico que muestra el modo como se debe estudiar y entender todo lo que las Sagradas Escrituras enseñan sobre Dios, el Pseudo Dionisio también describe lo que podríamos denominar el *método subjetivo* para buscar y alcanzar el conocimiento de las cosas divinas, que trata de las disposiciones interiores necesarias para que aquel firme rayo supraesencial que Dios generosamente manifiesta a todos, pueda iluminar a las almas para que “en la medida de lo posible, le contemplen, se unan a Él y le imiten”.⁵⁷ Aquellas disposiciones son las de las almas santas que:

se acercan a Él en la medida permitida y con la debida rectitud y no osan sobrepasar la conveniente manifestación divina que se les otorga, ni se dejan llevar de su inclinación al mal, sino que se elevan con firmeza y perseverancia hasta el Rayo que los ilumina y, alentados por el conveniente anhelo de las iluminaciones que les están permitidas, levantan, sensata y piadosamente, su vuelo con santo temor.⁵⁸

Según la bella metáfora de la impresión que usa el Areopagita, el sello de la luz divina se da “todo él y siempre el mismo”, pero es necesario que los materiales en los que se plasma sean aptos para reproducirlo.

Si los materiales son blandos, aptos para imprimir y lisos y bien satinados, y no refractarios, ni duros, ni que se disuelven fácilmente, ni sin consistencia, se podrá conseguir una impresión limpia, clara y duradera. Pero si faltara alguna de las propiedades dichas, ésa sería la causa de tal participación deficiente y falta de claridad y de lo demás que suele pasar debido a una participación incorrecta.⁵⁹

56 Pseudo Dionisio Areopagita, “La Teología Mística,” en *Obras completas*, ed. Theodoro Martín, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, pp. 248-250.

57 Pseudo Dionisio, “Los nombres de Dios”, *op. cit.*, p. 7.

58 *Ibidem*.

59 *Ibid.*, p. 20.

El material que recibe la impresión del sello es imagen de las almas. Aquel que es duro y sin consistencia son las almas de los profanos, con quienes es inútil e inconveniente “tratar de las cosas divinas ni de palabra ni en ninguna otra forma”.⁶⁰ En sus mentes no se puede imprimir este conocimiento. El material blando y bien dispuesto, en cambio, representa a las almas santas. De aquí la recomendación que el Areopagita da al presbítero Timoteo, a quien dedica el *De Divinis Nominibus*, sobre el modo de guardar la enseñanza de las cosas sagradas: “Dejando las cosas santas para los santos, y evitando que sean objeto de burla e injuria para los profanos”.⁶¹

La buena disposición del alma y del pensamiento, cultivada a través de un determinado género de vida, se convierte en la exigencia común que filósofos neoplatónicos y cristianos van a procurar con todo cuidado, pues la ciencia de las cosas divinas, que están más allá de la capacidad natural de investigación de la mente, no puede ser poseída por el alma oscurecida por el vicio. En este sentido, leemos a Porfirio, discípulo de Plotino, hacer la siguiente exhortación:

Y de quien no puedas consultar las opiniones, ni comulgues con él ni su vida ni sus palabras en torno a Dios, pues no es seguro discutir acerca de Dios con los que se han corrompido por su opinión; ya que discutir entre éstos tanto la maldad como la falsedad acerca de Dios produce igual riesgo. Ni sería conveniente que alguno de éstos, sin purificarse de sus actos impíos, hable de Dios, ni que quien cae en las audiencias de éstos piense que no profana los discursos acerca de Dios, sino que escuche y discuta acerca de Dios como frente a Dios. Precedan, pues, los actos gratos a Dios al discurso sobre Dios.⁶²

Este carácter secreto y velado de las cosas divinas formaba parte no solo de las escuelas neoplatónicas, sino también de la pedagogía religiosa de varios círculos cristianos de la antigüedad conforme se recibían los ritos sacramentales de iniciación.

5. Los nombres *Bien* y *Ser* según las Sagradas Escrituras

Habiendo reconocido el alcance de la influencia de Proclo en el pensamiento del Pseudo Dionisio Areopagita, es imposible pasar por alto que su

60 *Ibid.*, p. 15.

61 *Ibid.*, p. 14.

62 Porfirio, *Carta a Marcela*, trad. José Becerra, México: UNAM, 2011, p. 141.

interpretación de las Escrituras también está permeada de elementos neoplatónicos. Esto resulta especialmente evidente en la explicación que nos ofrece del significado de los nombres bíblicos *Bien* y *Ser*, que son los que mejor definen y manifiestan “la esencia total de la Deidad” y que son explicados sobre la base de la “vía negativa” de los neoplatónicos.

De acuerdo con el Areopagita, “en las Escrituras se celebra la Bondad en sí como definiendo y manifestando la esencia total de la Deidad, sea lo que sea. O ¿qué otra cosa cabe deducir de la Sagrada Escritura cuando dice que la Divinidad misma se manifiesta diciendo: ¿Por qué me preguntas sobre lo bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios (Mt 19,17; Me 10,18)”.⁶³ A diferencia de los nombres de Padre, Hijo y Espíritu que solo se dicen de alguna de las tres personas divinas, el nombre *Bien* tiene la virtud de referirse a todas, pues el “el Verbo mismo que fue engendrado bueno dijo: ‘Yo soy bueno’ (Mt 20,15; Jn 16,11) y uno de los profetas inspirados por Dios alaba también al Espíritu como Bueno (Sal 143,10; Neh 9,20)”.⁶⁴ Aunque este nombre nos ha sido revelado, su comprensión, como la de todos los demás nombres divinos, solo es accesible para nosotros por vía de participación, según “el modo como la divinidad está presente en sus creaturas”,⁶⁵ incapaces, sin embargo, de “asemejarse perfectamente a la causa que trasciende absolutamente todo ser...”.⁶⁶

De este modo, el Pseudo Dionisio afirma, en la misma línea argumental de Plotino y Proclo, que el nombre *Bien*, al igual que el de “Dios, “Vida” o “Luz”, solo pueden expresar “los poderes deíficos que proceden de Él hacia nosotros”,⁶⁷ como causa de nuestra vida y de nuestro conocimiento, pues aun cuando han sido revelados por Dios, expresan más bien su actividad en relación con sus creaturas. Esto mismo se aplica al nombre *Ser* que es el que reviste mayor importancia para Tomás de Aquino, pues lo considera como el más propio de los nombres divinos.

De acuerdo con el Pseudo Dionisio, este nombre se predica de Dios en cuanto que por Él “todos los seres y todas las generaciones reciben la existencia”,

63 Pseudo Dionisio, “Los nombres de Dios”, *op. cit.*, p. 15.

64 *Ibid.*, p. 16.

65 *Ibid.*, p. 21.

66 *Ibidem.*

67 *Ibidem.*

siendo en sí el “Ser que es anterior a todos”, “Ser que se presupone antes que los otros seres que participan de Él”.⁶⁸ Se trata, una vez más, de un nombre que implica relación a las creaturas. Dios se llama *Ser* como “Principio de todo ser”:

Con razón, pues, es celebrado Dios, causa primera de todas las cosas, antes que por ninguno de sus otros atributos como «el que Es». Quiero decir, efectivamente, que Él tuvo antes el Ser antes y el Ser en grado eminente, y es el que tiene en forma eminente todo el Ser, que es el Ser en sí, y preexistió y por el mismo hecho de existir dio subsistencia a todo lo que de cualquier forma existe. Y, ciertamente, todos los principios de todos los seres, por participar del ser existen y son principios, primero existen y luego son principios.⁶⁹

Al igual que con identificación formal entre el Uno y el Bien de los neoplatónicos, este es el argumento que, para la fe cristiana, permite hablar de Dios como “Bondad supraesencial” en cuanto causa del ser, pues la Bondad divina, el Bien en sí, se manifiesta a sus creaturas “por la más excelsa y primera de sus participaciones, con su primer atributo, el Ser en sí”.⁷⁰ Por Él, todos los seres tienen no sólo el ser, sino el estar bien, “y existen y están bien por tener el ser y el estar bien del que es la Causa Primera; en Él están como seres y estando bien proceden de Él, en Él tienen protección, hacia Él tienden”.⁷¹ Es el movimiento cósmico-creatural de *exitus* – *reditus* que sigue al acto creador de Dios.

Conclusión

La explicación del Pseudo Dionisio acerca de los significados y del modo de predicación de los nombres con que Dios se revela en las Sagradas Escrituras, se muestra deudora, a todas luces, de la tradición neoplatónica. No se trata de simples paralelismos accidentales, sino de una verdadera y profunda influencia en el Areopagita que incorpora a la teología cristiana una perenne tradición de pensamiento que se orienta a la búsqueda y unión con lo divino. De este modo, el *corpus dionisiacum* se convierte en la síntesis entre la doctrina cristiana y la filosofía de finales de la antigüedad que transmite al

68 *Ibid.*, p. 61.

69 *Ibid.*, p. 62.

70 *Ibid.*, p. 62.

71 Pseudo Dionisio, “Los nombres de Dios,” 64.

pensamiento medieval el valioso legado del pensamiento griego en diálogo con el anuncio de Cristo. Bajo su influencia, el Aquinate desarrollará su tratado del conocimiento de la esencia divina, como se expondrá en la segunda parte de este trabajo; lo que lo convierte en uno de los mejores exponentes medievales del legado helenístico.

Bibliografía

- Caram, Gabriela de los Ángeles, “La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo.” *Thémata, Revista de Filosofía* 49 (enero-junio, 2014), pp. 105-125.
- D’Amico, Claudia, “Tomás de Aquino.” En *Platón cosmólogo. Recepción del Timeo entre la edad media y la temprana modernidad*, editado por Natalia Jakubecki, María C. Rusconi y Natalia Strok, pp. 311-318. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2022.
- De Andía, Ysabel, “Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita.” *Anuario Filosófico* 33 (2), 366, pp. 363-394.
- Dewan, Lawrence, *Lecciones de Metafísica*. Editado por Liliana Irizar y traducido por Carlos Domínguez. Bogotá: Fondo de Publicaciones Universidad Sergio Arboleda, 2009.
- Grondin, Jean, *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Herder Editorial, 2011.
- Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducido por Eliane Cazenave Tapie. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Levering, Matthew, Piotr Roszak and Jörgen Vijgen, “Tomismo bíblico. Actualidad y desafíos.” *Studium. Filosofía y Teología* 48 (2021), pp. 7-12. <https://doi.org/10.53439/stdfyt48.24.2021.7-12>
- Mateo-Seco, Lucas y Miguel Brugarolas, “Teología, Economía e Historia. La renovada lectura de santo Tomás.” *Annales Theologici* 28, no. 1 (Mayo 2014), pp. 167-196.
- Molina, José, “Teúrgia: camino de Jámblico a lo inefable.” *Diánoia* 55, no. 65 (2010):125-149. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433537005>

- Plotino, *Enéadas*. Traducido por Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1982.
- Porfirio, *Carta a Marcela*. Traducido por José Becerra. México: UNAM, 2011.
- Proclo, *Elementos de Teología*. Traducido por José M. García. Madrid: Editorial Trotta, 2017.
- Pseudo Dionisio Areopagita, “Los nombres de Dios.” En *Obras completas*, editado por Theodoro Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Pseudo Dionisio Areopagita, “La Teología Mística.” En *Obras completas*, editado por Theodoro Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico* II. Traducido por Juan A. Iglesias. Barcelona: Herder Editorial, 1988.
- Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas.”* Traducido por María Pons Irazazábal. Barcelona: Herder Editorial, 2003.
- Redondo, José Manuel, “Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo. Metafísica, eros y ritual en el platonismo de la antigüedad tardía.” *Nova tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, 37, 1 (2019), pp. 73-98.
- Rodríguez, Teresa, “¿Basta con desechar la categoría “neoplatonismo” para rehabilitar a los neoplatónicos?” *Signos Filosóficos* XVII, no. 33 (2015), pp. 8-27.
- Taylor, Thomas, *Collected Writings on the Gods and the World. Thomas Taylor Series, volume IV*. Long Beach, CA: The Prometheus Trust, 2005.
- Tomás de Aquino, *Exposición sobre el “libro de las causas.”* Traducido por Juan Cruz. Pamplona: EUNSA, 2000.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. Edición Bilingüe. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Yarza, Ignacio, “Plotino y la trascendencia del Uno.” Pontifica Università della Santa Croce, s.f. Acceso Enero, 2024. <https://docenti.pusc.it/download?f=8840>

El desasimiento perfecto de Eckhart: la realización de la teología apofática

Diana Alcalá Mendizábal¹

ORCID ID: 0000-0002-1538-7645

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México
dianaalcala@netscape.net

Resumen

Este artículo tiene como objetivo acercarse brevemente a la biografía del Maestro Eckhart para entender de alguna manera su contexto, ver sus influencias filosóficas e ir conociendo su teología negativa o vía apofática, estudiar sus textos e ir comprendiendo qué significa ir vaciando el templo o realizar la experiencia de abandono de uno mismo para que se logre el auto-conocimiento y se pueda alcanzar a comprender la verdad que yace en la interioridad, en la *scintilla* divina que está en cada uno de nosotros.

Palabras clave: Desasimiento perfecto, teología negativa, amor, entendimiento

Abstract

This article aims to briefly approach the biography of Master Eckhart to somehow understand its context, to see his philosophical influences and to get to know his negative theology or apophatic way, to study his texts and to understand what it means to empty the temple or to realize the experience of self-abandonment so that self-knowledge is achieved and one can achieve to understand the truth that lies in the interiority, in the divine *scintilla* that is in each one of us.

Keywords: Perfect detachment, apophatic theology, love, intellect

1 Doctora en Filosofía por la UNAM. Profesora de la ENP, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y miembro activo del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Su área de especialización es la “Filosofía Medieval y Hermenéutica”.

Introducción biográfica

Ya se ve que aquel dominico alemán, nacido en Turingia, probablemente discípulo de San Alberto, maestro de París, alumno y colega de Teodorico de Freiberg y de Juan Duns Escoto, vicario de la provincia teutónica y provincial de la sajónica, creador del bajo-alemán, místico altísimo, condenado por Juan XXII después de muerto [...], es el prototipo de una manera de entender al mundo, la religión, la vida psíquica y los grandes temas metafísicos, que no ha pasado, que sigue despertando admiración, y que renace periódicamente.²

El Maestro Eckhart nació en 1260 en Hochheim en Turingia, en 1275 entra al noviciado de los dominicos en Erfurt, en 1280 estaba estudiando en el *Studium* dominico de Colonia siguiendo la filosofía de Alberto Magno. Estudió con detenimiento la obra del pseudo Dionisio Areopagita por seis años. En 1293 va al convento de Saint-Jacques en París como lector de las Sentencias de Pedro Lombardo. Fue Prior de Erfurt y vicario de la provincia de Turingia. En 1302 se convierte en Maestro en Teología, en 1307 fue nombrado vicario general de Bohemia. En 1311 es de nuevo enviado a París, luego a Estrasburgo y Colonia en donde juega un papel fundamental para la dirección de los monasterios. Su primer escrito en alemán lo escribió entre 1294 y 1298, denominado *Las pláticas instructivas*, la cual dirigió a los frailes que enseñaba.

Eckhart había llegado a la cúspide, era muy conocido por sus enseñanzas y su pensamiento, en 1326 el arzobispo de Colonia, Heinrich von Virneberg inició un proceso contra él en la Inquisición, lo acusó de difundir ideas heréticas, el prelado encontró como sospechosas 49 proposiciones que estaban en los escritos latinos: en el *Libro de la consolación divina* y en los sermones alemanes. Eckhart fallece antes de conocer el veredicto final que lo condenaba, en marzo de 1329 el papa Juan XXII emitió una bula en la que se declararon 28 proposiciones, de las cuales, 17 eran heréticas y 11 sospechosas.

“Le incumbía supervisar 47 conventos y varios monasterios de religiosas. Si recordamos que las distancias generalmente eran superadas a pie, podemos imaginarnos el peso de la tarea, a la cual agregó en 1307 su designación como

2 Saranyana José Ignacio, *El Maestro Eckhart: nuevos estudios y ediciones*, Scripta Theologica 16, (1984/3), p. 898, consultado en: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/13977/1/STXVI310.pdf>

vicario general de Bohemia.”³ A pesar de la gran carga de trabajo que tuvo y además el recorrido de las distancias y el tiempo invertido en ello, Eckhart escribió una obra muy basta: como el *Tractatus super Orationes Dominicana*, la *Collatio in Libros Sententiarum* y el *Commentarium in Libros Sententiarum*. Las *Quaestiones Parisienses*, el *Opus Tripartitum*, Sermones latinos, *Liber Benedictus: Das buoch der goetlîchen troestunge und dem edeln menschen* (El libro del consuelo divino y del hombre noble), entre otras muchas obras.

El maestro Eckhart estuvo totalmente inspirado en la unión mística, fue un gran teólogo que basó su pensamiento y propuesta ontológica en la teología negativa o vía apofática. Como buen estudioso de la teología, leyó con detenimiento a los grandes pensadores pilares de la filosofía occidental como por ejemplo a Aristóteles y Platón, también se vio influenciado por los filósofos neoplatónicos: Filón de Alejandría, Plotino y Proclo, por los Padres de la Iglesia y Orígenes. De quienes comenzó a preguntarse por la vía negativa o apofática que acerca el camino de la purificación del alma y el vaciamiento. Propuesta que se encontró de manera más desarrollada en el pseudo Dionisio Areopagita, monje sirio ubicado en el siglo V. Autor de la obra más pequeña que tuvo mayor influencia en la Edad Media: *La teología mística*. Eckhart también se vio influido por Juan Escoto Eriúgena, Bernardo de Claraval, Hugo y Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, Alberto Magno y por supuesto por Santo Tomás de Aquino. Eckhart tuvo también como antecesoras a las beguinas, mujeres místicas alemanas, como Hildegarda de Bingen, monja benedictina que destacó en medicina, filosofía, música y mística. También a Matilde de Magdeburgo, Hadewych de Amberes, Gertrudis la Grande y Margarite Porete. La mística de las beguinas era sensitiva y amorosa, su lenguaje era poético, en cambio, los dominicos *fratres docti*, desarrollaron la mística especulativa, como el Maestro Eckhart.

El Maestro Eckhart quería difundir su trabajo teológico-filosófico, sus especulaciones y sus sermones místicos a más personas, por lo que es uno de los primeros medievales en escribir en su lengua vernácula que era el alemán, a él se le considera como el fundador de la mística especulativa alemana, que retomaron los *fratres docti*. Esta estaba caracterizada por el desarrollo del dis-

3 Ilse de Brugger, “Introducción” a Maestro Eckhart, *Obras Alemanas*, en *Tratados y sermones*, Barcelona: Edhasa, 1983, p. 16.

cernimiento más que por lo sensitivo y amoroso como las místicas femeninas renanas la desarrollaron; para alcanzar las cumbres místicas y la unión con Dios por la vía negativa o apofática es fundamental para Eckhart el ejercicio de su intelecto en primera instancia, para ir poco a poco purificando el alma en la vía afirmativa y hacerse cada vez más semejante a Dios en su Bondad e Inteligencia. Esto es, ir purificando el alma para por medio del *logos* (del entendimiento) llegar a la vía negativa y trascender al conocimiento de Dios.

Desarrollo

El discernimiento como una capacidad de la facultad del entendimiento proporciona la dirección o guía que se requiere para encaminar las acciones y por ende la vida para alcanzar un solo objetivo que es la unión mística. Pero para Eckhart, no es un objetivo ciego por la fe, como la entendemos ahora en nuestro siglo, para él se requiere del entendimiento o racionalidad, porque es un acto que involucra la absoluta certeza y ésta sólo se logra si la mente humana llega a descubrir las verdades que yacen en la interioridad del propio ser humano. Esto significa que la fe para él y para algunos místicos medievales como para San Buenaventura, no es una creencia obligada e impuesta por la Institución religiosa, es un acto completamente libre, lleno de certeza de haber encontrado la verdad, de haber logrado un discernimiento perfecto y de haber encaminado su vida al completo bien. Tauler, uno de los discípulos del Maestro Eckhart y de la mística especulativa, afirma:

Pero deben advertir los amadores de Dios que muchos son engañados por sus movimientos del corazón y por instintos interiores, pensando que son movidos por Dios para hacer esto a aquello, o cesar de tal o de tal obra, que en la verdad son movidos por su naturaleza, o por espíritu maligno, porque no basta la buena intención. Por tanto, a todos aquellos que desean ser buenos, sumamente es necesario considerar con diligencia si caminan con la luz divina, o con la natural, o con otra cualquiera engañosa.⁴

Esto nos lleva a pensar que solo en el camino de la interioridad, del conocerse a sí mismo es como el individuo puede llegar a comprender las verdades ontológicas con las que está tejida la realidad, es a través del desarrollo del entendimiento o discernimiento como puede distinguir lo ver-

4 Tauler, Juan, "Sermones", en *Obras*, Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, 1984, 382.

daderamente valioso de lo que no lo es. Para poder guiar su camino por el sendero del bien, del amor y el vaciamiento.

Lo externo o la exterioridad distrae bastante del verdadero objetivo que es la unión mística, lo externo hace que el ser humano se vea atrapado por lo pasional, por lo pasajero, por lo aparente; si el individuo no logra comprender esto y zafarse de lo mundano, vivirá condenado a lo superfluo que no es valioso. Por eso, debe dirigir su alma, su entendimiento y su voluntad a lo certero, esto es a su fe que lo llevará de la mano hasta el punto máximo de ascenso, a la unión perfecta. En esta parte el Maestro Eckhart nos hace recordar el mito de la carreta de Platón, ya que el conductor necesita de un control totalmente equilibrado de ambos caballos que halan la carreta, ya que si uno de ellos hala más entonces los caballos se desembocarán y la carreta no funcionará. Esto es, si el ser humano no controla su entendimiento y discierne correctamente entre lo bueno y lo malo, entonces se alejará del objetivo primordial que es la comprensión de la verdad, lograr la experiencia de ascenso y la unión mística. Si el ser humano logra equilibrar sus dos aspectos que lo constituyen: la racionalidad o entendimiento con la parte pasional, emocional o sentimental, entonces podrá deambular por los senderos de la comprensión profunda del ser. Es también saber equilibrar entre la realidad externa del mundo físico y material en que vivimos y la realidad interna que se experimenta y se vivencia desde dentro. De esta manera, vivir totalmente arrojado hacia la realidad externa puede llevar al individuo a una distracción completa y la evasión de uno mismo. Por otro lado, vivir totalmente concentrado hacia uno mismo, hacia la interioridad es vivir aislado del mundo, totalmente encerrado en una realidad parcial. Ambas vivencias extremas no permiten el discernimiento de las verdades de la vida y del ser. Cada una de ellas lleva a la polarización y a la parcialización de experiencia de vida y definitivamente limitan la vivencia de unión. Eckhart es de la idea de que es fundamental lograr este equilibrio entre la racionalidad y la emoción, entre lo externo y lo interno, para lograr una adecuada comprensión tanto de uno mismo como de la realidad y el Ser. Por lo que sugiere una mística especulativa que contemple ambas facultades: lo especulativo o racional y lo emotivo y sentimental manifestado en la experiencia mística. Finalmente Eckhart está aludiendo a la unión entre conocimiento y amor. Eckhart no está basándose solo en la racionalidad del ámbito

especulativo, está considerando lo emotivo sentimental porque esto es también parte de la esencia humana y divina.

Por otro lado, Eckhart está fomentando un ejercicio espiritual “iluminado” en la vida cotidiana, ya que al escribir en alemán está enseñando a la personas a encontrar el camino del Bien, a hacerse semejante a Dios y a unir el entendimiento con el amor. No solo se dirige a los monjes y monjas dominicos. Es en realidad una práctica del discernimiento del alma para evitar caer en las tentaciones, en el engaño y en el mal que yace en la realidad externa material. Como vemos, esta es una práctica sumamente compleja, ya que se requiere de la constante y continua auto-observación u observación de sí mismo para no distraerse ni un momento y continuar en ese equilibrio que se necesita. Cualquier distracción puede desenfocar al individuo y llevarlo por el camino erróneo: hacia el mal, el apego y el deseo.

El camino de la interioridad ha llevado al ser humano a encontrarse con su verdadera esencia: ésta es la chispa divina o centella del alma, la cual yace en su corazón, en un constante existir. Es la luz que conecta al creador con sus creaturas, es el amor que teje la esencia y fundamento del creador con su creación, es el amor la esencia de Dios y del universo creado. Así que es por medio de la *scintilla* del alma que se puede penetrar más en la comprensión y lograr conocer más a Dios. Esta chispa divina yace en la interioridad humana porque toda creatura es semejante a su creador, comparte su misma esencia; es como le denomina San Buenaventura: los vestigios de Dios en el alma. La naturaleza de esta chispa divina es precisamente la conjunción entre el conocimiento y el amor, ya que éstos son la esencia misma de Dios manifestada en su creación. En este sentido, podemos entender una de las frases por las que fue juzgado Eckhart en la Inquisición, la cual no se comprendió y por una de las cuales fue declarado como hereje: “El hombre es Dios en el amor”⁵.

Justamente experimentando nuestra interioridad y sintiendo el amor completo, perfecto y absoluto es posible tener una unión mística con Dios. No es el amor carnal de la vida terrena, que es pasajero, temporal y condicional; es el verdadero amor del alma, que viene de Dios y que te conecta con el Ser.

Eckhart nos dice en el Sermón *Del hombre noble*: “Quien se conoce a sí

5 Maestro Eckhart, *Obras alemanas*, en Tratados y sermones, Trad. Brugger, Ilse, Barcelona: Edhasa, 1983. p. 50.

mismo, conoce a todas las criaturas, porque todas las criaturas son o cuerpo o espíritu”⁶ y ahí en la interioridad es en donde yace Dios en la centella del alma, ahí es en donde vive la bondad, nobleza y amor humano; es la esencia divina que nos permite convertirnos en hombres nobles. Somos hombres nobles porque tenemos bondad en nuestro corazón, en nuestra interioridad; los malos son aquellos que se dejaron tentar por lo pasional y perecedero externo, los que no han equilibrado sus pasiones y su racionalidad, los que no han realizado las virtudes que implican equilibrio, medida y proporción. En pocas palabras: “la semilla de Dios está dentro de nosotros”⁷, basta con emprender el viaje del conocimiento interior para lograr trabajar con las tentaciones pasionales y los vicios, deshacernos de todo lo que nos mantiene alejados de la verdad y realizar las virtudes que nos llevan al Bien.

En el Sermón *Del hombre noble*, Eckhart describe los grados del hombre cuando se interioriza y empieza el camino del conocimiento de sí mismo: en el primer grado el ser humano vive según el ejemplo dado de las personas buenas y santas. Esto es, depende todavía de los otros para encaminarse hacia el Bien. En el segundo grado ya no mira los ejemplos exteriores, sino que marcha y va hacia las enseñanzas de Dios, da la espalda a los hombres y sólo ve a Dios. En el tercer grado, el ser humano huye de la preocupación, se quita el miedo y se empieza a relacionar con Dios mediante el amor y se deja guiar. En el cuarto grado se presenta cuando se crece en el amor y Dios te arroja y te ayuda a evitar la tentación. “El quinto grado se caracteriza por el hecho de que viva por doquiera en paz consigo mismo, descansando tranquilamente en la riqueza y super-abundancia de la sabiduría suma e inefable”⁸. En el sexto grado el ser humano ya está de alguna manera desnudado de su propia imagen, ha vaciado su yo egoico y se ha unido a la sabiduría divina y eterna. Éste es el grado máximo de unión, es la realización plena del hombre noble que ya alcanzó el desapego total. Ya que “el hombre debe dejar atrás todas las imágenes y a sí mismo y llegar a estar muy apartado y ser diferente de todas estas cosas, si realmente quiere y debe recibir al Hijo y hacerse hijo en el seno y corazón del Padre.”⁹

6 Ibid., p. 219.

7 Ibid., p. 222.

8 Ibid., p. 224.

9 Ibid., p. 226.

Se trata entonces de abandonarse a sí mismo con toda humildad para unirse con la bondad y nobleza, Eckhart cita una frase de Oseas 2 que dice: “Yo -dice Nuestro Señor en libro del profeta Oseas- quiero conducir al alma noble a un desierto y allí hablaré en su corazón”¹⁰. Es fundamental entonces vaciar el alma de todo aquello que estorbe, que quede desértica para que pueda aflorar la esencia divina y ésta es el amor.

El Maestro Eckhart en el Sermón *Del Desasimiento* va a desarrollar con mayor profundidad en qué consiste el vaciamiento, él le denomina virtud suprema del alma que tiene como propósito el deshacerse de todos los vicios y males que le estorban al ser humano para alcanzar la iluminación, la mística especulativa, la unión con nuestra esencia perfecta que es el puro Bien. Para él, el desasimiento va más allá del amor, ya que éste lleva al ser humano a la unión y pureza perfecta. En palabras de Eckhart: “elogio al desasimiento antes que al amor, porque el amor me obliga a sufrir todas las cosas por Dios, en tanto que el desasimiento hace que yo no sea susceptible de nada que no sea Dios. [...] el desasimiento, se halla completamente libre de todas las criaturas.”¹¹

El amor entendido en el plano humano lleva de alguna forma al sufrimiento y éste está ubicado en un plano terreno, la idea de Eckhart es trascender el plano humano, es lograr la unión del entendimiento con la sabiduría divina, unión entre el logos humano y logos divino; en este sentido, habría que llevar el amor a otro nivel, trascender el plano mundano humano del amor y penetrar en la esencia divina del amor. Esto significa que para lograrlo hay que deshacerse del amor mundano humano terreno, lo que será posible si se realiza el desasimiento perfecto, que está en un nivel más profundo, que toca al Ser, en este sentido, toca a Dios el creador perfecto.

Eckhart afirma que algunos maestros ponen en alto a la virtud de la humildad, pero él considera que el desasimiento perfecto va más allá de todo, del amor y por supuesto de la humildad, ya que:

El desasimiento perfecto no persigue ningún movimiento, ya sea por debajo de una criatura, ya sea por encima de una criatura no quiere estar ni por debajo ni por encima, quiere subsistir por sí mismo sin consideración de

10 *Ibid.*, p. 233.

11 *Ibid.*, p. 238-239.

nadie, y tampoco quiere tener semejanza o desemejanza con ninguna criatura, no quiere ni esto ni aquello: no quiere otra cosa que ser. Pero la pretensión de ser esto o aquello, no la desea tener. Pues, quien quiere ser esto o aquello, quiere ser algo; el desasimiento, en cambio, no quiere ser nada.¹²

El ser humano desasido es aquel que ha abandonado su individualidad, todo aquello que lo hace ser individual, para desdibujar las líneas de la diferencia y borrarla distinción entre lo aparentemente separado, para lograr finalmente la unión. Por tanto, el desasimiento perfecto es el logro máximo de la teología negativa o apofática, es la realización plena de la mística, es la fusión, es la unión de lo separado, en encuentro final, la realización plena del Ser, la unión entre la tierra y el cielo. Porque “estar vacío de todas las criaturas, significa estar vacío de Dios”.¹³

Es el encuentro del amor y el entendimiento racional, en algunas ocasiones la racionalidad viéndose a sí misma como separada, trata de poner en palabras para explicitar y explicar; sin embargo, la experiencia mística es sagrada e inefable. Va más allá de las palabras, se queda en un nivel más profundo del ser: es la realización ontológica del Ser. Es el abrazo fusionado del amor, de la verdad y la vida.

El hombre desasido de sí mismo se percata de que en él mismo, en su interioridad está presente Dios. Y entonces lo ama, lo siente, lo percibe y se siente parte de él, se siente él, porque yace en su interioridad, es el mismo Ser.

El ser humano solo puede conocer a Dios si aparta sus sentidos y su mente del mundo de la experiencia externa y concentra sus energías en la realidad interior. El hombre percibe su verdadera naturaleza en esa penetración de su propia intimidad. Cuando se posee en el conocimiento de sí mismo, todo en él queda iluminado, destruidas las ataduras de su corazón y trascendida su finitud.¹⁴

Renunciar a uno mismo implica al mismo tiempo el autoconocimiento del hombre, así como el conocimiento de Dios y el Ser, es el camino que conduce a la verdad eterna. Esto significa que la vía negativa o apofática es el camino del conocimiento de uno mismo y del conocimiento de Dios,

12 *Ibid.*, p. 240.

13 *Ibid.*, p. 243.

14 Sri Radakrishnan, *La religión y el futuro del hombre*, Madrid: Alianza, 1969, p. 133.

logrando al final, cuando el hombre está desasido borrar la diferencia, quedando total y absolutamente la verdad eterna.

En este sentido, conocer la esencia divina es penetrar en el amor, porque Dios es amor. Conocimiento y amor son el producto o resultado del desasimiento completo o perfecto, que ha llevado al hombre a despojarse y desnudarse de todo y encontrarse con su origen. Verse semejante y sentirse parte de Él.

Por eso nuestro señor dice muy acertadamente que <<un hombre noble marchó para conquistarse un reino y volvió>>. Porque el hombre tiene que ser uno solo en sí mismo, buscando tal [estado] en su fuero íntimo y en lo Uno y recibéndolo dentro de lo Uno, esto quiere decir: contemplar únicamente a Dios, y volver quiere decir: saber y conocer el hecho de que uno conoce a Dios y sabe [de Él].

Cuando el hombre se despoja de lo innecesario, brilla en él la esencia divina o la imagen primigenia, que es la verdad y que es el Uno. Es evidente que este fundamento del Uno, El Maestro Eckhart lo concibe de Plotino, de quien tuvo influencia. Podemos recordar a Plotino cuando dice:

El éxtasis realiza la perfecta simplificación del alma en la que ésta llega a la “unidad”, debidamente preparada y purificada, el alma verá a Dios resplandecer de repente en ella. Ningún velo se interpone. No hay siquiera dos términos, sino que los dos son uno, o de la forma más tajante: “el alma se hace Dios o, mejor, es Dios”.¹⁵

Amor-conocimiento serán el impulso, el motor que permitirán al hombre aventurarse en el camino de conocimiento de sí mismo y al mismo tiempo serán la meta de realización y unión. Logrando separar lo separado es como finalmente hay unión con Dios. De esta manera lo dice el propio Maestro Eckhart: “Mediante el conocimiento acojo a Dios dentro de mí; y mediante el amor me adentro en Dios.”¹⁶

Por lo cual podemos afirmar que el hombre noble, que ha logrado la desnudez de lo que le estorba y ha entrado en su interioridad, se ha conocido en su interioridad y ha encendido el amor, que es la verdadera esencia divina. Conocimiento y amor se funden para constituir la experiencia mística del Maestro Eckhart, de esta manera se atreve a decir: “El hombre es Dios en el amor.”¹⁷

15 Enéadas VI, 7, 34, en Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, Madrid: Trotta, 1999, p. 123.

16 Maestro Eckhart, *Obras alemanas*, en *Tratados y sermones*, *op. cit.* p. 48.

17 *Ibid.*, p. 50.

Cuando este templo se libera así de todos los obstáculos, es decir, del apego al yo y de la ignorancia, entonces resplandece con tanta hermosura y brilla tan pura y claramente por sobre todo y a través de todo lo creado por Dios, que nadie puede igualársele con idéntico brillo a excepción del solo Dios increado. Y es plena verdad: nadie se iguala a este templo fuera del solo Dios increado. Todo cuanto se halla por debajo de los ángeles, en absoluto se asemeja este templo. Aún los ángeles más elevados se asemejan hasta cierto grado, pero no del todo, a este templo del alma noble. El que se asemejan al alma en cierta medida, es con respecto al conocimiento y amor.¹⁸

La unión de amor-conocimiento, del hombre y Dios, de lo separado hace que la *scintilla* del alma o chispa divina que yace en la interioridad brille con la luz sumamente indescriptible, es la luz divina que representa al Ser, al Uno, en su manifestación en la creación. Y entonces cuando se realiza esta unión, ya no hay diferencia entre la luz interior y la luz exterior, se hace una, es una “luz sin mezcla”¹⁹ como le llama Eckhart. Lo único que genera es contemplación de la gran belleza y silencio, es el desasimiento perfecto.

El ejemplo de realización del desasimiento perfecto que menciona Eckhart en sus sermones es Jesús, quien logró despojarse de todo lo mundano, se alejó de la tentación, su alma la limpió en el desierto y unió su chispa divina interior con la luz prominente de toda la existencia, del creador. Jesucristo es entonces la realización plena del templo vacío, significa la posibilidad de mantenerse tan libre. Por eso Jesús expulsó a los mercaderes del templo, es la referencia a vaciar, abandonar todo que no nos permite estar y permanecer en la interioridad. Eckhart nos dice en su Sermón II: “Jesús es desasido y libre y virginal en sí mismo”²⁰, su corazón es puro.

Conclusiones

El Maestro Eckhart, sin lugar a dudas, ha sido uno de los grandes filósofos-teólogos medievales, su pensamiento ha sido un pilar muy importante para la consolidación de la vía negativa o apofática, él influyó con sus propuestas a los místicos posteriores como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila.

18 *Ibid.*, p. 264.

19 *Ibidem.*

20 *Ibid.*, p. 272.

El pensamiento del Maestro Eckhart se caracteriza por la audacia para crear nuevas comprensiones del misterio humano y divino al conjugar en su reflexión el conocimiento bíblico, la teología trinitaria y fundamental y la espiritualidad mística. Su particular comprensión de la condición humana, alejada del espiritualismo y del moralismo de su época, lo lleva a descubrir en el ser humano la creatura que tiene por vocación seguir el camino que conduce hacia Dios. Sin embargo, con buen criterio del conocedor del alma humana, Eckhart sabe que este camino hacia Dios no es ni fácil ni expedito. Requiere de un proceso de transformación, de conversión, de volverse a Dios para liberarse de las posesiones del ego que parte del reconocimiento de la propia condición creatural humana.²¹

El Maestro Eckhart profundizó en la condición humana, propuso un camino de auto-conocimiento en que es fundamental dejar atrás los vicios para llenar el alma de virtudes que encaminan al individuo al Bien y a Dios, en este sentido, la virtud fundamental es el desasimiento que pone a la experiencia humana en una vía de abandono.

El discernimiento o entendimiento es uno de los elementos más importantes para desarrollar la mística especulativa, al igual que el amor. Cuando ambos se unen en la contemplación divina, hay unión y entre el silencio... el abandono de todo, hasta las palabras y los conceptos.

Bibliografía

- Ancelet Hustache, Jeanne, *El maestro Eckhart y la mística renana*. Madrid, Aguilar, 1963.
- Ancelet Hustache, Jeanne, *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid, Encuentro, 2001.
- Areopagita, pseudo-Dionisio, *Obras completas*. Madrid, BAC, 1995.
- Bernard, Carlos Andrés, *Teología mística*. Burgos, Monte Carmelo, 2006.
- Brunner, Fernand, *Maître Eckhart et la mystique allemande. Contemporary Philosophy*. A New Survey, vol.61, pp. 399-420.
- Canals, Vidal, *Historia de la Filosofía medieval*. Barcelona, Herder, 1980.

21 Torres Muñoz, José y González, Bernal, Edith, Eckhart: la condición humana y su camino de transformación hacia una existencia de Dios, en Veritas, No. 43, (agosto 2019) p. 156, consultado en: <https://www.scielo.cl/pdf/veritas/n43/0718-9273-veritas-43-00155.pdf>

- Corbin, Michel, “Negation et transcendance dans l’œuvre de Denys”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 69 (1985), pp. 41-76.
- Eckhart, maestro, *Obras alemanas*, en *Tratados y sermones*, Trad. Brugger, Ilse. Barcelona, Edhasa, 1983.
- Faggin, Giuseppe, *Meister Echart y la mística medieval alemana*. Buenos Aires, Sudamericana, 1853.
- Fisher, Jeffrey, “The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius”, *The Journal of Religion*, vol. 81, núm. 4 (octubre de 2001), University of Chicago Press.
- Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media*. Madrid, Pegaso, 1946.
- Haas, Alois, M., *Visión en azul. Estudios de mística europea*. Madrid, Siruela, 1999.
- Haas, Alois, M., *La nube del no saber*, texto anónimo inglés del siglo XIV. Barcelona, Herder, 1999.
- Ilse de Brugger, “Introducción” a Maestro Eckhart, *Obras Alemanas*, en *Tratados y sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983.
- Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*. Madrid, Trotta, 1999.
- Tauler, Juan, “Sermones”, en *Obras*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, 1984.
- Saranyana José Ignacio, *El Maestro Eckhart: nuevos estudios y ediciones*, Scripta Theologica 16, (1984/3), p. 898, consultado en: <https://dun.unav.edu/bitstream/10171/13977/1/STXVI310.pdf>
- Sri Radakrishnan, *La religión y el futuro del hombre*. Madrid, Alianza, 1969.

Visiones antropológicas de Hildegarda de Bingen

Tamara Isabel Saeteros Pérez²²

ORCID ID: 0000-0001-6477-2788

Universidad Sergio Arboleda, Bogotá

tamara.saeteros@usa.edu.co

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo analizar la antropología de Hildegarda de Bingen aplicando el método hermenéutico clásico a tres visiones del *Liber divinorum operum*. Dicho método consiste en la lectura detenida de los textos, la observación detallada de las imágenes y la discusión en torno a su interpretación apoyándose siempre en el texto hildegardiano. Para lograr dicho ejercicio, en primer lugar, se presentan algunos aspectos fundamentales de la vida y del carácter especial de la obra de la mística renana y luego se recorren los sentidos de comprensión de las visiones escogidas para este trabajo, buscando los principales rasgos antropológicos que la Sibila del Rhin contempla en el tercero de sus libros visionarios.

Palabras clave: Antropología, visiones, edades del hombre, *Libro de las Obras divinas*, Hildegarda de Bingen.

Abstract

The objective of this work is to analyze the anthropology of Hildegard of Bingen by applying the classical hermeneutic method to three visions of the *Liber divinorum operum*. This method consists of carefully reading the texts, detailed observation of the images and discussing their interpretation, always relying on the Hildegardian text. To achieve this exercise, first, some fundamental

22 Doctora en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos de la Universidad de Barcelona; docente investigadora del Área de Filosofía y Humanidades, perteneciente a la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá D. C., Colombia.

aspects of life and special character of the work of the Rhenish mystic are presented and then the senses of understanding of the visions chosen for this work are explored, looking for the main anthropological features that the Sibyl of the Rhine contemplates in the third of her visionary books.

Keywords: Anthropology, visions, ages of human beings, *Book of Divine Works*, Hildegard of Bingen.

1. Vida y obra de Hildegarda de Bingen

Hildegarda de Bingen, la abadesa medieval que removió el mundo y su época es ahora una figura cada vez más conocida. Nacida en el año 1098, “en el seno de una familia de la nobleza local del Palatinado”, sus padres fueron Hildeberto y Matilde, “probablemente originarios de Bermersheim, en el condado de Spanheim”²³. Hildegarda es la décima hija de la familia y su nacimiento, sin ningún acontecimiento sobrenatural, se enmarca en el fragor de las cruzadas, en las que la cristiandad luchaba desesperadamente por recuperar los santos lugares.

Su niñez fue muy normal excepto por el hecho de que veía cosas que los demás no veían y que dudaba de comentarlas por no ser compartidas con los que la rodeaban. Ella misma narra cómo empezó todo:

En mi tercer año de edad vi una luz tal que a causa de ella mi alma entera se estremeció, pero por mi corta edad no pude hablar sobre ella [...]. En mi octavo año de edad –continúa– fui ofrecida a Dios en ofrenda espiritual, y hasta mis quince años vi muchas cosas; a veces las decía con toda sencillez, hasta tal punto que los que me escuchaban me preguntaban qué era aquello y de dónde me venía²⁴.

Como era costumbre en la época, Hildegarda fue entregada a la edad de 8 años al cuidado y educación de una dama de la nobleza llamada Jutta, quien vivía recluida en el monasterio de Disibodenberg²⁵. Como señalan Cirlot y Garí:

La reclusión constituía una práctica extendida y se conocen casos, sobre todo en Inglaterra, de mujeres que vivieron literalmente enmuradas [...]. A finales del siglo XII corresponde uno de los primeros manuscritos en que aparece descrito el ritual de reclusión, ligado al rito fúnebre para manifestar

23 R. Pernoud, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 16.

24 Cf. *Ibidem*.

25 Cf. *Ibid.*, p. 17.

la muerte al mundo. De hecho, Jutta de Sponheim murió en la celda a la edad de cuarenta y cuatro años (el 22 de diciembre de 1136), después de haber practicado un duro ascetismo (oración en ayuno sin ropa, cilicio de hierro). Un destino muy distinto aguardaba a su discípula Hildegarda²⁶.

Efectivamente, al crecer, el don de la visión seguía repitiéndose hasta que la voz interior le pidió que escribiera lo que veía y así fue como empezó una obra tan colosal como pudiera encontrarse en un autor medieval de la talla de Tomás de Aquino. Además, la comunidad de monjas había crecido notablemente, Hildegarda se convirtió en la maestra de todas ellas y la reclusión terminó al cambiarse de lugar e iniciar sus viajes de predicación²⁷.

Refiriéndose a su propia experiencia, comenta:

Y he aquí que fue en el año cuarenta y tres del curso de mi vida temporal, cuando en medio de un gran temor y temblor, viendo una celeste visión, vi una gran claridad en la que se oyó una voz que venía del cielo y dijo: “Frágil ser humano, ceniza entre las cenizas, podredumbre entre la podredumbre, di y escribe lo que veas y oigas. Pero como tienes miedo de hablar, eres ingenua e ignorante para escribir, dilo y escríbelo, no fundándote en el lenguaje del hombre, no en la inteligencia de la invención humana, sino fundándote en el hecho de que ves y oyes esto desde arriba, en el cielo, en las maravillas de Dios” [...] Y de nuevo oí una voz del cielo que me decía: “Proclama estas maravillas, escribe lo que has aprendido y dilo”²⁸.

De este modo, las visiones no se perdieron, sino que fueron registradas en sus obras y hoy tenemos la ventura de poder contar con ellas para descubrir más de cerca la espiritualidad y la percepción medieval de lo divino desde una óptica femenina.

Ahora bien, sirva esta breve ilustración sobre su vida, que terminaría en el año 1179 a los 81 años; para adentrarnos en la tercera obra visionaria de la Sibila del Rhin, el *Liber Divinorum Operum*²⁹ a través de cuya lectura podremos reconstruir la antropología que subyace en las visiones de la mística renana.

26 V. Cirlot y B. Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2008, p. 49.

27 Cf. *Ibidem*.

28 *Scivias, Protestificatio*, líneas 5-35. Citado en V. Cirlot y B. Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, op. cit., p. 47.

29 En adelante *LDO*.

2. El ser humano en las visiones de Hildegarda de Bingen

Ante todo, quisiera afirmar que la antropología de Hildegarda de Bingen atiende a la totalidad del ser humano, en su cuerpo y alma, no se trata de un dualismo platónico, sino de una unidad sustancial, característica del pensamiento cristiano. En efecto, al comprender la creación divina como un cuidadoso acto del formador divino, la forma humana proviene del Creador y atraviesa toda su corporalidad, convirtiéndola en la criatura más excelente del universo entero.

En este sentido, podemos decir que el hombre hildegardiano es, a la vez, completamente terreno, porque está hecho de barro y es caduco; pero también, enteramente celestial porque su racionalidad es una forma de semejanza con la Razón del cosmos.

Antes de entrar en el análisis de las visiones de Hildegarda, debemos hacer un pequeño apunte sobre las mismas: las visiones son comunicaciones divinas con el alma y el cuerpo de la santa, puesto que ella asegura que no se trataba de un éxtasis, es decir de una suspensión de contacto con la realidad, sino que eran visiones naturales, vistas con sus ojos corporales y entendidas por sus sentidos espirituales.

Además, es preciso añadir que Hildegarda, en su humildad, siempre dudó de la sobrenaturalidad de sus visiones, en primer lugar, porque las veía con suma naturalidad pensando que era lo que todos veían, pero al advertir que no era así, se callaba y dejaba de comentarlas para no desconcertar a los que vivían con ella. Pero es necesario decir que, desde el Árbitro de Europa, como es conocido san Bernardo, hasta la autoridad eclesiástica más importante, como el Papa Eugenio III, todos reconocieron el carácter divino de las comunicaciones y visiones recibidas, ratificando a la visionaria en la confianza en su don.

En la carta que escribió al abad de Clairvaux, Hildegarda le encomienda su alma en estos términos:

Oh venerable padre Bernardo, que te encuentras milagrosamente en grandes honores por la fuerza de Dios [...]. Padre, estoy muy angustiada por una visión que se me apareció en el espíritu como misterio [...] Yo, miserable de mí y aún más miserable en nombre femenino, vi desde mi infancia mara-

villas que mi lengua no podría relatar si el Espíritu de Dios no me hubiera enseñado a creer. [...]. Dulce y buen padre, me he puesto en tu alma, para que me reveles por tu palabra si quieres que diga esto públicamente o que guarde silencio, pues gran trabajo tengo con esta visión y no sé hasta qué punto puedo decir lo que vi y oí³⁰.

Cirlot y Garí señalan que la intervención de Bernardo fue decisiva para que “el papa Eugenio, (...) no solo la autorizara a escribir, sino que la exhortara a ello”³¹. Mediante una comisión de expertos quiso enterarse bien del contenido de las visiones y su veracidad, después leyó personalmente los escritos de Hildegarda y finalmente aprobó la labor de la mística renana³².

A pesar de todo lo anterior, Hildegarda es también hija de su tiempo y por ese motivo, sus visiones reflejarán el imaginario medieval, se expresan con el lenguaje de su generación y quizás por eso, en algunas ocasiones, puedan parecernos lejanas pero, si se analizan detenidamente, encontraremos una comprensión profunda y avanzada de la ciencia de su época.

Dicho esto, pasemos al comentario de la cuarta visión de la primera parte del *LDO*.

3. Cuarta visión de la primera parte del *LDO*

La visión de la Figura 1 refleja las cuatro estaciones unido a las edades del hombre, muestra los elementos del universo, cómo los vientos penetran el cosmos y regulan las funciones de todo lo viviente e inerte, para que todo esté siempre en su lugar, siguiendo la lógica de las leyes proyectadas por el Hacedor.

En la interpretación de dicha visión, expresa:

Dios, en su secreto proyecto, tenía planeada desde la eternidad la creación del hombre. Hizo al hombre a su misma imagen y semejanza, para que combatiera por siempre al diablo, que no puede comprender este misterio, y tomara su lugar. En el hombre, compuesto de alma, de huesos y de carne, resumió todas las criaturas más grandes del universo.

30 *pistola*, I, líneas. 1-41. Citado en V. Cirlot y B. Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, op. cit., pp. 52-53.

31 *Ibid.*, p. 53.

32 Cf. *Ibidem*.

Figura 1.
Cuarta visión



Adaptado de *Liber Divinorum Operum* I, IV, 95³³

33 Las figuras están tomadas de la misma edición del *Liber Divinorum Operum* que hemos citado en este trabajo.

XIV. Por esta razón el propio Dios inició contra él una guerra abierta llevando consigo el vestido que había revestido desde siempre en su ciencia. Aquel con el que Satanás, que se había alejado de Dios, nunca podrá contemplarle perfectamente mientras no acabe todas las batallas contra él. Sólo entonces lo verá, en el gran dolor de la confusión, cuando sea confundido por este mismo juez justo, al final de los tiempos.

En el antiguo proyecto, que desde siempre está decretado, Dios estableció cómo la obra debía llevarse a cabo. Del barro de la tierra formó al hombre, con la forma prevista antes del comienzo de los tiempos. Del mismo modo que el corazón del hombre contiene en sí la racionalidad y pone en orden las palabras que posteriormente emite. Así, Dios cuando creó todas las cosas las produjo en el Verbo, ya que el Verbo es el Hijo, escondido en el Padre como el corazón está escondido dentro del hombre. Y Dios hizo al ser humano formándolo a su misma imagen y semejanza, porque quiso recubrirlo de una forma que revistiera la santa divinidad. Por esto depositó en el hombre la señal de todas las criaturas, en la misma medida en que toda criatura procede de la Palabra divina³⁴.

De acuerdo con la visión, el ser humano es la obra más excelsa que Dios ha creado, la más cercana a Dios y la que resume todas las perfecciones de las otras cosas creadas.

Podemos decir que el hombre hildegardiano es muy “terrestre” en el sentido de su plena identificación con los elementos y la materia, formado del barro de la tierra y sometido a las leyes de la naturaleza; pero también es muy “celeste” por su cercanía gradual con el Logos, a quien se asemejan todas las criaturas según su capacidad³⁵. El logos del hombre es su racionalidad, la cual ha sido otorgada únicamente a él y eso lo conecta con las criaturas celestes, los ángeles puros, los que se sometieron a Dios y heredaron la Ciudad de Dios, y en contra de los ángeles perversos, pues están destinados a ocupar el lugar que ellos, por su libre arbitrio, abandonaron. Ahora el hombre es el encargado de luchar contra ellos hasta el día de la victoria final, que será de un inmenso e indiferente dolor porque entonces el diablo verá con mayor claridad y confusión para él, todo aquello que ha perdido irremediamente.

34 Hildegarda de Bingen, *Liber Divinorum Operum*, I, 4, XIII-XIV, pp. 101-102.

35 *Conf.* 12, 28, 38: PL 32, 842.

El fragmento nos indica también de qué modo han sido creadas todas las cosas y es a través del Logos, no como instrumento, sino como principio rector, como Hijo, como corazón, como centro de la actividad de Dios. De la misma forma, el ser humano albergará sus proyectos en el corazón, esto es, en el centro de su energía vital y, contando con la racionalidad, será capaz de ejecutarlos según sus deseos. Al crear al hombre a su imagen y semejanza, Dios lo acercó todavía más a Sí mismo al punto de tomar su misma naturaleza en el tiempo para rescatarlo a precio de sangre³⁶.

4. Primera visión de la primera parte³⁷

El hombre que se dispone a imitar la justicia de su Creador, cuando se aparta de la irracionalidad propia de las bestias, empieza a brillar con el resplandor de la naturaleza racional.

IX. El rostro humano que aparece en el punto extremo de la curvatura del ala izquierda brilla como refulgen las estrellas. He aquí el significado: cuando, llegados a la cima de la humildad victoriosa nos consagramos a la defensa de nuestro Creador, cuando rechazamos todos los ataques que embisten el flanco izquierdo, entonces adoptamos el rostro humano. Nos apartamos de la existencia bestial, para vivir conforme a la dignidad que nos enseña la naturaleza del hombre. Revelamos así nuestras buenas intenciones en las obras justas y buenas, y brillamos como lo hace un extraordinario manantial luminoso³⁸ [...].

Adán y Eva se dejaron persuadir por el diablo que los envidiaba, y perdieron la gloria del vestido celestial, es decir la inmortalidad³⁹.

Gravitando en torno a estos dos polos: animalidad y racionalidad, el ser humano se acerca más a su Creador en la medida en que abandona sus bajas costumbres y se dispone, por el ejercicio de la virtud, al uso pleno de sus facultades racionales. En eso consiste la elección por una de las dos alas de la visión.

36 Cf. Pernoud, *Hildegarda de Bingen*, op. cit., p. 38.

37 Advertimos al lector que el comentario de las visiones de Hildegarda no es continuo ni sigue el orden de la obra, y esto se debe al ejercicio de sistematización por temas que estamos haciendo.

38 Hildegarda de Bingen, *Liber Divinorum Operum* op. cit., traducción del latín y notas de Rafael Renedo (00-2007-5817), mayo de 2007, Disponible en: http://www.hildegardiana.es/5pdf/libro_obras_divinas.pdf. [Fecha de consulta: 1 de marzo de 2024], p. 36.

39 Hildegarda de Bingen, *Liber Divinorum Operum*, op. cit., p. 38.

Figura 2.
Primera visión



Adaptado de *Liber Divinorum Operum*, I, IV, 31

Pero el diablo, al sentir envidia por el hombre que tenía plena comunicación con Dios, y con el deseo de herir a Dios en su creación más amada, seduce a la mujer y lleva a los dos al pecado. La interpretación de la pérdida del traje de la inmortalidad es una probable herencia agustiniana, pues para el Doctor de la gracia, amado y venerado por la Sibila del Rin, el primer hombre tenía la posibilidad de no morir, no la inmortalidad perfecta, pues esta dependía de su opción por el Creador o por sí mismo⁴⁰.

La visión que estamos considerando es trinitaria y cristocéntrica, pero al mismo tiempo profundamente antropológica, porque el centro de la misma es Cristo-hombre, prototipo del hombre perfecto, mostrando su humanidad en su corporalidad, apoyado por el Padre y por el Espíritu Santo, confirmado en su misión de Cordero sin mancha que quita el pecado del mundo. El traje rojo de Cristo se puede interpretar, siguiendo la simbología de la iconología sagrada, como una muestra de su divinidad.

Hay que tener en cuenta dos detalles más de la imagen. Por una parte, la figura divina ha sometido las fuerzas del mal: el monstruo y la serpiente diabólica. Y más abajo se observan las llamas que indican la iluminación mental recibida, y, a su lado, la asistencia y compañía de su secretario Volmar y su discípula Richardis.

5. Segunda visión de la primera parte

II. Y de nuevo oí la voz del cielo que me dijo: Dios, que ha compuesto el mundo a través de los elementos para gloria de su nombre, lo ha estabilizado con los vientos, lo ha iluminado con la ayuda de las estrellas, lo ha llenado con todas las otras criaturas.

Rodeó al hombre de todo lo que existe en el mundo para fortalecerlo y lo dotó de gran energía para que toda la creación lo ayudara. Toda la naturaleza tenía que estar así a disposición del hombre, para que con ella el hombre trabajara, por cuanto sin ella no puede vivir ni sobrevivir. Esto es lo que muestra la visión siguiente⁴¹(...).

XV. Y por fin en el centro de esta rueda aparece una imagen de hombre, cuya cabeza alcanza la parte superior y los pies la parte inferior del círculo

40 Cf. Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram*. Madrid: BAC, 19692, VI, 25, 36.

41 Hildegarda de Bingen, *Liber Divinorum Operum*, op. cit., p. 44.

de aire denso, blanco y luminoso. Por el lado derecho, la punta de los dedos de su mano derecha, y por el izquierdo, la punta de los dedos de la mano izquierda, están estirados y llegan hasta el mismo círculo, tocándolo en dos puntos diferentes de la circunferencia. La razón por la que la imagen ha extendido los brazos es porque en la estructura del mundo el hombre está como en el centro, ya que es más poderoso que todas las otras criaturas que están sin embargo en la propia estructura⁴².

Figura 3.

Segunda vision



Adaptado de *Liber Divinorum Operum*, I, II, 41

42 *Ibid.*, p. 50.

Aunque es pequeño de estatura, es grande por la energía de su alma. Como tiene la capacidad de mover la cabeza hacia arriba y los pies hacia abajo, alcanza tanto los elementos superiores como los inferiores y puede moverlos. Las obras de sus dos manos lo traspasan todo, porque tiene, por la fuerza del hombre interior, la posibilidad de poner esta capacidad en ejecución. Como el cuerpo del hombre supera en tamaño a su corazón, así las fuerzas del alma superan por su eficacia al cuerpo del hombre; y como el corazón del hombre está escondido en el cuerpo, así el cuerpo del hombre está circundado por las fuerzas del alma, que se extienden por toda la redondez de la tierra⁴³.

Con esta visión hemos llegado a un punto culminante de la antropología de la mística renana que es la relación hombre-cosmos-Dios. La visión muestra que en el centro de la creación está el ser humano, en su desnudez y en su grandeza. Hildegarda pinta un sorprendente antecedente del famoso “Hombre de Vitruvio” de Leonardo Da Vinci. Varias figuras geométricas enmarcan las distintas partes del cuerpo humano, el cual se relaciona con el cosmos a través de sus elementos. De un modo especial, los aires que circundan el dibujo regulan lo que podríamos llamar el ámbito vital del ser humano. Además, influyen en la composición de los humores del cuerpo humano, en sus estados de salud y enfermedad.

Pero eso no es todo, notemos que el cosmos es esférico, como signo de su perfección, y la Tierra, que es su centro, lo es también. Finalmente, más grande que el universo, Dios abraza todo el cosmos y así lo protege y lo gobierna.

Por otra parte, la creación entera está dispuesta por el Creador para ayudar y servir al hombre, no para que este la destruya o la explote sin piedad, sino para hacerlo crecer y plenificarlo. El ser humano se realiza “en-el-mundo” y por eso tiene que usarlo como instrumento de perfeccionamiento. Siguiendo nuevamente a Agustín de Hipona, el universo cumple las leyes dadas por el Hacedor, quien le regala la naturaleza al ser humano para que él, a través de su correcto uso y disfrute pueda entregársela nuevamente a Dios. Es un tópico recurrente en las cosmologías medievales este “devolver” el mundo a Dios⁴⁴. Al trabajar la naturaleza, el ser humano se supera a sí mismo y usa bien de sus capacidades, a la par que hermosea y fabrica con sus manos cosas útiles para sí y para los demás.

43 *Ibid.*, p. 51.

44 Cf. T. Saeteros, *Amor y conversión en san Agustín. San Agustín de Hipona y sus comentarios al Génesis*. Madrid: Ciudad Nueva, 2019, p. 293.

“Aunque es pequeño de estatura, es grande por la energía de su alma”⁴⁵. Con estas palabras, Hildegarda señala lo que Agustín denominó: “*de quantitate animae*”⁴⁶: la magnitud de su fuerza, el alcance de su poder. Ciertamente, el hombre es solo una pobre criatura si atendemos a la condición de indefensión con la que viene al mundo; pero es realmente asombroso lo que es capaz de hacer con su razón y sus manos. La energía de su alma le hace concebir metas, proyectos, sueños, y trabajar a corto y largo plazo para verlos realidad. Hildegarda hace mención también del “hombre interior”, otra herencia agustiniana: es el hombre que habita en lo íntimo del sí mismo, en la profundidad del ser, justamente allí, en el corazón, entendido como centro vital del que brota todo el dinamismo de la actividad humana.

Conclusión

Después de este recorrido por tres de las visiones del *LDO*, Hildegarda nos ha presentado su antropología cristiana y agustiniana, herencia de la época, pero, en un sentido más prístino y profundo: revelación divina.

Nuevamente confirmamos la magnitud del ser humano, que puede tocar la tierra con sus pies y el cielo con sus manos, como nos lo muestran las visiones. Un ser que es terreno, porque está hecho del mismo barro que compone el universo; y un ser celeste, porque se le ha infundido la racionalidad, el logos que le permite ver y comprender, tocar y transformar.

Concluyamos con unas palabras de la visionaria medieval en la segunda visión de la Primera parte de la obra analizada:

Así, el hombre creyente existe en el conocimiento de Dios y tiende a Dios, no solamente en las preocupaciones del espíritu, sino también en las mundanas. Aspira a Dios en todas sus empresas, prósperas o adversas y en ellas no cesa de manifestar a Dios toda la devoción que le profesa. Como el hombre contempla con los ojos del cuerpo todo el entorno de las criaturas, así por la fe puede ver a Dios por todas partes y lo conoce en toda criatura, porque sabe que Dios es el Creador⁴⁷.

Aquí vemos resumida la actitud fundamental del ser humano frente a

45 Hildegarda de Bingen, *Liber Divinorum Operum*, op. cit., p. 51.

46 Cf. Agustín de Hipona, *De quantitate animae*. Madrid: BAC, 2009.

47 Hildegarda de Bingen, *Liber Divinorum Operum*, op. cit., p. 51.

la creación: el reconocimiento de su ser “criatura”. Solo cuando se esfuerza por no olvidar su condición creatural, logra la armonía con la naturaleza, porque la concibe como don divino y la remite nuevamente a Él a través del cuidado de sus manos y las alabanzas de sus labios.

Para esta cosmología y antropología medieval, Dios, hombre y cosmos conforman una tríada inseparable que consiste en un dar y recibir recíproco entre las criaturas que se dirigen juntas hacia su Creador. La llamada al ser termina en el descanso del ser, y cuando esta relación es estable y pacífica se origina el cuidado de la creación que mantiene al ser humano en su sitio, en el centro, sí; pero al servicio, disponible al llamado de devolver todas las cosas al Hacedor del universo, para así recibir de Él una recompensa infinita.

Bibliografía

Agustín de Hipona, *Confesiones*. Madrid: BAC, 2013.

Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram*. Madrid: BAC, 1969.

Agustín de Hipona, *De quantitate animae*. Madrid: BAC, 2009.

Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2008.

Hildegarda de Bingen, *Liber Divinorum Operum*. Traducción del latín y notas de Rafael Renedo (00-2007-5817), mayo de 2007. Disponible en: http://www.hildegardiana.es/5pdf/libro_obras_divinas.pdf [Fecha de consulta: 1 de marzo de 2024].

Pernoud, Régine, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*. Barcelona: Paidós, 1998.

Saeteros, Tamara, *Amor y conversión en san Agustín. San Agustín de Hipona y sus comentarios al Génesis*. Madrid: Ciudad Nueva, 2019.

¿Qué es la virtud? Huellas filosóficas en la concepción de la virtud de Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena y Cristina de Pizan

Juanita Rivera Arango¹

ORCID ID: 0009-0007-9187-297X

Universidad Sergio Arboleda, Bogotá

juanita.rivara25@gmail.com

Resumen

La Edad Media fue un periodo en donde la filosofía, la teología y la ciencia brillaron por los grandes avances que se hicieron en estas áreas, pero también se observa una participación femenina en estas ciencias, lo cual proporciona una mirada práctica en torno a la cuestión de la virtud. Por esta razón, el siguiente artículo analizará la virtud desde la mirada de Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena y Christine de Pizan, con el fin de mostrar tanto la participación femenina en filosofía y teología, como la perspectiva práctica del ejercicio de la virtud como análisis filosófico.

Palabras clave: Filosofía medieval, filósofas medievales, virtud, teología, Iglesia católica.

Abstract

The Middle Ages was a period during which philosophy, theology, and science flourished due to significant advancements in these fields. However, there was also female participation in these sciences, which provides a practical perspective on the issue of virtue. For this reason, the following article will analyze virtue

1 Profesional en Filosofía y Humanidades y Licenciada en Filosofía y Letras de la Universidad Sergio Arboleda. Adelanta estudios de Teología en la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín - Unicervantes. Sus áreas de interés en investigación son la Filosofía Clásica y Medieval, Patrística, Educación y Feminismo.

from the viewpoint of Hildegard of Bingen, Catherine of Siena, and Christine de Pizan, to highlight both women's participation in philosophy and theology and the practical perspective of exercising virtue as philosophical analysis.

Keywords: Medieval philosophy, medieval philosophers, virtue, theology, Catholic Church.

Introducción

En la Edad Media existieron diversidad de personalidades femeninas que contribuyeron de forma decisiva tanto en el desarrollo cultural como en el teológico-filosófico, por lo que se granjearon un nombre a lo largo de la historia. Por nombrar unas pocas, en medicina se encuentra Trota de Salerno y Alessandra Giliani; a nivel teológico está Clara de Asís y Brígida de Suecia; en lo concerniente a la escritura, sobresale el nombre de Herrada de Landsberg y Margery Kempe; si se quiere hablar de arte la indicada es Sabina de Steinbach y Ende; cuando de política se trata, podemos nombrar a Matilde de Canossa y Ethelfleda, y la lista puede seguir.

Así que, como se observa, las mujeres en la Edad Media podían destacar al igual que los hombres en los campos tanto de las ciencias humanas, como de las ciencias naturales. Por eso no hay que extrañarse que existan mujeres en este tiempo que se dediquen a desarrollar reflexiones filosóficas en las que particularmente destaca un estilo poético, metafórico y fuertemente simbólico. En esta dirección, sobresalen algunos nombres de mujeres que son claramente relevantes para el contexto cristiano o para la cultura occidental.

Hildegarda de Bingen, superando los conflictos al interior de su comunidad, logra formar su propio monasterio, además, de recibir apoyo del papa Eugenio III respecto a la autoridad que sus visiones representaban. Por otra parte, Catalina de Siena mantuvo comunicación con dos papas de su época, Gregorio XI y Urbano VI. Lo que le permitió actuar, en algunas ocasiones, como consejera durante sus respectivos pontificados. Incluso, no dudó en ser mediadora en los conflictos de la entonces República de Florencia, por lo que fue una figura connotada, pero sobre todo cercana al dolor de los más necesitados. Asimismo, Christine de Pizan recibió la misma formación intelectual que sus hermanos gracias a su padre, que no creía que los conocimientos de la mujer se limitasen a tejer y a criar una familia. Esto le permitió a Christine

sostener económicamente a su prole cuando su esposo falleció, convirtiéndose no sólo en escritora, sino en la defensora de la mujer ante la nobleza francesa.

Ejemplos como estos pululan en aquella época, lastimosamente no son conocidos dado que las historias de las mujeres que marcaron un nuevo paradigma no son llamativas ante los ojos de la modernidad. Sin embargo, enseñan que el pensamiento filosófico y teológico no se reduce a los métodos dialécticos en los que abunda la demostración lógica, ya que también se considera significativo el lenguaje poético y simbólico para racionalizar las verdades acerca del mundo, del ser humano y de Dios, que dominó en el caso de las autoras mencionadas, sin que dicho lenguaje dejara de ser riguroso y, sobre todo, dicente para la vida práctica.

De esta manera, para profundizar en estas cuestiones, se dará un breve vistazo a la vida de estas tres escritoras para luego conocer su visión respecto a la virtud. Posteriormente, se hablará de una racionalidad poética, es decir, de la manera en cómo la filosofía y la teología pueden expresarse de forma analógica y simbólica y cómo eso se ve plasmado en las tres pensadoras elegidas, cuyas obras más representativas se analizarán de forma general en lo sucesivo. Finalmente, el texto concluirá resaltando los aspectos más relevantes de estas tres autoras en torno al tema de la virtud, que será el centro de nuestra reflexión.

1. Tres caminos poéticos

Hildegarda de Bingen nació en 1098 y fue la décima hija de Matilde Merxheim y del barón Hildeberto de Bermersheim, por lo cual se observa que la nombraron en honor de su padre. Como era costumbre en aquella época, el décimo hijo era entregado a la Iglesia como un agradecimiento a Dios, no sólo dando gracias por la buena salud del infante que nacía, sino también porque la madre seguía viva dado el peligro de muerte que enfrentaba la mujer en el parto, en especial cuando ésta ya había tenido demasiados hijos. De forma que Hildegarda siempre estuvo destinada a ingresar en una orden religiosa. Esto se conocía como “diezmo familiar”.

Hildegarda nunca fue muy unida a su familia, dado que sus hermanos reusaban su compañía y su madre se dedicaba a diversas tareas, por eso la santa siempre estuvo acompañada de los sirvientes del hogar, en particular de una de ellas, Adelgundis, que la cuidó desde su nacimiento y lloró cuando tuvo que partir

del hogar a la casa de la condesa Judith de Spanheim a la edad de 8 años. Allí Hildegarda tuvo diversas visiones místicas, visiones que compartió con Judith quien sería su tutora y amiga en los años venideros. Ella, como mujer prudente, prohibió que se hablara del tema dado que temía que empeorara la salud de su pupila, y las visiones de Hildegarda se fueron espaciando poco a poco.

Cuando tenía 14 años, entró al convento de Disibodenberg junto a Judith, que se convirtió en la abadesa de un reducido grupo de mujeres. Cuando ella murió, la santa quedó como abadesa y emprendió la labor de independizarse del cenobio masculino², por lo cual se dedicó a estudiar a profundidad la ciencia de su época para poder ayudar a aquellos que más lo necesitaban. De aquí nace toda su curiosidad por la versatilidad de las plantas, hierbas y minerales en la tarea de la curación.

Asimismo, dentro del ámbito de la medicina, no sólo consultó diversos libros para empaparse del tema, pues las plantas y las hierbas eran fenómenos que le fascinaban, sino que con el tiempo empezó a preparar extractos de plantas, y más tarde redactaría su libro *Liber Simplicis Medicina* que habla de las virtudes curativas de plantas y hierbas, en donde explica para qué sirven y cómo deben ser aplicadas. También amplió sus conocimientos a los minerales y escribió el libro *Causae et Curae*.

A la edad de 42 años, volvió a tener visiones, pero estas las plasmó en su libro *Scivias*, con ayuda de un monje llamado Volmario. Estas visiones llegaron hasta el papa Eugenio III y Bernardo de Claraval, ambos las aprobaron y se leyeron fragmentos en público, algo inusual en aquel tiempo. Asimismo, aunque el Decreto de Graciano prohibía que las mujeres predicaran, Hildegarda abandonó su clausura y realizó campañas de predicación.

Por otra parte, no sólo se dedicó a las cuestiones místicas, sino también a la medicina, a la teología, a las ciencias naturales, a la botánica, a la lingüística y a la música. Dentro de sus escritos, se pueden resaltar el de *Lengua Ignota* (lenguaje desconocido). Aquí crea una nueva lengua y emplea un alfabeto que contiene 23 nuevas letras y un glosario de aproximadamente mil palabras. Estas letras son parecidas a las del griego y las del hebreo, claro está, con su equivalente en alemán y en latín.

2 Labor culminada en 1150, a partir de la cual pudo fundar una comunidad femenina cerca de Bingen, y 15 años después fundó otra comunidad al lado del río Rin.

La santa muere a los 81 años en 1179. Al año siguiente, Teodorico de Echternach empezó a redactar el libro de la vida de la santa y el papa Gregorio IX inició el proceso de canonización en 1227, pero fue el papa Benedicto XVI quien la declaró santa y doctora de la Iglesia.

Por otra parte, con relación a la vida de Catalina de Siena, su madre dio a luz en un solo parto a dos de sus hijas en 1347, Catalina y Juana. Lamentablemente, esta última no vivió mucho, hecho que conmovió a Catalina cuando se enteró de ello muchos años después. Desde niña, Catalina atraía a la gente a su alrededor, por eso la llamaban Eufrosina, que significa alegría.

A temprana edad tuvo una visión de Jesucristo sentado en un trono. Esto acrecentó aún más la fe que tenía y la convirtió en una niña más piadosa. Este amor llegó a tal punto que en su oración personal se consagró como esposa de Jesucristo, promesa que cumpliría fielmente al tomar los hábitos de santo Domingo.

Después de pasar un tiempo recluida dedicándose a la oración, Catalina salió a la luz pública relacionándose con personas influyentes de su época. De manera especial, mantuvo correspondencia con el papa Gregorio XI, que por aquel entonces se encontraba en Aviñón, para que volviera a la sede pontificia en Roma. Posteriormente apoyó al papa Urbano VI que la convocó en Roma, lugar en el que moriría el 29 de abril de 1380 a los 33 años.

Con relación a su obra, solamente dejó un escrito titulado *Diálogo de la Divina Providencia*, más conocido como *Diálogo*, en donde se plasman sus conversaciones con la segunda persona de la Trinidad. Si bien es cierto que Catalina nunca recibió una educación formal, es decir, era iletrada, estos escritos fueron dictados y copiados por secretarios de su entera confianza. Esto no fue un impedimento para que el papa Pablo VI la declarara doctora de la Iglesia.

Finalmente, Cristina da Pizzano nació en Venecia, pero su destino estaba en Francia dado que su padre, Tommaso da Pizzano, erudito de su tiempo, fue llamado a la corte del monarca de Francia, Carlos V, lo cual le proporcionó a la familia un excelente estatus social y económico. Así, Cristina se convirtió en Christine de Pizan y durante los años que pasó en la corte, gracias al apoyo de su padre, pudo recibir la misma educación que sus hermanos varones, algo que se verá plasmado en su libro *La ciudad de las Damas*.

A la edad de 15 años contrajo matrimonio con Estienne du Castel, que para aquella época contaba con 24 años y, a pesar de haber sido un matrimonio de conveniencia, “resultó ser una década de amor apasionado, «ya desde la primera noche», como reza el verso de una de sus baladas”³. De este matrimonio nacieron tres hijos, pero, para desgracia de Cristina, en 1387 murió su padre y tres años después falleció su esposo. De esta manera, con 25 años, Christine quedó viuda, sin hermanos que la apoyaran económicamente y con tres hijos y una madre a la que mantener.

A pesar de lo que se pueda pensar, no se volvió a casar, sino que emprendió la tarea de mantener a su familia con su propio esfuerzo, por lo cual “se hizo cargo de un taller de escritura, un *scriptorium*, en el que supervisaba la labor de los maestros calígrafos, encuadernadores y miniaturistas”⁴. No obstante, no dejó de escribir dada su necesidad económica, por eso

Envío baladas y sonetos a todos los personajes influyentes de la época. Apreciados por todos los que los leían, sus textos le depararon jugosas recompensas por parte de sus patronos y se convirtieron pronto en su único sustento. En consecuencia, su producción literaria aumentó y su nombre se hizo famoso en toda Europa. En solo dos años compuso *El libro de las cien baladas* y recibió encargos de Felipe II de Borgoña y Juan de Valois, los hermanos del soberano, e incluso de la reina consorte Isabel de Baviera⁵.

Así, se convirtió en una gran defensora de la feminidad, pues, como lo expresa en su libro *La Ciudad de las Damas*, las mujeres poseen las mismas capacidades intelectuales que los varones, el problema consiste en que estos privan a las mujeres de los medios para que puedan demostrarlo⁶.

Debido a la situación política de su país, en 1415 Christine se refugió en el convento en donde su hija había tomado los hábitos. Allí escribió un poema sobre Juana de Arco. Lamentablemente, la autora fallecería en 1430, dejando como legado la defensa femenina frente al obstinado carácter masculino.

3 C. de Pizan, *La Ciudad de las Damas*. Madrid: Siruela, 2001, p. 15.

4 “Christine de Pizan, una feminista del siglo XV”. Historia. National Geographic, 5 de septiembre de 2023. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/christine-pizan-feminista-siglo-xv_14729#google_vignette

5 “Christine de Pizan, una feminista del siglo XV”. Historia. National Geographic, 5 de septiembre de 2023. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/christine-pizan-feminista-siglo-xv_14729#google_vignette

6 Este apartado se desarrollará en el próximo ítem.

2. Concepción de la virtud en Hildegarda, Catalina y Christine

Las tres autoras expuestas anteriormente se dedican a explicar qué es la virtud, pero cada una lo realiza desde una condición específica.

2.1. Poesía y virtud

Hildegarda realiza este análisis desde el *Ordo Virtutum*, obra de estilo dramático, que, sin duda, es innovadora por estar escrita en notación musical. Asimismo, la autora describe a cada virtud por su rasgo más característico, y lo hace de manera poética.

En esta obra, Hildegarda retrata cómo el alma, después de haber estado sumergida en el pecado, quiere regresar a Dios y aboga por la ayuda que las virtudes ofrecen en esta labor. Así, la santa va describiendo a cada virtud, que sale al encuentro del alma.

Este primer acercamiento a la obra nos va a mostrar que no hay una estructura rigurosa en cuanto a definiciones de carácter filosófico, pero sí es rica en descripciones teológicas y pragmáticas. De igual modo, también se observa el hecho de cómo las virtudes guían a la persona humana hacia un perfeccionamiento. Por ello, en un primer plano, para que las virtudes puedan entrar en acción, el alma es la que tiene que reconocer su defecto y acercarse a Dios. De allí que la primera virtud que sale a la luz es la Humildad, reina de las virtudes, que insta a todas las demás a ir hacia ella para coronarlas de perseverancia. Sucesivamente, se presenta la caridad, flor amable que guía hacia la luz. A esta le sigue la virtud del temor de Dios, que prepara a todas las virtudes para que interioricen el misterio divino. La obediencia conduce a la Patria de Dios. La fe se presenta como espejo de la vida. La esperanza no puede ser engañada por el letargo embustero y las tinieblas no pueden cegarla. La castidad nunca pierde su nobleza y nunca se marchita. La inocencia insta a huir del pecado. El desprecio del mundo es la candidez de la vida⁷. El amor celestial es la puerta en el cielo. La disciplina es la “amadora de las costumbres sencillas que no conoce las obras torpes”⁸. La modestia pisotea las inmundicias del diablo. La misericordia es la madre de los peregrinos y rechaza la dureza del corazón

7 Hildegarda de Bingen, *Ordo Virtutum*. Santiago de Chile: Hebel Ediciones, 2018, p. 31.

8 *Ibid.*, p. 33.

humano. La victoria lucha de manera fuerte y rápida. El discernimiento es la luz dada por Dios a las criaturas según sus diversas naturalezas. La paciencia es la columna que no puede derrumbarse.

Después de la presentación de cada una de las virtudes, el alma inicia su camino lejos de las turbulencias de la vida y le pide a la virtud de la humildad, primera virtud a la que se inclina, que le ayude a disipar su soberbia. De allí que la humildad sea la que les abre la puerta a las demás virtudes.

2.2. La virtud como diálogo interno

En cambio, Catalina de Siena le va a mostrar las virtudes al lector desde la perspectiva del diálogo con la Segunda Persona de la Trinidad. De este modo, su análisis sobre la virtud va a aparecer en su *Diálogo* con Cristo, de allí que esta reflexión esté basada en lo que Él le revela a ella. Nuevamente, no vamos a encontrar una definición exacta de las virtudes que se van desarrollando en su conversación, pero sí se observa su despliegue y cómo cada virtud está relacionada con las demás.

De esta manera, Catalina, en su diálogo interno, inicia especificando que toda virtud y todo defecto se ejerce por medio del prójimo. En relación con el defecto, o como se verá más adelante, con el vicio, se observa que el daño se causa a nivel general y a nivel particular. Dentro del general, el perjuicio se comete porque no se ama al prójimo y, por lo mismo, el mal se lleva a cabo por medio de otro sujeto. Este mal que se ejerce no sólo hacia uno mismo sino hacia el otro tiene su raíz en la privación de la caridad. A nivel particular, el sujeto obra de buena o de mala manera con los que están cerca de él. No obstante, hay un llamado especial a la necesidad de ayudarse unos a otros a través de la palabra, de la doctrina y con un buen ejemplo de conducta, “y en las demás cosas en que se advierte tienen necesidad, aconsejando a los demás como a vosotros mismos, con sinceridad y sin interés de amor propio”⁹.

Así, al igual que en Hildegarda, el mal se expresa como pecado. Este mal puede ser de obra y de pensamiento. El mal de pensamiento se comete cuando se ha sentido placer en el mal cometido, es decir, en el pecado y se menosprecia la virtud. Esto se expresa como un aprecio al amor propio, entiéndase en demasía, dada la mala inclinación sensitiva que aparta de la virtud y lleva al vicio.

9 Siena, *Obras de Santa Catalina de Siena*, 65.

Vemos que algunas veces engendra crueldades en general o en particular. En general, pues se ve a sí y a las criaturas en peligro de condenación y de muerte por hallarse privados de la gracia. Es un pecado tan cruel, que no se socorre a sí mismo ni socorre a los demás con el amor a la virtud y abominación del vicio, antes bien, como cruel, se extiende más con obras de crueldad, o sea, no sólo no da ejemplo de virtud, sino que, como malvado, toma el oficio de demonio, apartando, en cuanto puede, a las criaturas de la virtud y llevándolas al vicio.

Esta es crueldad para con el alma, pues se ha lleva do a cabo con intención de quitarle la vida y darle la muerte. Ejerce la crueldad corporal por su codicia, pues no sólo no socorre al prójimo, sino que quita lo ajeno ro bando a los pobres; unas veces, por abuso de dominio, y otras, con engaño y fraude, comerciando con las cosas del prójimo y muchas veces con las personas¹⁰.

Todo esto se resume, nuevamente, en el hecho de que los pecados o los vicios se ejecutan por medio del prójimo, dado que el que ejerce estos hechos carece de caridad, que da vida a toda virtud. De allí que el mal que reside bajo todo vicio es el amor propio. Por eso lo contrario al vicio sea la caridad, ya que toda virtud se fundamenta en ella, pues es el tronco de las demás virtudes. Es a raíz de esto que se menosprecia la pasión sensitiva y se tiene una inclinación hacia la razón.

Una peculiaridad que encontramos en Catalina es la afirmación de que no todas las personas tienen las virtudes en el mismo grado. Si bien es verdad que ellas dependen unas de las otras, no en todos los sujetos se encuentran igual:

Las he repartido tan diversamente, que las he dado no todas a la misma persona: a uno doy una y a otro otra particular, si bien nadie puede tener una sola, sino todas en general, porque entre todas forman un todo. Las doy, pues, de muchos modos para que se constituyan en principio de las demás; es decir, a uno le daré con principalidad la caridad; a otro, la justicia; a uno, la humildad; a otro, la fe viva; a unos, la prudencia o la paciencia, y a otros, la fortaleza.

Estas y muchas otras las doy de modo diferente a criaturas distintas, si bien una de ellas sea dada como fin principal, y por ello el alma se entrega más a su práctica que a las otras. El afecto a esta virtud atrae hacia sí a las demás, que, como se ha dicho, se hallan íntimamente unidas en un todo por el afec-

10 Siena, *Obras de Santa Catalina de Siena*, 65–66.

to de la caridad. (...) De modo que, quiera o no, no puede menos el hombre de ejercitar la caridad. Y ciertamente que, si no se la ejercita, y se hace y se otorga por amor a mí, esa obra no tiene valor en cuanto a la gracia¹¹.

Es más, Catalina de Siena se sumerge en la cuestión de cómo fortalecer las virtudes, pero no lo hace desde el punto de vista del ejercicio educativo e intencionado del hábito virtuoso, sino desde el “ponerse a prueba” por medio del mal que podemos padecer, pero esto requiere de fuerza y perseverancia para que la virtud pueda nacer en el hombre:

La virtud de la paciencia se prueba en el hombre en el tiempo de la injuria que se recibe del prójimo, como la humildad por medio del soberbio; la fe, por el que no la tiene; la verdadera esperanza, por el que no espera; la justicia, por el injusto; la piedad, por el cruel, y la mansedumbre y benignidad, por medio del iracundo. (...)

La justicia no se empequeñece con la injusticia, sino, más bien, intenta dar pruebas de ella, es decir, desenmascara al injusto por la virtud de la paciencia; lo mismo que la benignidad y mansedumbre se manifiestan en el tiempo de la ira por medio de la dulce paciencia; y en la envidia, el desprecio y el odio muestran la dilección de la caridad en cuento al hambre y deseo de la salvación de las almas¹².

De este modo, la persona ejercita la virtud desde la interioridad y somete a la voluntad no a la parte sensitiva, sino al ejercicio interior de perfeccionamiento y del discernimiento, es decir, del conocimiento que se tiene de sí mismo, y que hunde sus raíces en la caridad.

Catalina describe este proceso como el árbol que tiene muchas ramas, pero aquel árbol está plantado en la tierra, que es la humildad¹³, alma de la caridad, y en donde se halla la discreción¹⁴ que, si es verdadera, tiene su fundamento en la humildad.

De esta manera, se observa cómo la caridad, la humildad y la discreción están íntimamente unidas. Para ilustrar esto la autora vuelve al ejemplo del árbol en el cual explica que el conocimiento de sí mismo se halla en la tierra de la humildad:

11 Siena, *Obras de Santa Catalina de Siena*, 68–69.

12 *Ibid.*, 69–70.

13 La humildad procede del conocimiento que la persona tiene de sí.

14 C. Siena, *Obras de Santa Catalina de Siena*, *op. cit.*, p. 72.

El conocimiento de sí mismo y de mí en él se encuentra y reposa sobre la tierra de la verdadera humildad, la cual es tan grande cuanto lo es la amplitud del círculo, esto es, del conocimiento que ha tenido de sí por la unión conmigo. De otra manera no sería círculo sin principio, sino que lo tendría al haber comenzado a conocerse a sí mismo, y terminaría en la confusión si este conocimiento no se hallase unido a mí. Por tanto, el árbol de la caridad se alimenta de la humildad, haciendo brotar de su interior el retoño, como te he dicho. La médula de ese árbol, o sea, el afecto de la caridad que se halla en el alma, es la paciencia. Esta es una señal que manifiesta que se halla en el alma y que ésta se halla unida a mí. (...)

Este árbol tan dulcemente plantado echa flores perfumadas de virtud con muchos y variados colores. Da frutos de gracia al alma y de utilidad para el prójimo, según la disposición con que quiera recibir los frutos de mis servidores. (...) Todos los frutos producidos por el árbol se hallan sazonados con la discreción, porque todos se hallan unidos entre sí¹⁵.

Así, la discreción, que procede de la caridad, brinda un amor ordenado que se debe dirigir al otro, es decir, debe ordenarse a la otra persona, ya que la virtud se perfecciona sólo mediante el prójimo.

2.3. La virtud como rasgo femenino

Finalmente, Christine de Pizan le presenta al lector una visión diferente de las virtudes dado que se enfoca en la defensa femenina respecto a las mentiras que dicen los hombres en sus escritos. Por eso no sólo brinda las definiciones y características de las virtudes, sino que comenta los reproches que el sexo masculino hace respecto a las mujeres, por lo que ahonda en las virtudes que se encargan de justificar su invalidez. De allí que este análisis inicia cuando la autora empieza a leer un libro titulado *Libro de las lamentaciones de Mateolo*. Este libro denigra al género femenino, lo cual lleva a la autora a pensar si todas esas cosas que se dicen en aquellos libros son verdaderas, pues no es el único escrito que empequeñece la figura de la mujer. “Filósofos, poetas, moralistas, todos —y la lista sería demasiado larga— parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza, siempre se inclina hacia el vicio”¹⁶.

15 Siena, *Obras de Santa Catalina de Siena*, 73–74.

16 C. de Piza, *La Ciudad de las Damas*, op. cit., p. 64.

Ante tantos textos que afirmaban lo mismo, la autora se termina convenciendo de que estas cosas son verdaderas y se preguntaba por qué Dios había creado un ser que contenía todos los vicios del mundo. Así, en este estado de lamentación, llegan ante Christine tres damas de extrema pulcritud que se van presentando una por una. La primera dama se presenta como la virtud de la razón:

En lo que a mí atañe, tengo por misión corregir a los hombres y a las mujeres cuando yerran para volver a ponerlos en la vía recta; si se pierden pero su entendimiento puede atender a razones, llego sigilosamente a sus mentes, los amonesto y sermoneo para hacerles ver sus errores, explicándoles las causas, y luego les enseño cómo hacer el bien y evitar el mal. Como mi papel es que cada uno y cada una se vea en su alma y conciencia y conozca sus vicios y defectos, no tengo por emblema el cetro sino el espejo refulgente que llevo en la diestra. Has de saber que quien se mire en este espejo se verá reflejado hasta en lo más hondo de su alma. ¡Qué poderosa virtud la de este espejo mío!¹⁷

Seguido a esto, la virtud de la razón es la que le aclara que están allí para construir una ciudad para todas las damas que han sido abandonadas por los hombres dado que, o hablan mal de ellas, o no se atreven a defenderlas cuando se las acusa de manera injusta.

Ante esto, la autora le pregunta a la razón por qué tantos hombres censuran a las mujeres en sus obras. La dama de la razón le contesta que las justificaciones son diversas, pues algunos escritores lo hicieron con buenas intenciones para alejar a los varones de la lujuria, pero la ignorancia no es excusa para dañar el buen nombre de todas las mujeres. Por el contrario, otros hombres han acusado a la mujer

Por sus vicios, los otros debido a la invalidez de su propio cuerpo, algunos por pura envidia y en mayor medida porque les gusta hablar mal de la gente; finalmente existen otros que para demostrar lo mucho que han leído sólo se basan en lo que han encontrado en los libros y se limitan a citar a los autores, repitiendo lo que ya se ha dicho¹⁸.

No obstante, hay argumentos que son repetidos en varias ocasiones, por ejemplo, el hecho de que, si una madre concibe a una mujer, es porque hay una debilidad natural y la naturaleza se avergüenza de haber creado algo

17 *Ibid.*, pp. 68–69.

18 *Ibid.*, p. 77.

semejante. La razón le responde que el hombre y la mujer fueron creados a imagen de Dios y, a diferencia del varón, no la hizo de la tierra, sino de la más noble de las criaturas.

Asimismo, se acusa a las mujeres de ser glotonas, vanidosas en el Templo, débiles por naturaleza igual que los niños, con tendencia a llorar y charlar. A todas estas acusaciones, la razón va respondiendo una a una haciendo resaltar las virtudes femeninas, pues ante la escasez del hogar, la mujer es la que responde por la alimentación de sus hijos, negándose el pan ella misma; las mujeres son más caritativas que los hombres, pues están más prestas al servicio; es cierto que son más débiles que los varones, poseen bondad natural, igual que los niños, de aquí que para salvar el alma, Jesucristo pusiera de ejemplo a un infante; las mujeres lloran y charlan, pero Jesús también lloró, aun siendo hombre. De igual modo, no se puede olvidar los milagros que hizo Cristo gracias a mujeres que iban a Él con lágrimas en los ojos y palabras en sus labios, sin esto, no existirían muchas historias en los evangelios.

La segunda dama que se le presenta a Christine es la virtud de la rectitud o de la derecha¹⁹ y se presenta como la que vive

Entre los justos, a quienes exhorto a hacer el bien, a devolver a cada uno lo que le pertenece, a decir la verdad y a luchar por ella, a defender el derecho de los pobres e inocentes, a no usurpar el bien ajeno, a hacer justicia a los que acusan en falso. Soy el escudo de los que sirven a Dios; a éstos defiendo; soy su baluarte contra la fuerza y el poder injusto; soy su abogada en el cielo, donde intervengo para que queden premiados sus esfuerzos y hechos valiosos; por mediación mía, Dios revela sus secretos a quienes ama.

A modo de cetro llevo en la diestra esta vara resplandeciente que delimita como una recta regla el bien y el mal, lo justo y lo injusto; quien la siga no se extraviará. Los justos se alían bajo el mando de este bastón de paz que golpea a la injusticia. ¿Qué más puedo decirte? Con esta regla, que tiene muchas virtudes, pueden trazarse los límites de cualquier cosa²⁰.

A esta dama, Christine le pregunta por qué los varones no se alegran ante el nacimiento de una niña. La virtud de la derecha le responde que

19 En el texto original, derecha significa dirección en línea recta y rectitud, haciendo alusión a la construcción de la ciudad.

20 C. de Piza, *La Ciudad de las Damas*, op. cit., p. 72.

el problema radica en el ámbito monetario. No obstante, tienden a ser las mujeres, aunque siempre está la excepción, las que cuidan a sus padres cuando enferman y envejecen. Los hombres, por el contrario, les dan su espalda pues, para la mayoría de ellos, representan una carga. Por eso los que desprecian a sus hijas son unos necios.

Por último, se presenta la virtud de la justicia, la cual, dice la autora, que su gesto “era tan altivo que nadie, por muy osado que fuera, podía mirarla a los ojos sin temer ser fulminado por su mal comportamiento”²¹. Esta Dama se presenta como

La hija predilecta de Dios, de cuya esencia procedo. El cielo es mi morada, así como la tierra y el infierno: en el cielo, para mayor gloria de las santas almas; en la tierra, para distribuir a cada uno la medida del bien o de mal que se merece; en el infierno, para castigo de pecadores. Ni amigos ni enemigos tengo, por lo que jamás cedo; ni me vence la piedad ni me mueve la crueldad. Mi única obligación es juzgar, distribuir y devolver a cada uno según su mérito. Sostengo el orden en cada estado y nada puede durar sin mí. Estoy en Dios y Dios está en mí, porque somos por así decir una sola cosa. Quien siga mi certera vía no podrá errar. A los hombres y mujeres de sano espíritu enseño primero a conocerse y a comportarse con los demás como consigo mismos, a distribuir sus bienes sin favoritismos, a decir la verdad, huyendo y odiando la mentira, y a rechazar todo vicio.

Esta copa de oro fino que ves en mi mano diestra, medida de buen tamaño, me la ha dado Dios para devolver a cada uno lo debido. Lleva grabada la flor de lis de la Trinidad y se ajusta a cada caso sin que nadie pueda quejarse de lo que le atribuyo. Los hombres de este mundo tienen otras medidas, que dicen basadas en la mía, a modo de patrón, pero se equivocan; pese a invocarme en sus pleitos, utilizan una medida que, siendo demasiado generosa para unos y escasa para otros, nunca es Justa. (...)

Gozo de una situación especial entre las virtudes: todas convergen hacia mí, las tres somos por así decir una sola: lo que propone la primera, la segunda lo dispone y aplica, y yo, la tercera, lo llevo a perfecto término²².

Se observa que Pizan atribuyó el más alto grado a la virtud de la justicia, pues es la que más cerca se encuentra de Dios, de la que proceden todas las

21 *Ibid.*, p. 68.

22 *Ibid.*, pp. 72–73.

demás virtudes y, de igual modo, la que perfecciona las acciones virtuosas. Sin embargo, si el lector se atreve a ojear esta obra, notará que la justicia es la que finaliza la Ciudad de las Damas, pero a la vez, la que reivindica, en toda medida, al género femenino de las falsas acusaciones que se promulgan como verdad. De aquí que esta virtud juegue un papel relevante a la hora de interpretar la construcción de esta ciudad.

3. Racionalidad poética

Como se habrá podido observar, estas tres autoras no proponen una definición de virtud ni hablan, explícitamente, de esta como un término medio entre el exceso y el defecto. Este acontecimiento medieval es una gran hazaña dado que se tiende a considerar que el pensamiento filosófico y teológico es primordialmente lógico, sin embargo, esa lógica puede extenderse más allá, es decir, puede también aproximarse a un *logos poético*. Es desde este punto de vista que se puede hablar de una racionalidad poética, específicamente de una filosofía y teología poética en donde la definición está escondida en los versos de una composición teatral y claramente simbólica, pero también está escondida en la conversación que se da entre una hija y su Padre, o también la hallamos en las reflexiones personales de una mujer que, profundizando sus lecturas y vivencias, vuelca su intelecto en la pluma y el papel para hablar sobre la igualdad entre el hombre y la mujer.

Ahora bien, cuando se habla de racionalidad poética se hace referencia a una forma de razonar distinta al simple pensar mediante definiciones, axiomas o silogismos. Es decir, es una manera de comprender y expresar, en este caso la virtud, a través de palabras que no van dirigidas directamente a la razón, sino al corazón del lector ya que, para poder comprender una idea también nos podemos valer de metáforas, mitos, poemas, etc. De allí que su uso en la filosofía no sea tan frecuente, pues requiere conocimiento preciso del tema y destreza para simplificar cuestiones que han perseguido a pensadores de todos los tiempos.

Mauricio Beuchot nos recuerda que la poesía nos acerca más a la metafísica, ya que versa sobre lo universal y esencial de las cosas. Así, este tipo de racionalidad abre la puerta para expresar temas tan complejos como la

virtud y la verdad de manera sencilla, clara y significativa, ya que se hace de recursos tan comunes como el arte, la poesía, la imaginación y el pensamiento reflexivo.

Por ello, una peculiaridad que se observa dentro del pensamiento poético es el uso de la analogía dado que, como se vio en los tres textos anteriores, el escribir haciendo referencia a una obra de teatro, a metáforas o a relatos históricos tiene como finalidad dar a conocer qué es la virtud y, asimismo, cuál es su injerencia en la vida práctica. De este modo, el despliegue de la inteligencia de estas tres mujeres no se enmarca en un pensamiento lógico o puramente simbolista, sino en una razón analógica²³.

Con Hildegarda de Bingen se puede observar que en su *Ordo Virtutum*, retrata la lucha del alma humana para alcanzar la virtud y huir del vicio mediante la poesía, el teatro y la música. De igual modo, hay una explicación práctica de la aplicación de las virtudes, ya que estas son retratadas como personajes simbólicos que, a través del diálogo, transmiten una enseñanza teológica en tanto que su relación con Dios, pero a la vez filosófica pues todas se complementan y se presentan definiéndose a sí mismas con el mayor de sus atributos.

De esta forma, a través de una exposición teatral y poética, el lector se percató de la profundidad de cada virtud ya que, al no exponer explícitamente una definición, la poesía y la metáfora se convierten en un medio por el cual la definición no se dirige sólo a la razón, sino al intelecto (*nous*).

Un ejemplo de esto es la exposición que la autora hace respecto a la virtud de la castidad:

23 Hay varios tipos de razón, y uno de ellos es precisamente la razón analógica. Cf. M. Beuchot, *Metafísica Poética*. México: Academia Mexicana de la Lengua, p. 85. La razón analógica es aquella que, entre dos opciones, no elige ninguna de las dos, sino que se mantiene en un punto medio buscando lo mejor de ambas. Por eso es importante su relevancia en el pensamiento poético ya que no brinda una definición de manera directa y estática, pero tampoco deja al lector sin el sinsabor de no haber expuesto claramente sus ideas.

Así, la razón analógica brinda una definición mediante herramientas literarias para mostrar la practicidad y simplicidad de la idea a desarrollar.

Castidad

¡Oh Virginidad!
tú estás en el tálamo real!
¡Oh, qué dulcemente
ardes en los abrazos del Rey!
Cuando te ilumina el Sol,
sucede de tal modo
que nunca decae la nobleza
de tu florecer.
Oh virgen noble,
nunca te alcanzará la sombra
por decaer tu florecer²⁴

A lo cual, las virtudes responden:

Virtudes

La flor del campo
cae por el viento,
la lluvia las desparrama.
Oh Virginidad,
tú permaneces en la sinfonía
de los habitantes del cielo,
tú eres la suave flor
que no se marchita nunca²⁵.

De este modo, la autora se dirige al corazón del lector para hacerle comprender, con la explicación de cada virtud, la grandeza que tiene el actuar conforme al bien. Esto lo realiza mediante la poesía y la metáfora, ya que la poesía, como lo expresa Mauricio Beuchot, va hasta las raíces más profundas, es decir, hasta la ontología de las cosas y, si se desarrolla de manera metafísica, puede llevar hasta la filosofía pues “la poesía es la más ingenua y, por eso, está más cerca de la experiencia metafísica original. (...) No en balde Aristóteles sostenía que la poesía era más metafísica que la historia, porque versaba sobre lo universal”²⁶.

24 Hildegarda de Bingen, *Ordo Virtutum*, op. cit., p. 30.

25 *Ibidem*.

26 M. Beuchot, *Metafísica Poética*, op. cit., pp. 86–87.

Por otra parte, Catalina de Siena es más directa al hablar de las virtudes y los vicios, pues lo hace mediante el diálogo. Este diálogo lo realiza con Dios Padre, por eso la conversación que se mantiene a lo largo del libro se da de manera natural, pues la autora no dialoga con una persona desconocida, sino que habla con aquel al que le confía sus intimidades, y lo mismo sucede con Dios Padre puesto que él también expresa con familiaridad y cercanía qué es la virtud y su injerencia en la vida cotidiana.

Es por esto que al lector se le facilita comprender la raíz y el desenvolvimiento de la virtud no sólo como un aspecto filosófico sino como un acto que traspasa su vida personal. De aquí que una de las particularidades de este tipo de racionalidad se encuentre en la simplicidad del lenguaje para explicar realidades netamente filosóficas y teológicas, pues no se dirige a la razón de forma exclusiva, ya que también, a medida que el entendimiento sacia su curiosidad, el corazón del lector se alimenta de las explicaciones metaforizadas que resultan más entendibles, conmoviendo el interior del ser humano, y presentando la virtud como un fenómeno relacionado con la vida afectiva y espiritual.

Esto no evita que use diversos ejemplos para aclarar sus explicaciones. Así se asevera, como se mencionó anteriormente, que la discreción es el conocimiento que la persona posee de ella misma,

Es un hijo injertado y unido por la caridad. Ciertamente que tiene muchos hijos, como el árbol tiene muchas ramas; pero lo que da vida al árbol y a las ramas es la raíz, si se halla plantada en la tierra de la humildad, que es el alma y nodriza de la caridad, en donde se halla injertado este hijo y árbol de la discreción. Pues de otro modo, si no estuviese plantado en la humildad, no sería virtud de discreción ni produciría frutos de vida, ya que la humildad procede del conocimiento que tiene el alma de sí, y ya te dije que la discreción es un verdadero conocimiento de sí y de mi bondad, por lo cual en seguida se atribuye a cada cual lo que le es debido²⁷.

De esta forma, Catalina expresa su pensamiento mediante la metáfora, herramienta que traslada al lector a un espacio imaginario en el cual la virtud o el vicio son personificados, sin embargo, este ejercicio no lo hace perder su vínculo con la realidad²⁸. De aquí que la libertad de la metáfora se conjugue con

27 C. Siena, *Diálogo*, p. 72.

28 M. Beuchot, *Metafísica Poética*, op. cit., p. 88.

la metafísica analógica, pues permite expresar una idea o concepto en diversos sentidos, pero sin olvidarse de su verdadero significado y esencia.

De igual modo, Christine de Pizan utiliza metáforas como Catalina de Siena dado que despliega su conocimiento de la virtud haciendo referencia a una ciudad imaginaria construida con su esfuerzo, pero también con el apoyo de tres damas, representaciones de las virtudes²⁹. Asimismo, utiliza mitos, como el de las Amazonas y echa mano de personalidades femeninas que han resaltado a nivel histórico por anteponer sus virtudes a la norma que dictaba su tiempo. No se olvide la forma poética en la que cada una de las virtudes se presenta a sí misma, por lo cual se puede observar que Pizan conjuga poesía, metáfora y mito³⁰.

Un ejemplo de esto lo observamos con la virtud de la razón. Esta le dice a Christine que va a construir una ciudad para todas aquellas mujeres que han sido olvidadas y desvirtuadas por los varones.

Así, querida hija, sobre ti entre todas las mujeres recae el privilegio de edificar y levantar la Ciudad de las Damas. Para llevar a cabo esta obra, como de una fuente clara, sacarás agua viva de nosotras tres. Te proveeremos de materiales más duros y resistentes que bloques de mármol macizos que esperan a estar sellados. Así alcanzará tu Ciudad una belleza sin par que perdurará eternamente.³¹

No obstante, el aspecto que no se ha analizado hasta el momento es el mito. Esta condición en la racionalidad poética hace que el relato se convierta en símbolo, que tiene como estructura la analogía, pero dentro del ámbito poético, dado que vuelve la vista a los orígenes³².

29 La dama o virtud de la razón es la que le dice que va a construir una ciudad para todas aquellas mujeres que han sido olvidadas y desvirtuadas por los varones. "Así, querida hija, sobre ti entre todas las mujeres recae el privilegio de edificar y levantar la Ciudad de las Damas. Para llevar a cabo esta obra, como de una fuente clara, sacarás agua viva de nosotras tres. Te proveeremos de materiales más duros y resistentes que bloques de mármol macizos que esperan a estar sellados. Así alcanzará tu Ciudad una belleza sin par que perdurará eternamente" Cf. C. de Pizan, *La ciudad de las damas*, op. cit., p. 70. Las otras dos virtudes, según su función, le ayudarán a Christine a terminar de edificar la ciudad.

30 "El símbolo, el mito y la metáfora tienen como estructura la analogía. Esta es, además, el núcleo de la poesía". Cf. M. Beuchot, *Metafísica Poética*, op. cit., p. 80.

31 Pizan, *La ciudad de las damas*, 70.

Las otras dos virtudes, según su función, le ayudarán a Christine a terminar de edificar la ciudad.

32 *Ibid.*, pp. 80–81.

Para expresar esto, la autora recuerda a mujeres célebres a nivel histórico, pero también plasma aquellos relatos que, aunque son ficticios, muestran el carácter femenino que hace que todas estas narraciones lleguen hasta la actualidad. Por ejemplo, habla de las reinas Tamiris, Oritia y Pentesilea, reinas de las amazonas; de las guerreras Menalipe e Hipólita, guerreras que hicieron caer a Hércules y Teseo. Pero también narra las historias de Zenobia, reina de Palmira; Berenice, reina de Capadocia; Sempronía la Romana; de la poetisa Safo, etc.

Como se observa, Pizan conjuga poesía, metáfora y mito, pero, para apreciar la importancia de su convergencia. Por eso es necesario considerar la relación entre poesía y metáfora, ya que ambas van de la mano, dado que, para escribir poesía se necesitan ejemplificaciones que hagan ver al lector la realidad desde otra perspectiva. Pero también está la relación entre metáfora y mito que se ilustra en los ejemplos históricos, se metaforiza el mito en el sentido en el que el espectador entiende el mensaje mediante una proyección que, o bien puede ser comprobada históricamente, o trasciende la credibilidad mostrando el imaginario que se tenía en la época en que se escribió el relato. Esto no desmerita al mito pues lo acerca aún más al ámbito poético puesto que lo adorna con la sutileza del lenguaje que habla al corazón y engrandece al ser humano por lo que ha sido, por lo que es, y por lo que puede llegar a ser. Esto se refleja en las historias de dioses y semidioses que eternizaron al hombre y dan fe del poder del mito, pero transmitido mediante la poesía.

Todo esto expresa el poder de la virtud en la construcción de una realidad poética pues, aunque nunca se formula, en estricto sentido, una demostración lógica respecto a lo que es la virtud y el vicio, mediante ejemplos le enseña al lector cómo el vicio enturbia al entendimiento y corrompe las acciones de los hombres. Por el contrario, la virtud no sólo eleva la moral en momentos de crisis, sino que edifica y corrige el pensar humano y lo lleva a la perfección.

Conclusión

La filosofía no es un pensamiento estático y rígido, pues si lo fuera, hubiera bastado un pensador para expresar todo el conocimiento que el ser humano necesita saber para actuar de manera correcta y ser feliz.

A medida que cambia el tiempo, ella también va mutando. Sin embargo, lo característico de esta ciencia sapiencial radica en el hecho de que demuestra, a lo

largo de los siglos y a través de infinidad de autores, que la verdad no muta, sólo se cambia la manera de expresar aquellos conceptos que ayudan a estructurarla. El problema está cuando no somos capaces de ver más allá de lo que nos muestran los textos clásicos, no porque se equivoquen, sino porque pueden limitar nuestra capacidad de conocer la Verdad en toda su universalidad.

La filosofía no es una tarea única de hombres, sacerdotes o religiosos, también es un oficio que mujeres solteras, casadas, monjas y religiosas han practicado a lo largo de la historia. No obstante, su pensamiento no se limita a un axioma lógico, sino que transforma su saber en un pensamiento poético que, sin definiciones explícitas, puede ser aplicado a la vida práctica dado que su intención no es llegar de manera primera y definitiva a la razón, sino que, de manera analógica, pasa por los sentidos, llega al intelecto, y sobre todo tras-pasa el corazón del lector. Es decir, estas tres pensadoras de la Edad Media exponen la virtud mediante una racionalidad poética cargada de símbolos, pues

El símbolo tiene una fuerza cognoscitiva y afectiva muy grande, y que la filosofía necesita atender a él, para llenarse de sentido, de significación. (...) “El símbolo da qué vivir”. No solamente hace conocer, también da sentido para que nuestra voluntad siga firme en la existencia. Tiene voluntad de poder significativo³³.

De aquí que el pensamiento anteriormente expresado, de manera analógica, se entienda como una metafísica poética dado que, a través de estas consideraciones, se busca lo trascendental, pero no necesariamente de forma lógica, universal y abstracta, sino mediante el arte, lo particular y la imaginación³⁴.

De esta manera, la filosofía se conjuga con la poesía para expresar conceptos que no solamente se originan en nosotros gracias a la demostración lógica, sino que también emergen de una reflexión poética que tiene como punto de partida lo particular y conocido, puesto que es lo más cercano al ser humano, pero aspirando siempre a elevar este grado del conocimiento a lo universal que es propio de la metafísica, e inherente a toda persona. Por eso se puede llegar a afirmar lo que bien expresa el pensamiento poético de Zambrano: “Filosofía es encontrarse a sí mismo, llegar, por fin, a poseerse”³⁵.

33 Ibid., p. 90.

34 Ibid., p. 98.

35 M. Zambrano, *Filosofía y poesía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, p. 91.

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio, *Metafísica poética*. México: Academia Mexicana de la Lengua, 2015.
- Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, *Vida de Santa Catalina de Siena*. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/vida-de-santa-catalina-de-siena--0/html/ff8cf004-82b1-11df-acc7-002185ce6064.html>
- Bingen, Hildegarda, *Ordo Virtutum, el Coro de las Virtudes*. Santiago de Chile: Hebel Ediciones, 2018.
- Carrera, José, *Mujeres indómitas. Sanadoras de la Edad Media. Trota de Salerno, Hildegarda de Bingen, Alessandra Giliani*. Pamplona: Laetoli, 2021.
- National Geographic, *Christine de Pizan, una feminista del siglo XV*. Disponible en: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/christine-pizan-feminista-siglo-xv_14729#google_vignette
- Pizan, Christine, *La ciudad de las damas*. Madrid: Editorial Siruela, 2001.
- Siena, Catalina, *Obras de Santa Catalina de Siena*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Zambrano, María, *Filosofía y Poesía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

Pedagogía de la intimidad: una respuesta agustiniana a los desafíos de la educación en el mundo actual

Alejandro de Jesús García Durán¹

ORCID ID: [0000-0001-9163-4655](https://orcid.org/0000-0001-9163-4655)

Universidad Sergio Arboleda, Bogotá

alejandro.garcia@usa.edu.co

Daniel Felipe Moreno Sarmiento²

ORCID ID: [0000-0003-1212-381X](https://orcid.org/0000-0003-1212-381X)

Universidad Sergio Arboleda, Bogotá

danielf.moreno@usa.edu.co

Resumen

Los retos de la educación contemporánea suscitan la necesidad de un abordaje antropológico de gran profundidad filosófica y teológica. Entre las propuestas que podríamos analizar destaca al respecto la de Agustín de Hipona, quien nos ha legado enseñanzas valiosas acerca de cómo podría estructurarse una pedagogía práctica y una metodología humanista a la altura de lo humano. Así pues, mostraremos cuáles serían los problemas que enfrenta el educador

1 Magíster en Filosofía Contemporánea de la Universidad San Buenaventura; adelantó estudios de Teología en la Universidad de Navarra y Filosofía y Humanidades en la Universidad Sergio Arboleda. Docente investigador del Área de Filosofía y Humanidades, perteneciente a la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá D. C., Colombia.

2 Doctorando en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Educación, con énfasis en Filosofía y Educación. Especialista en Educación, con énfasis en Docencia e Investigación Universitaria; profesional en Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Docente investigador del Área de Filosofía y Humanidades, perteneciente a la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá D. C., Colombia.

del siglo XXI. Luego, indicaremos las directrices básicas de la concepción agustiniana de la educación de cara a proporcionar soluciones a estos problemas y, por último, terminaremos con algunas conclusiones.

Palabras clave: San Agustín de Hipona, pedagogía, Maestro Interior, diálogo.

Abstract

The challenges of contemporary education raise the need for an anthropological approach of great philosophical and theological depth. Among the proposals that we could analyze, that of Augustine of Hippo stands out in this regard, who has bequeathed us valuable teachings about how practical pedagogy and a humanist methodology could be structured at the level of the human. Thus, we will show what would be the problems faced by the educator of the 21st century. Then, we will indicate the basic guidelines of the Augustinian concept of education to provide solutions to these problems and, finally, we will end with some conclusions.

Keywords: Saint Augustine of Hippo, pedagogy, Inner Teacher, dialogue.

Introducción

Podríamos decir que, a lo largo de toda su vida (como discípulo, como maestro y como obispo), Agustín de Hipona mostró una preocupación innegable por la educación. Y, por ello, desde cierto ángulo, la entera totalidad de su pensamiento puede ser entendida como una suerte de filosofía educativa, en el sentido más amplio y profundo de la expresión.

Ahora bien, la actuación educativa es en sí misma una de las temáticas esenciales de toda filosofía práctica, y esto quiere decir que allí está supuesto todo aquello que implica una concepción concreta sobre el acto humano en general. Incluso, exige una reflexión antropológica que se esfuerce por coincidir con la realidad de la unidad ontológica de la persona humana, que no siempre es fácil de acotar, debido a que dicha unidad se distiende y expresa en un sin números de posibilidades, que dejan entrever la complejidad de la condición humana.

Pero lejos de realizar un estudio tan extenso y minucioso, como lo demandaría cada uno de los puntos mencionados, consideramos pertinente restringir este abordaje al significado que encierra la tesis agustiniana del Maestro Interior, a partir de la cual puede desarrollarse un análisis más directo de lo que la actuación educativa significa, y las particularidades que encierra la re-

lación entre la enseñanza y el aprendizaje; relación mediada por el lenguaje, tema central de la obra *De magistro* (389)³ de san Agustín, y en la que el papel del maestro es decisivo, en especial en lo que compete al cuidado de sí, en el sentido de la orientación que proporciona la iluminación divina al hombre.

Pues bien, nuestra idea es que las enseñanzas agustinianas permiten dibujar un camino para la labor docente y para el aprendizaje en el mundo actual. Por ello, dividimos el trabajo en tres apartados. En primer lugar, mostraremos los problemas a los que ha de enfrentarse el educador del siglo XXI; en un segundo momento, presentaremos las ideas madres de la teoría agustiniana acerca de la educación; por último, extraeremos las conclusiones que consideremos pertinentes.

1. En torno a los tres problemas que enfrenta el educador del siglo XXI

Delimitar los problemas a los que ha de hacer frente el educador del siglo XXI no deja de ser una tarea ambiciosa e, incluso, ingente y sin ningún viso de llegar a buen término. De todos modos –y siempre conscientes del riesgo de la simplificación– hemos considerado que estos problemas pueden ser resumidos en tres.

El primero se relaciona con la carencia de finalidad en la misma actuación educativa, que no sólo se acrecienta en la actividad docente, sino también en la acción formativa. El segundo tiene que ver con el hecho de que lo transmitido al educando a través de la lección, no siempre resulta significativo ni para su vida teórica, y mucho menos para su vida práctica. El tercer problema está más relacionado con la parcelación del saber, desde el punto de vista formativo, con la efectiva pérdida de unidad que le es inherente al conocimiento, por lo que es frecuente que los estudiantes, y en algunos casos los mismos maestros, pierdan de vista la relación que las disciplinas tienen entre sí. Estos son retos que tienen vigencia para la mayoría de los contextos educativos del siglo XXI, y sin importar la lejanía temporal que

3 Ciertamente, intentaremos extraer las principales consecuencias que se siguen de la tesis del Maestro Interior que, como hemos dicho, es el tema en torno del cual gira el *De magistro*. Sin embargo, la pretensión no se cifra en llevar a cabo un análisis de esta obra, sino, a partir de ella, mostrar las líneas fundamentales de lo que podríamos llamar la “pedagogía agustiniana” con vistas a encontrar vías para iluminar los principales retos educativos a los que nos enfrentamos hoy.

tenemos con san Agustín, no por esto sus reflexiones son ajenas a estas problemáticas, por lo que consideramos que es posible hallar consejo y orientación en la filosofía agustiniana, puesto que no deja de iluminar el sentido de la vida interior, a la que está llamada toda práctica educativa.

En los comienzos del siglo XIX, Heiring Friedrich Füger, pintor alemán que se destacó por sus obras artísticas dedicadas a temas históricos, llevó a cabo, en 1817, un óleo llamado *Prometeo lleva el fuego a la humanidad* (Figura 1) en el que retrata al hijo de Jápeto y Clímene como el portador colosal del fuego celestial, robado a los dioses olímpicos y dado posteriormente a los mortales. En la pintura se destaca una figura de vivos colores que contrasta con otra, que a los pies del titán, parece inerte, y que representa al hombre desprovisto de humanidad. En esta singular representación, Füger nos deja la impresión de estar ante un cuerpo sin alma, y claramente es un ser desposeído de sí mismo. Se percibe en aquella figura las potencialidades de la misma materia que lo conforma, pero está ausente la vida humana y su orden interior. No obstante, es en Prometeo en quien sí vemos todo el vigor de lo humano, pero también el reflejo de una inteligencia imprudente, de la que se enorgullece con altiva mirada. Por eso Prometeo es el mejor símbolo en el que podríamos pensar cuando hablamos de educación. En su imagen aguardan los aspectos esenciales de la condición humana, que toman forma a través del relato de un rapto y a la vez de un engaño, del que es responsable el mismo Prometeo.

El fuego olímpico ya no es celestial, al menos no completamente, cuando está en manos del hombre. Este mismo fuego pasa a convertirse en un fuego humanizado, que expresa el tránsito de lo que hasta el momento sólo era un vestigio de lo humano a un ser que se autoposee en el ejercicio de sus capacidades (*dynámeis*) y destrezas. Facultades que siendo de naturaleza divina, son ahora encarnadas por esa figura inerte que reposa en el lienzo de Füger. Esto quiere decir que los dones de los dioses olímpicos, patronos de divinas artes y víctimas del rapto, son regalos de Prometeo a la humanidad y que el japedónida reparte de forma desigual entre los mortales. Dichas artes son las técnicas que hacen del hombre un ser cuya subsistencia supone esfuerzo y trabajo. Lo que describe las condiciones que le permiten al ser humano contrarrestar las privaciones físicas de su ser, en comparación con un mundo natural que tiende a ser altamente especializado, como es el caso de los animales que se adaptan rápidamente a las exigencias de su medio.

Figura 1.

Prometo lleva el fuego a la humanidad



Adaptado de Heinrich Friedrich Füger - [1][2], Dominio público, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=175869>

Pero decíamos que Prometeo es un símbolo de importancia cuando nos referimos en general a la educación, sin embargo lo que no se ha dicho es que también es un símbolo de los problemas que son propios de todo acto educativo. Hemos mencionado que es en virtud del fuego olímpico que se introducen las capacidades o facultades que dan forma plena al ser humano. Pero más allá de lo que en las diferentes versiones de este relato se afirma⁴, no deja de ser llamativo el hecho de que la materia inerte, con forma de hombre, adquiera toda su humanidad cuando se le participa el fuego, al que también vienen relacionadas las técnicas, que hacen capaz al hombre de ejercer sus actos. Gran parte de la cultura, que expresa el surgimiento de un orden muy distinto al natural, está conformada precisamente por acciones y actividades que adquieren alguna concreción específica, transmitiendo la existencia de una intimidad que se revela y se despliega en continua novedad. Ese mundo no sólo contiene los efectos del acto humano, sino también su libertad creadora. Pero este mundo humano no sería posible si no fuéramos capaces de transmitir al exterior aquello que reposa en nosotros de forma inmanente. En efecto, una de las técnicas prometeicas, donadas al hombre, es el lenguaje. Esta capacidad nos faculta para referir, por medio de signos, todo aquello susceptible de ser significado. Es más, la cultura es transmisión de un sentido, y sin importar el medio o el soporte en el que se transmita, está siempre implicado un signo lingüístico. Por eso enseñar, que por ahora puede ser entendida como una actividad en la que se transmite un sentido que es valorado por una cultura, es literalmente mostrar a través de signos. Esta es la razón por la que se afirma que la educación está traspasada por el lenguaje, este es su puente, una técnica divina que muestra para decir, y dice para mostrar.

Si la educación y la cultura están relacionadas en una especie de eterno retorno, entonces el lenguaje hace las veces de vehículo en esta circularidad existente entre educación y cultura. Por eso los problemas de la educación actual, no son sólo problemas de nuestra cultura, sino también de nuestra

4 Véase García, Carlos, «El mito de “Protágoras” de Platón. Una versión sofística de los orígenes de la cultura» en *Prometo: mito y tragedia*. Madrid: Libros Hiperión-Ediciones Peralta, 1979, pp. 46-68. La versión platónica del mito es en la que nos hemos basado esencialmente, pero la obra de García Gual analiza también las versiones clásicas de Hesíodo, Esquilo, Aristófanes y Luciano, así como algunas versiones modernas como la de Goethe, Nietzsche y Kafka que son sugerentes para pensar la figura prometeica en relación con la educación y el origen de la cultura.

forma de significar y comunicar el sentido de las cosas, es decir, la forma de pensar y de hablar afecta nuestra capacidad de transmitir un sentido con valor. Razón por la que es de vital importancia la formación de nuestras potencias operativas, porque si nuestras facultades naturales no están cultivadas expresarán precisamente esta deficiencia, y estas mismas se trasladan en formas discursivas o en acciones que socavan los valores propios de la cultura, y los reemplazan por antivalores e ideologías que menoscaban la libertad. Esto nos debe llevar a reflexionar sobre aquellos aspectos esenciales que deben estar presentes en la transmisión del sentido de las cosas, e incluso del sentido de la vida. Es allí cuando debemos volver sobre la actuación educativa y su finalidad. Este es el primer problema que debemos enfrentar cuando es la práctica educativa la directamente afectada con la efímera conciencia que se tiene sobre el fin del obrar formativo.

Al examinar lo concerniente a la finalidad de la educación, pregunta exclusivamente filosófica⁵, nos encontramos con dos perspectivas al respecto, o el fin de toda actuación educativa se agota en las conductas formalizadas por la cultura, que deben ser asimiladas bajo una estructura de estímulo-respuesta condicionada, o más bien aceptamos que la pregunta por la finalidad no tiene sentido, y que por lo mismo es inoperante que la educación se concentre en este tipo de aspectos, más bien la formación dependería de un contexto social en el que todo juicio sobre la vida y la realidad tiene un valor implícito, y lo tiene por el hecho de que comunica un punto de vista alternativo y diferente, pero no absoluto ni dominante. Por lo mismo, lo dicho, desde esta perspectiva, es más contundente que lo que se quiere decir con lo dicho. No son importantes las cosas referidas y mucho menos su sentido, porque lo revelador es lo que nos representamos y no lo que es la realidad, dar a conocer lo que pensamos es lo crucial, aquí ya no es relevante lo referido, porque lo referido se reduce a lo que nos representamos, y eso es lo que decimos.

5 García, Víctor, *Principios de pedagogía sistemática*, 11 ed. Madrid: Rialp, 1960, p. 64. En este punto, es necesario insistir en la idea de que la pedagogía, si bien intuye la importancia de la pregunta por la finalidad de la educación, no por esto es la encargada de responder a este cuestionamiento, puesto que es una ciencia particular de la educación. Esto quiere decir que es primordial una reflexión filosófica al respecto, que le compete enteramente a la filosofía de la educación, pues su objeto de estudio se encuentra relacionado con los principios de la actuación educativa en sí misma. Lo anterior no lo podemos perder de vista, sobre todo ante la carencia de fundamentos filosóficos de gran parte de los modelos pedagógicos que en la actualidad tienen tanto impacto en los contextos educativos.

A propósito Jean Grondin, nos dice lo siguiente:

...el sentido no tiene nada de construido, como si se tratase de un valor añadido, de una plusvalía que vendría a agregarse a las cosas mismas. Es el mundo moderno el que nos ha hecho creer que vivimos en un universo ampliamente «construido»; según esta creencia, es el espíritu humano, merced a sus categorías y sus representaciones, el que construiría de algún modo su mundo⁶.

En pocas palabras, la educación actual se debate entre un modelo conductista y un modelo constructivista, como expresiones psicopedagógicas de dos tipos de racionalidad, una con tendencia empirista y otra con una pronunciada inclinación hacia el relativismo. Aquí es evidente que no estamos considerando otros modelos pedagógicos o teorías del aprendizaje, pero es nuestro propósito que el lector comprenda cuáles son los opuestos naturales al abordar la cuestión de la finalidad de la educación.

Ahora bien, si percibimos la ausencia de finalidad o su reducción a un cúmulo de conductas esperadas, entonces entenderemos qué es lo que desencadena el segundo problema. De hecho, en la práctica educativa, tanto maestros como alumnos, no son conscientes de los fines que los convocan a sus espacios de enseñanza y aprendizaje. Los objetivos curriculares son percibidos como requisitos administrativos o burocráticos, pero su formulación usualmente no se adecua con las exigencias o necesidades del contexto al que pertenecen ambos actores del proceso educativo (si no los únicos al menos sí los más importantes). Así que si es imposible que en la práctica educativa los fines o los objetivos inmediatos de la acción formativa estén presentes, se percibirá dicha ausencia o su emplazamiento instrumentalizador en la misma cultura. Al respecto resulta disiente lo que ya advierte Giovanni Reale: «el hombre no ha nacido para *hacer*, sino para *contemplar*, el mismo *hacer* hay que entenderlo en función del *contemplar*»⁷

Según esto, entenderemos que existe a la vez una carencia de significado, y por lo mismo, de sentido en lo que se transmite durante el proceso formativo. Las lecciones en la actualidad se diseñan bajo el marco de una serie de competencias o logros, que normalmente capacitan para el *hacer*, y que

6 Grondin, Jean, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Barcelona: Herder, 2005, pp. 43-44.

7 Reale, Giovanni, *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre de hoy*, 2 ed. Barcelona: Herder, 2000, p. 88.

pierden de vista el hecho de que la competencia es sólo algo derivado del hábito (*éthos*), que es lo que asumen nuestras facultades operativas. Pero estas últimas no pueden reducirse a capacidades de la razón teórica⁸, o sólo de la razón práctica (en el sentido moral, cívico y artístico-técnico)⁹, ambas son dimensiones esenciales de la racionalidad y, por lo mismo, de la formación humana, aunque desde luego también está implicada nuestra naturaleza afectiva, e incluso nuestras potencialidades estéticas, locomotrices y vegetativas¹⁰. Es decir, no hay en realidad consciencia de la unidad de nuestro ser personal, y los actuales programas de estudio en repetidas ocasiones terminan concentrándose en los aspectos fortuitos de las facultades humanas, así pasan inadvertidas estas dimensiones y sobre todo la formación basada en virtudes. Lo que avoca a la práctica educativa a un sin sentido, que sienten tanto alumnos como maestros, unos porque no pueden entrever aquello que se oculta entre los mismos signos, modelos y teorías que aprenden de forma irreflexiva por lo que terminan reaccionando con desinterés o indiferencia, y otros porque no pueden hallar los caminos más apropiados por los cuales orientar, para de esta manera brindar una dirección a los individuos de una sociedad que frecuentemente se plantean el dilema de hacia dónde ir o a quién acudir en la búsqueda de sentido.

Aspecto que nos lleva al tercer problema que enfrentamos, como educadores o como educandos, y es la fragmentación del saber. En este punto es aconsejable atender a los proyectos de integración disciplinar que se han llevado a cabo con cierto éxito en el contexto de la investigación científica, pero no del todo en el contexto educativo. Son en realidad pocos los procesos de integración disciplinar que se llevan a cabo en las instituciones de educación media y superior, incluso porque no se tiene consciencia de las dinámicas epistemológicas y metodológicas que suponen proyectos de esta

8 El término teoría lo entendemos en el sentido clásico de *theoría*, cuya acepción alude a la contemplación o especulación, como visión intelectual. Por lo tanto, nos alejamos de la connotación moderna de la expresión, que está restringida normalmente a la abstracción matemática o a la dimensión formal del pensamiento, que desde luego son fenómenos asociados a la vida teórica pero que la acepción clásica abarca de forma más general.

9 La razón práctica no está acotada a la actividad productiva instrumental o artística, sino que abarca también la acción ética y política.

10 Cf. Naval, Concepción y Altarejos, Francisco, *Filosofía de la educación*, 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2000, pp.197-201.

magnitud. Además de las exigencias en términos curriculares, pedagógicos, didácticos e incluso evaluativos, que no son pormenores en este asunto, ya que la integración de la enseñanza que se imparte en las diversas disciplinas, no puede partir del sistema de educación vigente. Lo que nos llevaría a repensar las estructuras que subyacen a los espacios de aprendizaje, y estamos lejos de aplicar algo de este estilo en las condiciones actuales, pero lo que sí es posible, dentro del marco de nuestras posibilidades, es un cambio en la práctica educativa hacia modelos de enseñanza y de aprendizaje que puedan trabajar, en los aspectos micro-curriculares, una educación que abogue por la integración disciplinar que evite la parcelación de los saberes y especialmente el fenómeno de la hiperespecialización, que impacta gravemente el sentido de la formación y la dinámica de la cultura objetiva.

Estos son algunos de los problemas más frecuentes en la dinámica de la actuación educativa. Ahora veamos, desde la perspectiva del pensamiento agustiniano, lo que nos puede advertir la filosofía del verbo interior, que asume conscientemente la finitud y la contingencia de la razón humana, y que aceptando dichos límites también aconseja sobre sus alcances, que pueden ser fructíferos desde que sea el mismo hombre el que deje atrás la soberbia prometeica y entienda la necesidad expresa de la iluminación divina que acrecienta el sentido de la vida.

2. La pedagogía agustiniana

De cara a lograr una sistematización lo más clara posible, este apartado lo desarrollaremos en tres momentos: después de señalar los presupuestos teóricos de la educación en Agustín, abordaremos la cuestión de la posibilidad de la enseñanza, cuestión que, como veremos, no deja de ser paradójica y, por último, extraemos las consecuencias que se siguen respecto del rol del maestro y del discípulo en el proceso educativo tal y como lo concibe Agustín.

2.1 Presupuestos teóricos de la educación en Agustín

Quisiéramos empezar con el intento de mostrar cuáles serían las bases “teóricas” que sostienen la noción de educación que se deduce de los textos del santo. Conscientes de que, inevitablemente hemos de caer en simplificaciones excesivas, consideramos que estos presupuestos son tres: la felicidad

como fin de toda especulación; la afirmación de la posibilidad de alcanzar, con certeza, la verdad; la experiencia vital propia del santo.

2.1.1. Un pensamiento con vistas a la felicidad

No resulta demasiado aventurado sostener que la entera totalidad del pensamiento agustiniano tiene una dimensión educativa, pedagógica. No estamos diciendo, por supuesto, que Agustín se haya propuesto elaborar, *ex profeso*, una *teoría de la educación*, en el sentido que hoy pueda tener esta expresión, que sirviera, por ejemplo, como plataforma teórica para elaborar planes de formación en centros educativos. De hecho, fiel al legado socrático-platónico, su preocupación era, sobre todo, de carácter moral –*alcanzar la areté*–, no simplemente intelectual o teórica¹¹. En su caso, por supuesto que perseguía la educación de las personas (los fieles cristianos para ser más precisos) pero con la finalidad de conducirlos a la felicidad, término que adquiere en el cristianismo un tono claramente religioso: la salvación; y ésta es fruto del encuentro personal con Dios¹².

Cuando hablamos de Agustín nos es dado hablar de dos “conversiones”: la primera, a la Filosofía y la segunda, a la vida cristiana. La primera de ellas podemos ubicarla en un momento bien preciso del tiempo: el año 373; en este momento Agustín, estudiante de retórica, tropezó con el *Hortensio* de Cicerón, y este encuentro significó un verdadero giro en su existencia, que

11 Mújica, María, «La dimensión pedagógica del término disciplina en San Agustín», *Revista española de pedagogía*, 231 (2005), pp. 311-312.

12 He aquí la diferencia entre el ideal cristiano y el ideal clásico de la educación, por lo menos como lo encontramos en Sócrates, Platón y Aristóteles. Aunque en estos autores la *areté* tiene una clara connotación moral, que no tenía en su origen, no obstante, siempre estará restringida a lo que la naturaleza humana puede dar de sí misma. En otras palabras, la formación no es otra cosa sino desarrollar lo humano, en cuanto tal. No obstante, la perfección de lo humano en sentido cristiano es, justamente, lo sobrehumano: aquello que está allende las posibilidades naturales del hombre. Esto permite entender por qué las reticencias de algunos Padres de la Iglesia –por ejemplo, Tertuliano– respecto a que los cristianos frecuentaran las escuelas paganas. Y el mismo Agustín, a pesar de que se muestra más “abierto” a reconocer las “bondades” de la educación clásica, no obstante, manifiesta cierta ambivalencia a la hora de valorarla. Así, por ejemplo, aunque en el *De ordine* asume, y de alguna manera justifica, las disciplinas paganas de las artes liberales (el *trivium* y el *quadrivium*), en las *Retracciones* disminuye la importancia de las artes liberales, puesto que, para el cristiano, lo fundamental es conocer la verdad religiosa. Esta suerte de ambigüedad está maravillosamente condensada en la frase “las virtudes de los paganos son vicios espléndidos”: son vicios, por tanto, algo negativo, pero “espléndidos”, y, por ende, algo positivo.

no sería la misma desde entonces. De hecho, en una página de *Las confesiones*, llena toda ella de brotes emotivos, recuerda dicha experiencia:

Según el curso normal de los estudios había llegado a un libro de Cicerón... Este libro ciceroniano contiene una exhortación a la filosofía y se llama Hortensio. Y es de saber que este libro trocó mis aspiraciones... Envilecióse de repente para mí toda vana esperanza, y con increíble encendimiento de mi corazón deseé la sabiduría imperecedera, y comencé a levantarme para retornar a Ti... Y lo que sólo me deleitaba en aquella exhortación era que me excitaba y me encendía con vivo fuego a amar y buscar y alcanzar y retener y abrazar con firmeza no tal o cual escuela de sabiduría, sino la Sabiduría¹³.

Queda aquí consignado lo que será el propósito de su entera existencia: buscar, de manera apasionada, sincera e incondicional la Sabiduría. No hay, sin embargo, ninguna diferencia entre la búsqueda de la Sabiduría y la búsqueda de la verdad, pues sólo quien halla ésta última puede decir, sensatamente, que ha encontrado la primera. Por ello, en el *De ordine* da gracias a Dios por concederle la actitud de «buscar la verdad por encima de todo, sin desear, ni pensar, ni amar otra cosa»¹⁴. Y en el *De utilitate credendi* escribirá a su amigo y discípulo Honorato: «La verdad y la salud del alma, si después de buscada diligentemente allí donde parecía seguro su hallazgo, no se la encuentra, se la debe seguir buscando a riesgo de todo peligro»¹⁵.

Ahora bien, la verdad y la Sabiduría no pueden buscarse de cualquier manera (convicción presente en Platón y Aristóteles), pues no se trata de un ejercicio aséptico, y exige, por ende, cierta preparación o determinadas

13 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, II: *Confesiones* III 4, pp. 7-8.

14 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, II: *El orden*, II 20, 52. En este orden de ideas, resulta comprensible que Agustín se muestre especialmente crítico de la educación de su tiempo. Así, por ejemplo, recuerda con amargura la educación que recibió en la escuela, permeada de escepticismo y relativismo y ajena por complejo al compromiso de búsqueda de la verdad. Y, amén de condenar con energía los castigos físicos infringidos al estudiante (*Confesiones*, 9, 14) lo que más le molestaba de dicha educación era su orientación marcadamente utilitaria dirigida a desempeñar con éxito una labor civil y, así, “hacer carrera” en el organismo burocrático del imperio. Es lo que, en nuestros días, muchos critican de los sistemas educativos: sólo buscan preparar para insertarse en el mundo laboral con la finalidad de ser productivos y alcanzar riqueza y prestigio sin una clara preocupación por la formación personal (Cf., a este respecto, Nussbaum, Martha, *Sin ánimo de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz Editores, 2016. Ver, sobre todo, el capítulo primero, titulado «La crisis silenciosa», pp. 19-31).

15 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, IV: *De la utilidad de creer*, 7, 18.

actitudes. Más en concreto, podemos decir que únicamente por medio de una búsqueda transida de sinceridad puede alcanzar el objetivo perseguido: «Si la sabiduría y la verdad no se buscan con todas las fuerzas del alma es imposible encontrarlas. Pero si se buscan como es debido, es imposible que se sustraigan y se escondan de sus amadores»¹⁶. Esto explica por qué dará Agustín el “giro” desde el *intellego ut credam* hacia el *credo ut intelligam*: sólo la fe puede brindarnos esa preparación para buscar y alcanzar la verdad, porque ella provoca en nosotros una *metanoia*¹⁷, una transformación que nos hace verdaderamente aptos para el encuentro con la Verdad. Podríamos decir que la fe purifica nuestro corazón para que la inteligencia sea iluminada por el conocimiento de la verdad¹⁸.

Por otro lado esta verdad, a cuya búsqueda hemos de entregarnos con todas nuestras fuerzas, no es una verdad cualquiera: se trata de la verdad de la sabiduría, no de la verdad de la ciencia, o, en otros términos, de aquella verdad que, al ser alcanzada, puede aportarnos la felicidad¹⁹. Sólo esta verdad es el motor de la búsqueda filosófica, pues se hace filosofía, en último término, para allegarnos a una existencia plena, feliz.

Por ello, a diferencia del pensamiento griego (Platón, Aristóteles), que ve en el asombro el origen de la Filosofía, Agustín lo ve en el ansia de felicidad: «*Communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, vivendo, appetiverunt apprehendere vitam beatam*»²⁰ (En general, todos los filósofos aspiraron a conquistar la vida bienaventurada estudiando, buscando, disputando y viviendo).

Así, pues, sea cual sea la noción de educación que encontremos en sus obras, esta dirección hacia la felicidad es lo que preocupa al santo.

16 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, IV: *Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos*, I, 17, 31.

17 En su estudio acerca del concepto de educación en san Agustín, María Mujica Rivas ha señalado, de manera acertada, que la conversión constituye un principio esencial para interpretar y comprender toda la obra de san Agustín. Cf. Mujica, María, *El concepto de educación en san Agustín*. Pamplona: EUNSA, 2010.

18 *Rappelons d'abord qu'en vertu de l'expérience morale qu'elle formule, la doctrine augustinienne des rapports entre la foi et la raison refuse de séparer l'illumination de la pensée de la purification du cœur*. Gilson, Étienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1943, p. 37.

19 Cf. Pegeroles, Juan, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona: Editorial Labor, 1972, p. 12.

20 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, XXIII: *Sermón 150*, 3, 4.

2.1.2. La posibilidad de la verdad

Esta entrega radical a la búsqueda de la verdad y de la Sabiduría está en la base del desencanto agustiniano por la educación recibida, en la cual no hallaba el compromiso serio para hallar la verdad. Y por ello, desde sus primeras obras querrá dejar bien sentado que el hombre cuenta con las capacidades cognitivas suficientes para que su búsqueda de la verdad no devenga una práctica huera.

Esto no quiere decir que Agustín tuviese la pretensión de elaborar una teoría del conocimiento como fundamento de todo un sistema metafísico acerca de lo real. Este es un problema que aqueja a la modernidad, no a Agustín, un hombre del siglo IV²¹. Ciertamente que le interesaba dejar claro que el hombre puede acceder, con certeza, a la verdad, pero porque la posesión de la misma resulta fundamental para ser feliz. El hombre se sabe indigente, menesteroso, pero aspira a una dicha perfecta. Sin embargo, consciente de su propia insuficiencia para encontrarla, pues no la halla en la posesión de ninguno de los bienes de este mundo²², que siempre le dejan inquieto el corazón, se lanza con ahínco a la persecución de una realidad que lo trasciende, pero que le trae paz y sosiego²³. Pero no puede poseer dicha realidad si antes no la conoce, si no es, en verdad, sabio.

Así las cosas, Agustín, en sintonía con la tradición griega, puede sostener que sólo el sabio es feliz. No obstante, en el ámbito helenístico, desde Pirrón de Elis, había cobrado fuerza la doctrina escéptica que niega, justamente, la capacidad humana de conocer, con seguridad, la verdad. Esta corriente escéptica influyó de manera notable en la casi totalidad de los movimientos filosóficos, particularmente en la Academia platónica y, precisamente, algunos académicos, sobre todo Arcesilao y Carneades, a pesar de mantener que sólo el sabio es feliz, negaban que, para ser sabio, no era una exigencia poseer la verdad. El sabio, decían, no es tanto quien encuentra la verdad, sino quien la busca y en esa búsqueda reside la felicidad.

21 Cf. Eguarte, Enrique, «San Agustín y la *paidea*. Algunas consideraciones». *Mayéutica*, Vol. 42. Navarra: Padres Agustinos Recoletos, 2016, pp. 373-395.

22 Cf. Rosales, Diego, «Inquietud y deseo. El legado de san Agustín en la filosofía contemporánea», *Revista chilena de estudios medievales*, 17 (2020), 43-53, p. 45.

23 Cf. Lacoste, Jean-Yves, *Experiencia y Absoluto. Cuestiones disputadas sobre la humanidad del hombre*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010, p. 35.

Para Agustín, esto constituye un despropósito, puesto que nadie puede, en serio, llamarse sabio, si desconoce la verdad. Así, en *De Beata Vita*²⁴ señala que nadie es feliz si no posee el objeto de su deseo, de modo que, quien busca la verdad y no la ha encontrado, en ningún sentido puede ser considerado feliz. El propio Agustín buscó la verdad porque sintió la necesidad de ella, y no se detuvo hasta encontrarla definitivamente en Cristo –Él es la Verdad²⁵- y en la sabiduría cristiana.

La relación entre la verdad y Cristo no es accidental²⁶, y por ello el mensaje cristiano, desde un primer momento, se presentó no como una opinión más entre muchas otras y así lo concibe Agustín: el cristianismo aparecía a sus ojos como la *vera philosophia*, es decir, como aquella doctrina en la que el hombre podía encontrar la verdad de la sabiduría, aquella verdad que hace feliz al hombre. En este sentido, resulta apenas comprensible que defendiera con ahínco la posibilidad, por parte del hombre, de acceder a la verdad, en contra del ambiente filosófico dominante teñido del escepticismo académico. Precisamente, a defender la verdad y certeza en contra del escepticismo, dedica su obra *Contra los académicos*.

¿Es posible, pues, estar seguro de alguna verdad? ¡Claro que sí! Y Agustín, en esta obra, así como en otros lugares, muestra algunos ejemplos de verdades acerca de las cuales la inseguridad o la duda no hacen mella. Se puede dudar de muchas cosas, por supuesto. Pero el escéptico más recalcitrante no puede dudar, sinceramente, que entre dos proposiciones disyuntivas contradictorias una es verdadera y la otra falsa: «Estoy cierto de que o hay un mundo o hay más de uno, y que, si hay más de uno, entonces hay un número finito o un número infinito de mundos»²⁷. En otras palabras, cualquiera, por muy escéptico que sea, está seguro del principio de contradicción.

De otro lado, a pesar de ser cierto que, en ocasiones, puedo caer en el engaño al pensar que la apariencia y la verdad se corresponden, tengo absoluta certeza de mi propia impresión subjetiva, es decir, de lo que percibo tal y como lo percibo:

24 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, I: *La vida feliz*, 2 2, 10 y 14; 4, 27 y sig.

25 Jn 14, 6.

26 La importancia que en los Evangelios y en los demás escritos del Nuevo Testamento tiene el “tema” de la verdad es avasallador. Los testimonios son ingentes.

27 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, III: *Contra los académicos*, 3, 10, 23

No he de quejarme de los sentidos, porque es injusto pedir de éstos más de lo que pueden dar: sea lo que sea lo que ven los ojos, lo ven realmente. Entonces, ¿es verdad lo que ven en el caso del remo metido en el agua? Enteramente verdad. Porque, dada la causa por la que aparece de esa manera (digamos, torcido), más bien debería acusar a mis sentidos de engañarme si me lo presentaran recto cuando se introduce en el agua. Porque no lo verían como, dadas las circunstancias, deberían verlo... Pero, se podrá decir, me engaño si doy mi asentimiento. Entonces, no demos nuestro asentimiento más que al hecho de la apariencia, y no nos engañaremos. Porque no veo cómo el escéptico podría refutar al hombre que dice: sé que ese objeto me parece blanco, sé que ese sonido me agrada, sé que ese olor me gusta, sé que eso es suave a mi tacto, sé que siento frío al tocar eso²⁸.

El sentido de este texto es claro. Que el remo sumergido en el agua sea visto como torcido no es un engaño de mi capacidad visual. Es más, si los sentidos me lo mostraran recto, entonces sí que me engañarían, pues dadas las condiciones en las que tiene lugar la visión, el remo *debe* verse torcido. No puedo exigirles a los ojos que me muestren recto lo que, en buena letra, sólo pueden mostrarme torcido. Pedirles esto es pedirles “más de lo que pueden dar”. En consecuencia, los sentidos, por sí mismos, no mienten al mostrarnos las apariencias. Ahora, si voy más lejos y sostengo que la realidad es *tal y como se me aparece*, entonces me equivoco. Pero esto es otra cuestión. Mientras me limite a afirmar la apariencia, *per se* no me equivoco jamás: si yo digo que el remo “me parece torcido” digo la verdad, y sé que digo la verdad. Y en esto, ningún escéptico puede refutarme.

Además, es cierto que puedo dudar de la verdad de mis conocimientos, pero no menos cierto es que, si dudo, sé con certeza que dudo²⁹. Y, en fin, también estamos convencidos de las verdades matemáticas, pues cuando alguien dice que siete y tres suman diez, no dice que pueden hacer diez, sino que sabe que hacen diez³⁰.

Hasta aquí hemos probado que es posible estar seguros de ciertas verdades lógicas y matemáticas, así como de ciertas verdades que tienen que ver con nuestra subjetividad. Pero ninguna de estas verdades nos hace felices. Podríamos decir que ninguna de ellas constituye la verdad de la *Sapientia*. ¿Dónde

28 *Ibid*, 3, 11, 26

29 Cf. Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, IV: *La verdadera religión*, 39, 73

30 Cf. Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, IV: *El Libre albedrío*, 1, 2, 34

reside ésta? Al inicio del primer libro de los *Soliloquios*³¹ Agustín sostiene que sólo le interesa conocer dos cosas: Dios y el alma. En resumidas cuentas, es el conocimiento verdadero acerca de Dios y del alma el que puede otorgarnos la felicidad y, *strictu sensu*, sólo respecto de este conocimiento vale la exigencia del *creer primero*³². ¿También respecto de estos dos objetos es posible alcanzar la certeza de la verdad? Por supuesto que sí. Pero, esto exigiría un desarrollo que nos aparta en demasía del objetivo perseguido en este estudio. De momento, sólo interesaba mostrar la posibilidad de la verdad.

Sentado que el hombre puede conocer la verdad, ¿qué importancia tiene esto desde un punto de vista pedagógico? La respuesta aparece clara. La finalidad de la educación es, en definitiva, lograr hacer partícipes de la verdad a los alumnos –hacer que la verdad que hay en ellos surja- no transmitir, simple y llanamente, lo que piensa el maestro: «¿Acaso pretenden los maestros que se conozcan y retengan sus pensamientos, y no las materias que piensan enseñar cuando hablan? Porque ¿quién hay tan neciamente curioso que envíe a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro?»³³.

2.1.3. Una experiencia hecha pensamiento

No existe en Agustín una separación entre su pensamiento y su vida. De hecho, no exageraríamos si dijéramos que, en muchos sentidos, la doctrina

31 Cf. Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, I: *Soliloquios*, II, 7.

32 Esto es importante dejarlo claro, pues de lo contrario se entendería en un sentido trivial la exigencia agustiniana de la primacía de la fe, como si el santo sostuviese que el ser humano no pudiese alcanzar *ninguna* verdad si, antes, no tiene fe. De hecho, plantearle a Agustín esta incógnita está fuera de lugar. El profesor Gilson lo ha señalado de manera bastante clara: «*C'est donc s'exposer à des mécomptes que de chercher dans la définition augustinienne des rapports entre la foi et l'intelligence la solution du problème moderne des rapports entre la foi et la raison. Ce que serait une raison sans la foi, Augustin le sait par sa propre expérience: des prétentions impuissantes à la vérité, suivies d'échecs répétés qui conduisent au scepticisme: desperatio verum inveniendi. Se demander si la raison seule peut ou ne peut pas atteindre certaines vérités sans le secours de la foi, c'est poser une question qu'Augustin résoudrait sans nul doute par l'affirmative, et sa réfutation purement philosophique du scepticisme suffirait à le prouver. Mais ce n'est pas ainsi que lui-même se pose le problème. La philosophie est l'amour de la sagesse; la fin de la philosophie, c'est la possession de la sagesse béatifiante; la raison seule suffit-elle à nous y conduire? Augustin répond: non. Ce n'est donc pas l'existence de la raison pure, ni la légitimité de son exercice à part de la foi dans certains domaines qui se trouvent mises en question, mais son aptitude à nous faire saisir Dieu et la béatitude par ses seules ressources. Nul ne doute que sans la foi l'homme puisse connaître la vérité des mathématiques par exemple; il s'agit seulement de savoir si la raison peut remonter jusqu'au fondement dernier de leur vérité et par conséquent atteindre la Sagesse sans le secours de la foi; c'est ce que l'augustinisme nie, sans que l'on puisse rien faire pour atténuer cette négation, ni pour l'étendre au delà du problème dont elle est la réponse*». Cf. É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, pp. 41-42).

33 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, III: *El Maestro*, XIV, 45.

agustiniana corre paralela a sus vaivenes existenciales y, en ese sentido, sus conceptos, sus intuiciones, pueden ser vistas como el esfuerzo por “tematizar” su propio periplo existencial y vital. Así las cosas, la propuesta pedagógica agustiniana tiene, como punto de partida, «el estado de desazón e inquietud del corazón, generado por el contraste y la desproporción entre la altura y la grandeza del objetivo al que se aspira y la precariedad de la condición humana y la indigencia de recursos con que se cuenta»³⁴.

Una vez que se ha caído en esta convicción hemos de dar el siguiente paso, que se cifra en vencer la tentación de entregar nuestro amor a las cosas y deleitarnos en ellas, es decir, gozar de las cosas que sólo son útiles. De este modo la formación se erige en un camino que sólo se recorre por medio de la conversión a la vida interior a través de la inteligencia y el amor. Sólo de este modo puede aparecer y hablar el Maestro Interior. Esto lo ha expresado de manera maravillosa Karl Jaspers en su obra *Los grandes filósofos*:

El supuesto básico del pensamiento agustiniano es la conversión (...) ¿Qué significa esta conversión? No consiste en el despertarse una vez, provocado por Cicerón, ni en la transfiguración beatífica del pensamiento en espiritualidad -como propone Plotino- sino un acontecimiento único, esencialmente distinto en su sentido y en su eficacia: consciente de haber sido tocado directamente por el mismo Dios, el hombre se transmuta hasta en la corporeidad de su ser y en los objetivos que se plantea (...) Junto con el modo de pensar, ha cambiado también la manera de vivir (...) Una conversión de este tipo no es un filosófico cambio de ruta que haya que renovar día a día (...), sino un instante biográficamente fechable, que irrumpe en la vida y le otorga una nueva fundamentación³⁵.

2.2. ¿Es posible la enseñanza?

Una vez estudiados los “presupuestos” en los que se funda la “pedagogía” agustiniana, la siguiente pregunta que hemos de abordar reza así: ¿es, en rea-

34 Patiño, José, *El trípode existencial de la propuesta pedagógica agustiniana*, Bogotá: Uniagustiniana, 2011, p. 3. (Citando a Redondo, Emilio, «La vertiente pedagógica de la figura y de la obra de san Agustín», en Merino, Marcelo (ed.), *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín*. Pamplona: EUNSA, 1988, pp. 197-192).

35 Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico I: Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder, 1988, p. 380. (Citando a Jaspers, Karl, *Los grandes filósofos: los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*).

lidad, posible la enseñanza?, ¿cómo hacer para que la verdad, presente en el espíritu del maestro, brille en el espíritu del discípulo? Es una problemática compleja, que recorre la entera historia de la tradición grecorromana desde Homero hasta los máximos representantes de la pedagogía romana. De hecho, una de las cuestiones que más preocupó al gran Platón fue, precisamente, si la virtud, entendida en el sentido clásico de *areté*, podría ser enseñada.

Y, ¿dónde reside la dificultad? Partamos del siguiente principio: la enseñanza sólo puede acontecer por medio de signos lingüísticos, tanto orales como escritos:

Por lo tanto, es falso lo que hace un momento dijiste: que puede enseñarse sin signos a cualquiera que lo pregunte qué es enseñar. Vemos que ni esto puede hacerse sin signos, puesto que has concedido que una cosa es significar y otra enseñar. Porque si, como se ve, estas dos cosas son diversas, enseñar no es posible sino significando, y no por sí mismo, como te había parecido. Por lo cual no hemos hallado nada que pueda mostrarse por sí mismo, fuera del lenguaje, que, además de significar otras cosas, se significa a sí mismo; y como el lenguaje es un signo, *no hay nada que pueda enseñarse sin signos*³⁶.

El profesor Orlando Álvarez lo ha resumido de manera certera: «puede ocurrir que no todo lenguaje sea instrucción, pero jamás se puede dar instrucción sin lenguaje: nadie puede enseñar sin hablar o sin expresarse de alguna manera»³⁷.

Pero, justamente, aquí radica el problema: por un lado, sólo se puede enseñar con palabras; no obstante, por otro, por medio de las palabras no es posible aprender nada. Agustín es tajante a este respecto: «Pero si lo consideras con más detención, no hallarás tal vez nada que se aprenda por sus signos. Cuando alguno me muestra un signo, si ignoro lo que significa no me puede enseñar nada; pero si lo sé, ¿qué es lo que aprendo por el signo?»³⁸.

De todos modos, esto no quiere decir que las palabras resulten irrelevantes, al contrario, tienen un valor altísimo:

36 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, III: *El Maestro*, 10, 30. Las cursivas son nuestras.

37 Patiño, José, *El trípode existencial de la propuesta pedagógica agustiniana*, 2. (Citando a Álvarez, Orlando, «Ideas educativas de san Agustín», en: Jañez, Tarcisio (dir.), *Pensamiento agustiniano, VIII Jornadas de filosofía agustiniana: la educación en san Agustín* Caracas: UCAB, 1994, p. 11).

38 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, III: *El Maestro*, X, 33.

Hasta aquí han tenido valor las palabras. Aun concediéndoles mucho, nos incitan solamente a buscar los objetos, pero no los muestran para hacérsenos conocer. Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a la inteligencia, lo que quiero conocer³⁹.

Así, pues, los signos y palabras, aunque son valiosos y fundamentales para que la experiencia de la enseñanza sea fructífera, no contienen lo medular del acto de enseñar, ya que las palabras «del maestro que enseña, son una invitación o incitación (*admonitio*) que busca despertar en otro el recuerdo, trayendo a su presencia las cosas significadas»⁴⁰. Lo que, en el fondo, sostiene Agustín es que el conocimiento de las cosas no se logra por medio del conocimiento de las palabras, sino al revés: es el conocimiento de las cosas el que me permite detectar cuál es el significado de las palabras:

Es por el conocimiento de las cosas por el que se perfecciona el conocimiento de las palabras. Oyendo palabras, ni palabras se aprenden. Porque no aprendemos las palabras que conocemos, y no podemos confesar haber aprendido las que no conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que significan. Razón es muy verdadera y con mucha verdad se dice, que nosotros, cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; y si no lo sabemos, ni siquiera recordamos, se nos incita a buscar su significado⁴¹.

39 *Ibid*, XI, 36.

40 Chávez, Pamela, «De Magistro de san Agustín. Diálogo, libertad interior y verdad en el educar», *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Vol. 9. Chile: Universidad de Chile, 2015, p. 19.

41 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, III: *El Maestro*, XI, 36. Este pasaje recuerda bastante la posición de Platón respecto de la escritura en el *Fedro* (274e). Allí, el dios Theuth, padre de las letras e inventor de la escritura, le muestra emocionado al rey Thamus: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría». Pero, el rey responde: «¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y

Para entender en sus justos términos esta paradoja, hemos siempre de tener en el horizonte que, para Agustín, la educación no es una mera información, sino una comunicación verdaderamente formativa⁴². Por ende, la pedagogía, más que una técnica para hacer que los conocimientos pasen de la cabeza del maestro al discípulo, se convierte en un proceso de e-vocación, con-vocación y pro-vocación en el que tanto el maestro como el discípulo están comprometidos existencialmente⁴³.

En definitiva, los signos lingüísticos resultan inevitables para buscar cooperativamente la verdad, pero no lo son todo⁴⁴; su insuficiencia radica en que la verdad auténtica anida en el corazón de cada uno y es allí, en la propia interioridad, a donde hay que dirigirse para encontrarla: *Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum*⁴⁵ (No vayas fuera, vuelve en ti mismo, la verdad habita en el hombre interior; y si descubres tu naturaleza cambiante, trasciéndete a ti mismo). Esta verdad, que habita en el alma, es dicha no por el maestro exterior, sino por el Maestro Interior, por el mismo Cristo, la Verdad Eterna e Inmutable.

difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad» (Platón, *Diálogos* III: *Fedón, Banquete y Fedro*. Madrid: Gredos, 1988). De acuerdo con esto, el problema de las palabras es que siempre proceden de afuera, del exterior.

42 Cf. Naval, Concepción, «La palabra en la enseñanza según el tratado *De magistro*», en Merino Marcelo (ed.), *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín*, Pamplona: EUNSA, 1988, p. 143.

43 Ya Platón había sostenido que la educación no puede consistir en llenar de ideas la mente del discípulo, sino ayudarlo a dirigir su mirada a donde debía: «La educación no es como la proclaman algunos. Afirman que, cuando la ciencia no está en el alma, ellos la ponen, como si se pusiera la vista en ojos ciegos (...) el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello (...) Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección». Cf. Platón, *Diálogos* IV: *República*, 518 b-d.

44 El decir verdad de la palabra es un decir verdad para sí y los otros. El lenguaje es dialógico, no diabólico, entendiendo esta última categoría en el sentido no satánico, sino etimológico de la palabra: romper el puente entre el hablante y el oyente. De ahí la paradoja del lenguaje: comunica e incommunica, tiende puentes y los rompe. En este contexto, lo que fundamenta la comunicación, más que un acto lingüístico, es un acto de confianza entre los interlocutores: Fidencia como fe y donación (cf. Soto, Gonzalo, «El *De Magistro* de San Agustín: una posible lectura desde la relación filosofía y educación», *Revista Folios*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 22 (2005), pp. 12-13).

45 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, IV: *La verdadera religión*, 39, 72.

A partir de esta concepción de la educación como actividad comunicativa podemos comprender cuál es el papel de cada uno de los protagonistas del proceso de enseñanza y aprendizaje, a saber, el docente y el alumno.

2.3. El maestro exterior como incitador

Si el único maestro es el Maestro Interior, parecería seguirse que el maestro exterior, el profesor, deviene secundario en la perspectiva agustiniana. Y, sin embargo, las cosas no son de este tenor. Ciertamente, no es el actor principal, por supuesto, pero no es un “elemento” secundario y prescindible. Aunque sólo el Maestro Interior está en capacidad de enseñar, puesto que enseña desde dentro, puesto que habla al y en el corazón, el maestro exterior es el ministro que conduce al alumno para que se adentre en sí mismo y allí, en su interioridad, escuche la voz de la Verdad.

De ahí la conclusión, bastante modesta de Agustín: «nunca puedo enseñar»⁴⁶. De todos modos, la conversación dialógica con el maestro (exterior) es capaz de propiciar, incentivar, un proceso en el que el estudiante se aprende a ser y a ser libre. En este sentido, todo maestro (exterior) ha de buscar y aprovechar las situaciones apropiadas -siempre diversas para cada estudiante- y sacar provecho de todas las experiencias vividas, por muy pequeñas que puedan ser, las experiencias pequeñas, para dar inicio a un diálogo enriquecedor que permita acompañar al estudiante en ese itinerario que conduce, en definitiva, a que su espíritu descubra, reconozca y comprenda, en su interioridad, la verdad deseada con tanto ahínco.

Todo esto requiere y exige, por parte del maestro exterior, la dedicación de tiempo necesaria para que esté, en serio con el otro y la disposición a esperar, de manera paciente, el fruto deseado. Desde esta óptica, «la educación sometida al pensamiento técnico, a la inmediatez y a los criterios de eficiencia, eficacia o productividad tiene algo de contrasentido. *De Magistro* recuerda que es indispensable, en la formación de personas, un paciente tiempo de cultivo y espera de crecimiento»⁴⁷.

Esto exige del profesor una serie de cualidades irrenunciables si desea cumplir a cabalidad con su función ministerial: capacidad de adaptación,

46 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, III: *El Maestro*, XIV, 46.

47 Chávez, Pamela, «*De Magistro* de san Agustín. Diálogo, libertad interior y verdad en el educar», pp. 22.

autoridad y disciplina, enseñar y aprender, amor, amabilidad y comprensión, y buen ejemplo⁴⁸. En definitiva, el docente agustiniano, leído en categorías actuales, deviene un auténtico mediador del aprendizaje⁴⁹ que ha de tener la capacidad necesaria para ayudar al estudiante a que descubra las virtualidades del aprendizaje que habitan en su interioridad. Adeodato lo formula de este modo: «Yo he aprendido con la incitación de tus palabras, que las palabras no hacen otra cosa que incitar al hombre a que aprenda»⁵⁰.

En esta labor, el docente ha de tener la suficiente perspicacia para adaptar su “discurso” a la situación del estudiante, de manera tal que éste pueda, en verdad, comprenderlo y así la acción educativa fructifique. Es ésta una temática que Agustín tocó de manera directa. Así, por ejemplo, cuando se trata de enseñar a los ignorantes, es decir, aquellos ajenos a las “letras”, la doctrina cristiana debe ser simplificada al máximo, pues de lo contrario no podrá ser comprendida. Pero, ¿quiere esto decir que catequizar de ese modo es una tarea inferior o casi humillante para quien debe efectuarla?

Claro que no. La persona encargada de la enseñanza ha de experimentar, más que tedio, alegría de tener que “agacharse” hasta el nivel de los incultos si pretende la eficacia de su actividad. Las repeticiones, el uso de palabras comunes (no técnicas) o de sencillas imágenes produce satisfacción y gozo, pues nos pone en la estela de la vida de Cristo, quien con su encarnación se hizo semejante a nosotros⁵¹.

Por lo demás, no hemos de olvidar que el maestro sólo se realiza si lleva a cabo su actividad movido por el amor y es este amor el que le exige que se adapte al educando para que pueda comprenderle. Y, desde otro punto de vista, al hacerlo también se educa a sí mismo y se perfecciona, pues las nociones viejas son renovadas en quien intenta compartirlas con verdadero empeño, con cariño, con sincera dedicación. Del mismo modo que si le mostramos a un extranjero nuestra ciudad acabamos por descubrir en ella algo nuevo, algo en lo que antes no habíamos reparado, si en el proceso de

48 Cf. Patiño, José, *El tripode existencial de la propuesta pedagógica agustiniana*, 5. (Citando a Álvarez, Orlando, «ideas educativas de san Agustín», p. 13).

49 Cf. Tébar, Lorenzo, *El profesor mediador del aprendizaje*. Bogotá: Magisterio, 2009.

50 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, III: *El maestro*, XIV, 46.

51 Cf. Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, XXXIX: *La catequización de los principiantes*, 10, 15.

enseñanza conseguimos despertar en nuestros discípulos interés y admiración, el interés y la admiración vuelven a encenderse también en nosotros y nos sentimos renovados y descubrimos cosas nuevas. Por consiguiente, quien enseña aprende del que aprende, quienes escuchan casi hablan en nosotros, y en cierto modo nosotros aprendemos en ellos lo que les enseñamos⁵². He aquí una verdad cuyo valor educativo no puede claudicar si, en serio, queremos que nuestra tarea educativa sea digna de tal nombre⁵³.

2.4. El discípulo

De acuerdo con lo que hemos señalado hasta el momento, no resulta aventurado sostener que el alumno ocupa el lugar privilegiado en la doctrina educativa de Agustín. Es el protagonista de la actividad de enseñanza y aprendizaje. En otras palabras, el estudiante es un alguien activo, que está en la capacidad y el deber de desplegar las virtualidades de su propio original; en ningún sentido ve Agustín en el estudiante una copia del maestro (exterior).

Por ello, el estudiante no se halla nunca en una situación de pasividad respecto de lo que escucha decir al maestro exterior. Pertenece al estudiante el sopesar, evaluar, deliberar críticamente lo que oye. Esto lo dice de manera estupenda Agustín al deslindar los posibles estados en que el oyente (el discípulo) puede hallarse frente a las cosas que se le dicen:

En cuanto a todas las cosas que decimos, o el oyente ignora si ellas son verdaderas, o no ignora que son falsas, o sabe que son verdaderas. En la primera hipótesis, cree, opina o duda; en la segunda, contradice y niega; en la tercera, confirma; por tanto, nunca aprende. Porque están convencidos de no haber aprendido nada por nuestras palabras tanto el que ignora la cosa después que he hablado como el que conoce que ha oído cosas falsas y como el que, preguntado, podría decir lo mismo que se ha dicho⁵⁴.

He aquí el *punctum dolens* de la reflexión agustiniana acerca del aprendizaje. Aprender no se limita a un “escuchar” la verdad que me viene de afuera, sino que requiere que este escuchado sea reconocido en un proceso de interiorización personal de la verdad: «Una vez que los maestros han expli-

52 Ibid, 12, 17.

53 Cf. Abbagnano, Nicola y Visalberghi, Aldo, *Historia de la pedagogía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 101.

54 Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, III: *El Maestro*, XII, 30.

cado las disciplinas que profesan enseñar, las leyes de la virtud y la sabiduría, entonces los discípulos juzgan en sí mismos si han dicho cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior. Entonces es cuando aprenden»⁵⁵.

Si quisiéramos, pues, resumir las cualidades del alumno, tal y como Agustín considera que debe ser, hemos de sostener que se trata de alguien inquieto, interiorizado y reflexivo, humilde y receptivo, libre y responsable, ordenado en sus amores, humano y comprensivo, equilibrado y moderado, sincero y transparente, esforzado y estudioso, amigable y comunitario, y abierto a la trascendencia⁵⁶.

Ahora sí podemos comprender por qué el contexto propicio para que el encuentro profesor/alumno sea fructífero es el diálogo (en el más profundo sentido platónico), pues «la filosofía, entendida como modo de vida, se presenta como una actividad que involucra a todos aquellos que estén dispuestos a recorrer el arduo camino de la búsqueda de la verdad»⁵⁷, pues, en un encuentro dialógico ninguno de los participantes es un espectador más, sino que aquí se exige de los dialogantes una actitud participativa permeada por sentimientos de confianza, amistad y benevolencia mutuas.

Reflexiones conclusivas

Ha llegado el momento de entresacar algunas conclusiones acerca de la concepción agustiniana de la educación que nos permitan arrojar un poco de luz sobre el, a veces, enrevesado y paradójico mundo de la educación en

55 *Ibid.*, XIV, 45. Como bien lo ha señalado Pamela Chávez Aguilar: «la reflexión agustiniana, como la socrática, abre la senda de lo que en la época contemporánea se han denominado “pedagogías liberadoras” o prácticas educativas de libertad. Éstas no entienden el enseñar como el depósito de conocimientos que los maestros hacen en unos discípulos de actitud meramente receptiva, sino como un diálogo vivo de interlocutores en que el sujeto que aprende es co-presente y tiene responsabilidad personal en el llegar a decir su propia palabra, pronunciada desde el fondo de su ser». (Chávez, Pamela, «Palabras que liberan. El enseñar como *admonitio* en *De magistro* de Agustín de Hipona». *Tópicos*. México: Universidad Panamericana. 2017, p. 306).

56 Cf. Patiño, José, *El trípode existencial de la propuesta pedagógica agustiniana*, 7. (Citando a Rubio, Pedro, «Educación estilo agustiniano. El alumno - El educador - El padre de familia», en Pollak, Angélica y Jañez, Tarcisio (dir.), *Jornadas de filosofía agustiniana XVI, Centenario de la conversión de san Agustín*. Caracas: UCAB, 1987, pp. 219-236).

57 Sánchez, Diana y Unger, Biviana, «Diálogo y pedagogía en el *De ordine* de san Agustín», *Universitas Philosophica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 69 (2017), p. 84.

que actualmente nos movemos. Reflexionamos y escribimos tanto acerca de la educación que, a fin de cuentas, no dejamos de tener la impresión de que no sabemos cómo hacerlo.

Pues bien, entender el acto de educar como una invitación a encender esa luz de la propia conciencia y atreverse a ver la Verdad por sí mismo, no para apoderarse de ella, sino para dejarse atrapar por ella y permitirle al Maestro Interior que hable desde el fondo de nuestro corazón, nos ha de conducir a un rechazo radical del acto educativo como una suerte de *domesticación* de la persona, en el peor sentido del término. Educar no tiene nada que ver con forjar mentes serviles que sepan apropiarse de los valores de la propia tradición, de la propia cultura, de la propia nación sin ningún tipo de reservas; no es tampoco una simple y llana preparación para insertarse competitivamente en el universo laboral. La institución educativa, sea cual sea el nivel en que se desenvuelve, no puede ser reducida a una expendedora de títulos o permisos para trabajar.

Tampoco consiste la educación en esgrimir todo tipo de tácticas y técnicas para evitar tropiezos en la vida o evitar los errores o un simple instrumento que haga de nosotros herramientas útiles a la vida social. La educación tiene como fin, sobre todo, enseñar a pensar, pues educamos, de acuerdo con Agustín, para saber vivir o vivir sabiamente, que en el fondo son la misma cosa. Esto implica, por supuesto, el aprender a ser auténticos, unitarios, discernir lo que debe ser amado y cómo amarlo, plantear problemas que nadie ha visto y entrever soluciones novedosas, originales, para ellos.

Así que como docentes, el hecho de no limitarnos a asumir las formas institucionalizadas del hombre domesticado para el sistema social, es el primer paso para advertir la finalidad de la actuación educativa, y que no es sin más la conquista de la felicidad, porque estaríamos planteando una reducción de la educación a la ética, sino la perfección continua de la vida para un obrar feliz que acepta y ama la Verdad en el ejercicio de la acción formativa. Esto quiere decir que el maestro exterior tiene la responsabilidad de enseñar el significado de lo que implica asumir la inquietud por el sí mismo, para que el discípulo pueda aferrar su vida con sentido, o en otras palabras, para que se dé cuenta que es él y no otro el que debe formarse, adhiriendo en su corazón al Maestro Interior.

Por eso, no es una perogrullada que, en perspectiva agustiniana, una buena parte del acento del proceso educativo recaiga sobre el discípulo, en la medida en que ha de ser el protagonista de su propio desenvolvimiento, humano y cristiano, para, de este modo, reflejar adecuadamente, en sus palabras y acciones, la semejanza del Dios trascendente en que su ser consiste. De allí que el discípulo tenga parte en la actuación educativa de forma perfecta, es decir, aceptando carencias y limitaciones en su camino formativo, pero elevando siempre sus facultades operativas a partir de la orientación que nos brinda el Verbo interior, que es la voz del Maestro verdadero.

Hoy, en el seno de nuestras sociedades tecnológicas, se nos dice que el conocimiento está a un “clic” de distancia, puesto que todo lo que merece la pena ser sabido lo llevamos con nosotros, en nuestros bolsillos. Pero, en el fondo, lo que nuestros jóvenes tienen a su disposición no es el conocimiento, sino la mera información. Pero, en no pocas ocasiones, y precisamente porque resulta tan fácilmente asequible, hemos “aprendido” a no valorarla y la dejamos reposar allí en los entornos digitales.

Estas son las condiciones de la sociedad de la información, con acceso garantizado a la misma pero sin garantía de su valor. Discernir entre lo auténtico y lo que no lo es, nunca ha sido tarea fácil, y el hecho de que gran parte de las fuentes del conocimiento se equiparen a los mismos sistemas de información nos deja entrever perfectamente un problema, que se vincula a la fragmentación y desintegración de la unidad del saber, pero a la que responde la antropología de la intimidad que nos propone san Agustín, que insistirá en la unidad del conocimiento, pero no porque la medida de esta misma unidad sea el hombre, como estamos acostumbrados a concebirlo, sino porque es la Verdad la medida perfecta y de la cual participa todo lo verdadero. Por eso lo conocido por nuestro entendimiento tiene un orden ontológico que no podemos reducir a un orden gnoseológico, y por lo tanto, el conocimiento no sólo tiene una unidad intrínseca, ya de por sí, sino que esta misma se acrecienta a condición de una formación que adhiera sinceramente el significado del hombre interior.

En este sentido, la propuesta pedagógica de Agustín de Hipona puede ser interpretada hoy como una ruta de formación integral, centrada en la persona humana, y que no olvida que cada hombre y cada mujer son seres

pluridimensionales y que una educación digna de este nombre ha de tenerlas en cuenta, puesto que, en ella (en la educación) se exige de cada uno de nosotros poner en juego la entera existencia si en verdad queremos forjar, desde dentro, el propio proyecto vital.

Lo que lleva a replantearnos los modelos de competencias, inspirados en teorías del aprendizaje conductistas o constructivistas, pero vigentes hasta el momento en gran parte de los contextos educativos, y que han perdido de vista la formación del hábito moralmente bueno, y no sólo los hábitos de la razón teórica, en los que ya encontramos las exigencias de la formación de las virtudes epistémicas, sino también en los hábitos de la razón práctica, que son tan relevantes en la dimensión ética, política e incluso artística, técnica y tecnológica. A parte de los hábitos y costumbres propios de la educación de nuestras facultades estética y vegetativas, a las que respondería precisamente esta formación integral, como pedagogía de la intimidad, que no pierde de vista lo esencial, que es precisamente la ontología del ser personal.

Así, pues, educar se identifica con la realización de lo humano y esto no es otra cosa sino la misma felicidad. Educamos, por tanto, por y para la felicidad y quizá esto nunca ha sido tan imperioso. El ideal y, al mismo tiempo, el reto de la educación actual se cifra en lograr que los educandos puedan enamorarse de aquella Verdad que es capaz de darle un giro radical a su existencia y hacer de ellos personas a la altura de lo humano.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola y Visalberghi, Aldo, *Historia de la pedagogía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, I: *El Orden*. Madrid: BAC, 1994.
- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, I: *La vida feliz*. Madrid: BAC, 1994.
- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, I: *Soliloquios*. Madrid: BAC, 1994.
- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, II: *Confesiones*. Madrid: BAC, 2019.

- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, III: *Contra los Académicos*. Madrid: BAC, 2009.
- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, III: *El Maestro*. Madrid: BAC, 2009.
- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, IV: *De la utilidad de creer*. Madrid: BAC, 2011.
- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, IV: *El libre albedrío*. Madrid: BAC, 2009.
- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, IV: *La verdadera religión*. Madrid: BAC, 2011.
- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, IV: *Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos*. Madrid: BAC, 2011.
- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, XXIII: *Sermón 150*, 117-183. Madrid: BAC, 2015.
- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, XXXIX: *La catequesis a principiantes*. Madrid: BAC, 2022.
- Chávez, Pamela, «Palabras que liberan. El enseñar como *admonitio* en *De magistro* de Agustín de Hipona». *Tópicos*. México: Universidad Panamericana. 2017, 303-324, recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/3230/323052129011/html/>
- Chávez, Pamela, «*De Magistro* de san Agustín. Diálogo, libertad interior y verdad en el educar», *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Vol. 9. Chile: Universidad de Chile, 2015, 19-25, recuperado de https://redfilosofia.es/congreso/wp-content/uploads/sites/4/2015/06/3.pchavez@u.uchile.cl_.pdf
- Eguiarte, Enrique, «San Agustín y la *paidea*. Algunas consideraciones». *Mayéutica*, Vol. 42. Navarra: Padres Agustinos Recoletos, 2016, 373-395, recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5963378>
- García, Carlos, *Prometo: mito y tragedia*. Madrid: Libros Hiperión-Ediciones Peralta, 1979.

- García, Víctor, *Principios de pedagogía sistemática*, 11 ed. Madrid: Rialp, 1960.
- Gilson, Etienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1943.
- Grondin, Jean, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Barcelona: Herder, 2005.
- Lacoste, Jean-Yves, *Experiencia y Absoluto. Cuestiones disputadas sobre la humanidad del hombre*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Mújica, María, *El concepto de educación en san Agustín*. Pamplona: EUNSA, 2010.
- Mújica, María, «La dimensión pedagógica del término disciplina en San Agustín», *Revista española de pedagogía*, 231 (2005) 309-324, recuperado de <https://revistadepedagogia.org/lxiii/no-231/la-dimension-pedagogica-del-termino-disciplina-en-san-agustin/101400002681/>
- Naval, Concepción, «La palabra en la enseñanza según el tratado *De magistro*», en MERINO MARCELO (ed.), *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín*, Pamplona: EUNSA, 1988, 143-152, recuperado de <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/36652/1/La%20palabra%20en%20la%20ense%C3%B1anza.pdf>
- Naval, Concepción y Altarejos, Francisco, *Filosofía de la educación*, 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2000.
- Nussbaum, Martha, *Sin ánimo de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz Editores, 2016.
- Patiño, José, *El trípode existencial de la propuesta pedagógica agustiniana*, Bogotá: Uniagustiniana, 2011, recuperado de https://www.uniagustiniana.edu.co/sites/default/files/2019-01/Tripode_Existencial.pdf
- Pegeroles, Juan, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona: Editorial Labor, 1972.

Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete y Fedro*. Madrid: Gredos, 1988.

Platón, *Diálogos IV: República* Madrid, Gredos, 1988.

Reale, Giovanni, *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre de hoy*, 2 ed. Barcelona: Herder, 2000.

Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico I: Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder, 1988.

Rosales, Diego, «Inquietud y deseo. El legado de san Agustín en la filosofía contemporánea», *Revista chilena de estudios medievales*, 17 (2020), 43-53. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-689X2020000100043>

Sánchez, Diana y Unger, Biviana, «Diálogo y pedagogía en el *De ordine* de san Agustín», *Universitas Philosophica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 69 (2017), 77-90. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph34-69.dpdo>

Soto, Gonzalo, «El *De Magistro* de San Agustín: una posible lectura desde la relación filosofía y educación», *Revista Folios*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 22 (2005), 11-19, recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3459/345955979002.pdf>

Tébar, Lorenzo, *El profesor mediador del aprendizaje*. Bogotá: Magisterio, 2009.

Compiladores

Laura Camila Barragán Lizarazo

Magíster en Educación para los Derechos Humanos; especialista en Educación y profesional en Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Ha sido docente, investigadora y líder de internacionalización de la Escuela de Ciencias Sociales, Arte y Humanidades de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Es miembro del *Dietrich von Hildebrand Legacy Project* y también es autora de varios artículos y capítulos de investigación. Sus campos de especialización académica son el realismo filosófico, la fenomenología, la hermenéutica y los Derechos Humanos.

Daniel Felipe Moreno Sarmiento

Doctorando en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana; magíster en Educación con énfasis en Filosofía y educación, especialista en Educación con énfasis en Docencia e investigación universitaria, profesional en Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Actualmente se desempeña como docente en el Área de Filosofía y Humanidades, perteneciente a la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Sergio Arboleda, y es investigador en el área de Filosofía de la tecnología y transhumanismo. Es autor de los libros: *Racionalidad analógica y formación interdisciplinar* (2024), *Hermenéutica del símbolo e interculturalidad* (2018), y es compilador del libro *La racionalidad analógica en la educación y el arte* (2024). Además es autor de numerosos artículos y capítulos de libro.

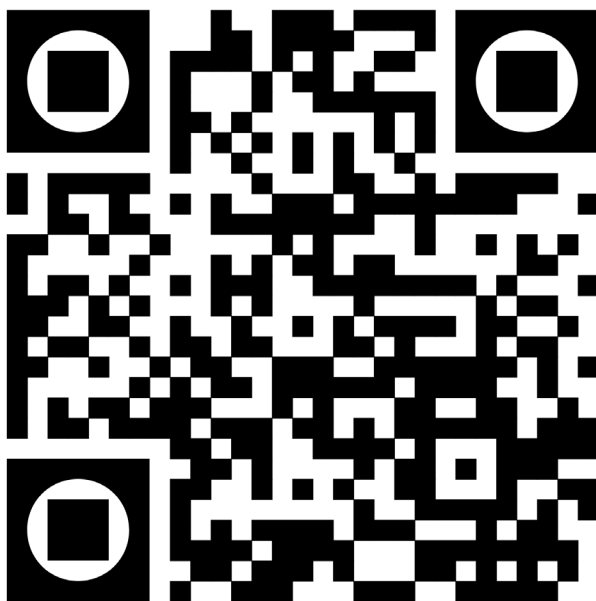
Miguel Ángel Romero Ramírez

Doctor en filosofía contemporánea y estudios clásicos por la Universidad de Barcelona; magíster en Filosofía contemporánea de la Universidad de

San Buenaventura; y profesional en Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Co-investigador *Latam Bridges de la University of Houston*. Ha ampliado estudios en la Universidad de Oxford (Merton College), la Franciscan University of Steubenville y la Universitat Ramon Llull. Actualmente, se desempeña como docente investigador en la Facultad de Sagrada Teología de la Unicervantes y del Área de Filosofía y Humanidades, perteneciente a la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Sergio Arboleda. También es autor de diversos artículos académicos y de libros como *Estética de lo cotidiano. Un acercamiento desde G. K. Chesterton* (2019), *Julia Florida. Una sinfonía inmortal* (2022). Asimismo, se desempeña como traductor para Ediciones Encuentro, en donde ha editado obras de G. K. Chesterton y de Stephen L. Brock, como *La filosofía de santo Tomás de Aquino* (2025).



Publicación digital de Ediciones Clío
Mayo de 2025



Mediante este código podrás acceder a nuestro sitio web y visitar nuestro
catálogo de publicaciones

FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución académica que procura la promoción de la ciencia, la cultura y la formación integral de las comunidades con la intención de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural en aras de formar de manera individual y colectiva a personas e instituciones interesadas. Ayudar en la generación de capacidades científicas, tecnológicas y culturales como herramientas útiles en la resolución de los problemas de la sociedad es nuestra principal visión. Para el logro de tal fin; ofrecemos un repositorio bibliográfico con contenidos científicos, humanísticos, educativos y culturales que pueden ser descargados gratuitamente por los usuarios que tengan a bien consultar nuestra página web y redes sociales donde encontrarás libros, revistas científicas y otros contenidos de interés educativo para los usuarios.

En esta ocasión, presentamos *El sentido de la vida humana. Entre teología y antropología*, obra compilada por Laura Camila Barragán Lizarazo (UNAD, ORCID ID: 0000-0002-5346-9190), Daniel Felipe Moreno Sarmiento (Universidad Sergio Arboleda, ORCID ID: 0000-0003-1212-381X) y Miguel Ángel Romero Ramírez (Unicervantes, ORCID ID: 0000-0002-7678-3211), integrantes de El Aquinate: Red de Estudios Clásicos y Medievales (RECLAM), que reúnen en esta publicación las contribuciones teológicas y filosóficas de diferentes investigadores universitarios interesados en crear espacios de difusión académica para el estudio y la profundización de la tradición Clásica y Medieval. Esta entrega se concentra en el análisis del pensamiento de Tomás de Aquino, el maestro Eckhart, Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena, Cristina de Pizan y Agustín de Hipona, con el fin de destacar sus aportes conceptuales para entender cuál es el sentido de la vida humana. Cada uno de los capítulos presentados en esta compilación pretende articular diferentes esfuerzos interdisciplinarios para brindar posibilidades de renovación a la cultura actual.

La publicación, en general, propone varias perspectivas que permiten comprender la importancia de restituir una visión comprometida con el sentido de la vida, que sitúe al hombre en el mundo y lo disponga a los más altos fines de su existencia. De allí, que la convergencia entre teología y antropología sea el núcleo de este volumen, lo que invita al lector a retornar a la esfera de la *vida*, después de una acrítica idolatría a la esfera de los *medios* para vivir.



Fundación Ediciones

Clío



UNI
CERVANTES
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA