

El hábito de estudio en el decreto de reforma de los estudios eclesíásticos de filosofía

Joan Martínez Porcell

I. La metafísica cristiana de la persona

Santo Tomás de Aquino sitúa los actos de conocimiento y amor personales en la consideración de la persona como realidad fundamentada en el ser. Toda persona se siente un ser cerrado en sí mismo, inmanente e incommunicable, portador de su propio ser, solo en sus propias decisiones; un ser que asume su propia existencia como una excepción original a la nada. Por otro lado, nuestra inteligencia nos reclama la posesión del ser, de cualquier ser, nuestro ser íntimo, el exterior a nosotros mismos, incluso el de Dios. Nuestra voluntad nos hace señores de nuestra propia actividad y nos ofrece un mundo enorme de posibilidades en las cuales nuestro ser se da a los otros. Pero nuevamente cuanto más se abre la persona y sale de sí misma mayor se vuelve la conciencia de su incommunicabilidad. La persona debe ser considerada metafísicamente como un ente individual, concreto, completo y compuesto.

La persona tiene nombre propio, ya que incluye fundamentalmente el subsistir en sí misma. Persona no es nombre universal ni abstracto sino que apunta directamente al ser subsistente, buscado en sí mismo. En el marco de las diversas opiniones respecto del constitutivo formal de la persona, santo Tomás afirma con frecuencia que su ser está más allá del entendimiento de su naturaleza específica¹, es decir, que el ser no puede entrar en la definición de nuestra naturaleza de un modo esencial. Esto conllevaría negar nuestra

Artículo recibido el día 17 de junio de 2014 y aceptado para su publicación el día 7 de marzo de 2015.

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 9.

condición creada. Cuando afirma que no es lo mismo la definición de una persona que ella misma nos pone en la pista de la noción del *subsistens distinctum incommunicabile*², que la definición de persona según Ricardo de San Víctor, que sitúa la persona dentro de la metafísica del acto de ser.

La metafísica cristiana desbordó el nivel sustancial aristotélico, ya que la sustancia es únicamente potencia receptiva de la perfección de ser. La tentación constante de la filosofía ha sido eliminar la existencia actual de la propia noción de ser y tratarla como si fuera un sustantivo. Pero la perfección del ser no es esencial y supera el orden formal. El ser no es una cualidad ni una perfección más ni tan siquiera la primera en el orden esencial sino que el ser es acto y el acto de todos los actos.

El misterio de soledad y de presencia que descubrimos en toda persona se ve iluminado cuando se replantea la metafísica del acto de ser en el orden de la subsistencia. Cada persona es única y concreta y supone la unión y composición de muchos elementos estructurales distintos bajo un mismo acto de ser. Puede parecer que afirmar la persona como *subsistens distinctum* implica la negación de la comunicación, pero, pese a las apariencias, ocurre todo lo contrario. Gracias al grado ontológico eminente en que la persona participa el ser son posibles la percepción de la propia existencia, el conocimiento y el amor como comunicación de vida personal. El ser no sólo no incommunica sino que hace posible la comunicación y la relación interpersonal.

Por haber situado la persona en el horizonte del ser la filosofía cristiana pudo aprovechar las intuiciones teológicas que afectaban al conocimiento y el ser de Dios y de los ángeles desarrollando una metafísica del espíritu que le permitió centrar las operaciones y las facultades intelectuales y volitivas del hombre de un modo que fue mucho más allá del tratamiento formalista griego. Esta metafísica del espíritu no sólo fundamentaba la antropología en la ontología sino que le proporcionaba interesantes y fecundas intuiciones respecto del origen del conocimiento y la libertad.

La persona en cuanto posee el ser no es una realidad subsistente aislada, sino el principio de toda comunicación. Porque ser y entender son acto y porque el acto es auto comunicativo podemos decir que la subsistencia y la incommunicabilidad de la persona son el fundamento de toda relación interpersonal. Y ahí nació una de las intuiciones que clarificaban la intelección humana, aquella que se refiere a la intelección como declaración del ser.

² TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 9, a. 4.

Como consecuencia de que ser y entender son acto, la filosofía cristiana tenderá a dar prioridad noética a la consideración del entender en cuanto acto y no tanto en su actividad formativa. En una palabra, la antropología cristiana, en el tratamiento del entender, se aparta definitivamente del esencialismo y del nominalismo.

Es cierto que dependemos del hecho intencional en cuanto a la especificación del acto de conocimiento pero no en cuanto a su ejercicio, es decir, no en cuanto a la existencia del mismo acto. Dependemos de la abstracción y de los conceptos para entender que una mesa es cabalmente una mesa pero no los necesitamos para que el entendimiento entienda. El entendimiento entiende por sí mismo; si necesita el concepto es para entender el mundo no para entenderse a sí mismo. Que la intelección es justamente manifestación o declaración del ser nos ayuda a superar la tendencia a pensar que la metafísica del ser encierra la persona en sí misma.

La actividad intelectual es locutiva, es decir, forma aquello en lo que se manifiesta. El entendimiento entiende formando conceptos; entiende formando; tiene una actividad intelectual y una actividad formal, pero entender no es formar. Pensar no es un acto distinto sobreañadido al ser en acto del entendimiento, sino que pertenece al mismo acto en cuanto auto presencia y posesión de sí mismo. En la intelección se da a la vez una auto presencia consciente, constituida por la subsistencia en sí misma de la persona, y una emanación manifestativa o locutiva de la palabra mental. El paso del primer acto, —la subsistencia consciente— al segundo, —la palabra mental— no es el paso de la potencia al acto como si fuese una inferencia o como si se tratase de un acto operativo añadido a la subsistencia consciente. El verbo mental no emana del entendimiento como pasando de la capacidad a la actualidad, sino que surge de él mismo como surge el acto del acto o como nace el resplandor de la luz³. La palabra es expresión emanativa y comunicativa por la cual el acto surge del acto. “La inteligencia procede de la memoria como el acto del hábito. Y es en este sentido en el que se le compara, y no como una potencia a otra”⁴. La inteligencia de la persona nace como memoria de sí misma en la auto posesión consciente de su propio ser.

La afirmación del entender como emanación del acto de ser arrojaba luz sobre el origen del acto intelectual y de las facultades intelectuales pero no fue ésta la única intuición que se desprendía del tratamiento de la persona desde

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 14.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 7, ad 3.

la metafísica del ser del espíritu. También la unidad sustancial, la corporeidad, la espiritualidad de las demás facultades humanas, la memoria de sí mismo, la conciencia y la libertad quedaron definitivamente enraizadas en el ser.

II. El análisis existencial de V.E Frankl

Pero aquí nos vamos a referir a un aspecto que muestra cómo el conocimiento metafísico no sólo no es una visión abstracta y utópica, carente de concreciones, sino que puede incluso ser terapéutica de cada persona singular; nos referimos a la consistencia metafísica que posee el análisis existencial que Víctor E. Frankl propone como explicación de la existencia personal.

No hay psicoterapia sin una previa concepción del hombre y del mundo. Así, mientras el psicoanálisis mira el alma humana como un todo constituido de un modo atomístico, el análisis existencial de Frankl mantiene la persona como una unidad y una totalidad corporal psíquica y espiritual. El psicoanálisis opera con conceptos de energética de impulsos y dinámica afectiva de modo que reduce lo psíquico a impulsividad. A fuerza de una concepción atomizante, energética y mecanística no ve en el hombre sino el automatismo de un aparato anímico.

Frankl es heredero del pensamiento dimensional de N. Hartmann y M. Scheler, quienes conciben lo fisiológico, psicológico y noológico como dimensiones del hombre unitario y total. En esta tridimensionalidad del cuerpo, alma y espíritu, es ante todo la dimensión de lo espiritual la que constituye el ámbito de lo humano. Es cierto que no es la única región ontológica a la que pertenece el hombre, pues el hombre es una unidad y totalidad corporal-psíquico-espiritual, pero la espiritualidad del hombre es algo que distingue al hombre, que le corresponde sólo a él y ante todo a él. Frankl habla de la aproximación de la psicología a la "persona", la "existencia", o "lo espiritual", según que el modo de acercamiento sea fenomenológico, antropológico u ontológico.

La existencia es el modo característico y singular de ser del hombre, ya que "ex-sistir" quiere decir ponerse frente a sí mismo, de manera que el hombre sale del nivel de lo corporal psíquico y distanciándose de sí mismo como organismo psicofísico se constituye en persona espiritual como tal. Para Frankl ninguna unidad psicósomática es suficiente para constituir su totalidad; a esta última pertenece esencialmente lo espiritual.

En este sentido, el análisis existencial, además de una práctica clínica, se revela como análisis referido al ser responsable. No es el hombre el que se pregunta por el sentido de la vida sino que más bien sucede al revés; el interrogado es el propio hombre. Si en el psicoanálisis viene a hacerse consciente lo impulsivo, en el análisis existencial es hecho consciente lo espiritual, ya que lo verdaderamente humano se vislumbra en la dimensión de lo espiritual. Así pues, la metafísica de la persona nos ayuda en un doble paso: de la facticidad psicofísica a la existencialidad espiritual del hombre y de la existencia a la trascendencia.

Se trata de movilizar la existencia espiritual en el sentido de un estado de responsabilidad libre que nos ponga la existencia ante los ojos, contraponiéndola así a la condicionalidad de la facticidad psicofísica. Y es que, ontológicamente, la persona es un “ser separado”. ¿Qué hay en el centro propio de cada individuo?

No podemos hablar del hombre como de una totalidad corpóreo- anímica: cuerpo y alma pueden formar una unidad psicofísica, pero jamás dicha unidad puede representar la totalidad humana. En cada uno de nosotros existe una doble unidad, la de naturaleza y la de persona. Por la unidad de naturaleza, el alma se une al cuerpo para perfeccionarlo formalmente y constituyendo con él una naturaleza individual y concreta; y por la unidad de persona, dicha unión se constituye en un “*unus aliquid*”, es decir, es un “*subsistens distinctum*” en cuerpo y alma.

Algo muy cercano a esta noción quiere expresar Frankl cuando afirma la existencia de un eje que atraviesa el consciente, el preconsciente y el inconsciente de la persona, una especie de “persona profunda”, la persona espiritual-existencial del yo propio y auténtico “en sí mismo”⁵, sólo que, a nuestro modo de ver, Frankl está influenciado por M. Scheler que define la persona como centro de actos espirituales, y “realidad en ejecución”.

Scheler piensa lo físico y lo psíquico en el hombre en categorías de “función”, reservando para la persona la categoría de “acto”. Con referencia a sus actos, la persona es actualidad; como constitutiva intencionalidad es capacidad de trascendencia. En un primer acercamiento parece

⁵ “Tenemos simplemente que concebir el núcleo de la persona -en cuanto dicho núcleo constituye el centro espiritual-existencial en torno al que se agrupan lo psíquico y lo físico en sendas capas periféricas- como una cosa alargada; en lugar de hablar de un núcleo deberíamos hablar de un eje de la persona, un eje que, junto con las capas psicofísicas que lo rodean, va atravesando el consciente, el preconsciente y el inconsciente”. (V. E. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*, 27).

que Scheler ve la persona como una unidad substancial propia e independiente de los actos concretos. Pero por otro lado, parece que la persona está toda entera en sus actos y no es nada sin ellos. Por otro lado, Scheler critica el actualismo que hace de la persona una mera correlación o entrecruzamiento de actos diversos. La dificultad de encontrar el punto medio que Scheler busca entre sustancialismo y actualismo está en que no se planteó el problema de la persona desde un punto de vista ontológico sino ético⁶.

Lo cierto es que la característica ontológica de la persona que se desarrolla a medida que se va actualizando en sus actos presenta serias objeciones para el conocimiento de tal persona. Si ésta no es nada substancial detrás de sus actos, en el momento en que creemos haber aprehendido su ser íntimo, lo que tenemos es un fantasma. De ahí la afirmación scheleriana de que la existencia concreta es trascendente a toda posible relación cognoscitiva.

Muchas influencias de Scheler tiene Frankl cuando afirma que el yo propio y auténtico es irreflexionable y en consecuencia sólo ejecutable, sólo existente en sus realizaciones. Igual que la retina tiene su “punto ciego” así también el espíritu, precisamente allí donde tiene el origen, es ciego a la auto contemplación. Allí donde es enteramente “él mismo” es inconsciente a sí mismo. Es lo que Frankl llama el inconsciente espiritual⁷.

Si el eje personal o “persona profunda” no fuera una realidad en ejecución sino un acto sustancial, y no precisamente en el sentido formalista, inmóvil o infecundo al estilo cartesiano, sino un acto de ser que es máximamente acto, entonces la intencionalidad no sería sino la manifestación de la propia actualidad, y la trascendencia algo connatural al ser persona.

En este sentido, los factores de la naturaleza, unificados por el impulso, y los factores supra vitales, unificados por el espíritu, pueden concurrir a la construcción de la doctrina de los estratos o de la ontología dimensional

⁶ En todo caso, se podría hablar de sustancialismo “ekstático”, en el sentido de que la persona es constitutivamente intencional, es una esencial tensión disparada a través de sus actos a los correlatos intencionales de su intencionalidad y al mismo tiempo los actos de la persona son constitutiva intencionalidad que apuntan al centro personal del que emergen. Esta intencionalidad en el plano de verticalidad pasa a ser “trascendencia”. (A. PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*, 286).

⁷ “La espiritualidad inconsciente es la fuente y raíz de toda espiritualidad consciente. En otras palabras: conocemos y reconocemos no sólo un inconsciente instintivo sino también un inconsciente espiritual y consideramos éste como el fundamento sustentador de toda espiritualidad consciente”. (V. E. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, 82).

de la persona pero a condición de que se mantengan dentro de sus límites descriptivos, sin darles nunca un valor ontológico.

Toda actividad de la persona, toda la fecundidad de su vida personal, tanto en el conocimiento como en el amor, nacen de la perfección con la que su ser propio es incomunicable y subsistente. Cuanto más perfecta es una naturaleza, tanto más íntimo será lo que emana de ella, porque toda naturaleza es emanativa.

Según esto, las operaciones inmanentes son propias de la vida según la inteligencia. El viviente inteligente participa el ser de tal modo que es consciente de sí mismo y está abierto a la universalidad del ente. Porque ser y entender son acto y el acto es auto comunicativo, por eso el acto por el que la persona posee su ser en propio, es el fundamento sobre el que se asienta toda posible comunicación trascendente. Precisamente el olvido de que el conocer es acto y acto que emana de la fecundidad vital del ente ha conducido a la ruptura y desdoblamiento entre sujeto y objeto, el abismo entre el ente espiritual cognoscente y el ente conocido por otro. El conocimiento del propio yo es una especie de vivencia concomitante al acto de conocer. Toda persona tiene esta conciencia existencial en hábito, de tal modo que los actos de conocimiento en orden a esta percepción existencial no son recibidos en el propio yo, como lo son las especies en orden al conocimiento esencial, sino que proceden del mismo yo. Y esto es así porque la persona posee un conocimiento habitual de su existencia por sí misma.

Este conocimiento habitual es la misma substancia del alma. El sujeto tiene lo necesario para este tipo de conocimiento; le basta la sola presencia del alma como noticia sustancial de ella misma. Quizá habíamos olvidado lo más importante del acto de conocer, que es acto y acto que emana de la fecundidad con que el espíritu posee el acto de ser. Por otro lado, el verbo interior se funda en la naturaleza fecunda del entendimiento y es como su esplendor. Hay que mantener la identidad del acto de entender y el acto de decir la palabra mental⁸.

Esta auto presencia de la que hablamos y esta emanación locutiva de la palabra mental no forman una estructura acto-potencial ni son un nuevo acto añadido al ser de la persona. El verbo no emana del entendimiento como pasando de la potencia al acto sino que la palabra surge como acto del acto. Así es como la manifestación surge de la auto presencia, en cuanto

⁸ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, disp. 32, a. 4 y 5.

que es comunicación de la actualidad del ente que la persona posee en auto presencia.

Frankl reconoce que tanto la conciencia como el amor tienen que ver con el ser absolutamente individual, un fenómeno único en cada caso particular. Más que hablar de un imperativo categórico formulado en términos universales, habría que hablar de la conciencia como un instinto ético que de modo intuitivo tiende a lo individual y concreto. Es la conciencia la que nos permite sintonizar la ley moral con la respectiva situación concreta de cada persona. La conciencia siempre incluye el “ahí” concreto de mi ser personal⁹. Frankl extiende el análisis existencial a la totalidad del hombre que no es sólo psicofísico sino espiritual-personal. Y es que el hombre es esencialmente el ser que trasciende las necesidades; “existe” en una relación libre respecto a ellas. Un hombre es sólo persona en la medida en que —como ser espiritual—, está por encima de su ser corporal y psíquico.

En cualquier momento, el hombre toma posición frente al mundo, externo o interno. La existencia está en la facticidad pero no se agota en ella. El que “ex-siste” está por encima de su propia facticidad. Captar a la persona detrás de toda enfermedad crea en el enfermo la suficiente distancia con respecto a su enfermedad; es la distancia de lo espiritual frente a lo psicofísico. Y esto es curativo. En último término lo decisivo es la “toma de posición” de la persona. El análisis existencial considera al hombre como un ser con orientación de sentido, de tal modo que subraya la responsabilidad del hombre como tal, no ya del enfermo respecto a su enfermedad sino respecto a su existencia como tal. Si la existencia no tiende hacia el logos sino hacia sí misma, fracasa ya que la intencionalidad forma parte de la esencia de la existencia humana. La conciencia como hecho psicológico inmanente nos remite por sí misma a la trascendencia.

Así es como la responsabilidad que cada persona posee respecto a su propia existencia actúa terapéuticamente sobre el hombre ya que llena de sentido lo que de otro modo sería una mera facticidad. Una vez la existencia es don, su libre acogida por parte del hombre busca un porqué —un sentido— y lo encuentra en la dependencia con la que el hombre se “religa” a Dios del que participa el ser. Intencionalidad y trascendentalidad se unen en quien es a la vez y en simplicidad Ser y Entender en acto infinito.

⁹ V. E. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, 84.

III. Naturaleza y necesidad de los hábitos

La afirmación del entender como emanación del acto de ser arrojaba luz sobre el origen del acto intelectual y sobre otros aspectos tan importantes como la unidad sustancial, la espiritualidad de las demás facultades humanas o la memoria de sí mismo.

Nos referiremos a continuación al reciente decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía que presta una especial importancia a la formación de hábitos intelectuales entre los alumnos y candidatos de las facultades eclesiásticas. En el número 11 leemos: “Una adecuada formación filosófica en el ámbito de las Instituciones académicas eclesiásticas debe comprometer tanto a los ‘habitus’ intelectuales como a los contenidos”¹⁰. Nuestro empeño no es otra que atender debidamente a esta llamada desde una mirada amplia a nuestro entorno cultural.

Vivimos en un mundo técnico. Es una evidencia fácil de constatar. Las constantes conquistas de la informática y de la comunicación nos dejan sorprendidos y, los avances de nuestra sociedad son tan rápidos que, a menudo, nos falta tiempo para digerir los cambios constantes a que estamos sometidos. Pero esta riqueza material no debe llevarnos al abandono de nuestro interior. Una de las afirmaciones más cautivadoras de la fe cristiana es reconocer que Dios nos ha creado “inacabados”, que aún “estamos en camino” y que nos vamos haciendo en cada paso de nuestro caminar. Para que podamos alcanzar el fin que nos corresponde no nos bastan las perfecciones ya recibidas sino que hemos de disponer libremente de ellas. Los hábitos son muy importantes en nuestro crecimiento humano ya que significan el perfeccionamiento que nos hace falta para que nuestra naturaleza no quede permanentemente inacabada.

No debemos confundir los entes naturales con los actos libres. Es hoy muy frecuente esta confusión. Los entes naturales, como los árboles, están siempre al margen del camino, son mudos espectadores de nuestra vida. En cambio, las conquistas de la libertad, como la cultura o la paz, son el fruto de la unión de muchos esfuerzos. Un árbol está siempre allí, no hemos de hacer nada ni hemos de pedir nada para que siga estando. Será una herencia fácil de transmitir a las futuras generaciones. Pero la cultura, la convivencia, la paz, el progreso, el respeto de los derechos humanos, son conquistas de

¹⁰ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía*, n. 11.

nuestra libertad que sólo pueden conservarse si perseveramos en el esfuerzo de hacerlas posibles.

Una de las maneras más sublimes y dinámicas de actuar la libertad es usarla para completarnos. Es una empresa atrayente que aumentará nuestra riqueza interior y nos hará capaces de vivir “por dentro”, y no sólo “por fuera”. Los hábitos son el resultado de nuestra libertad cuando ésta perfecciona nuestra conducta. Son disposiciones que nacen de la libertad y modifican un poco nuestra naturaleza. Son disposiciones estables que nos llevan a hacer el bien con naturalidad y prontitud, y a encontrar alegría interior al emprender las acciones.

Santo Tomás trata de modo explícito la doctrina de los hábitos¹¹. En la criatura libre no hay nada que no pase a través de la libertad. Incluso los actos más instintivos deben ser integrados por la razón y la libertad que le especifican como criatura racional. Ahí es donde los hábitos encuentran su función, ya que el hábito es una modificación accidental del sujeto, un modo de la sustancia. Para que el hombre pueda lograr el fin que le corresponde como criatura racional debe disponerse libremente para la consecución de su fin, pero, para ello, no le bastan las disposiciones recibidas con su naturaleza. Los hábitos entitativos otorgan al hombre una disposición primera y radical a su fin, mientras que los hábitos operativos le confieren una particular facilidad para realizar las operaciones de sus facultades racionales.

Tiene plena validez entender que el objeto especifica la operación, — como la realidad visible especifica el acto de visión—. A su vez, los actos especifican el hábito, — como el acto de visión especifica la facultad de ver—. Y finalmente, las facultades especifican el sujeto, ya que las facultades espirituales son propias del sujeto espiritual. La doctrina de los hábitos es sumamente importante para entender este campo intermedio que existe entre las acciones y el sujeto y permiten aplicar el concepto de potencia activa al orden personal. De modo análogo, la doctrina de los hábitos entitativos tiene un papel importante en el tratado de gracia, ya que permite entender el funcionamiento del orden sobrenatural como una “segunda naturaleza” que en el alma humana permite armonizar la acción de Dios con su propio ser natural sin yuxtaposiciones ni duplicidades.

Para el tema que nos ocupa, es de especial importancia resaltar que los hábitos son disposiciones estables. Santo Tomás¹² insiste en la naturalidad

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 49-54.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *De virtute in communi*, q. 1.

y estabilidad de las acciones del hombre virtuoso; la prontitud y perfección al realizar las obras buenas que ejecuta, y, finalmente, la suavidad y el agrado al poner en práctica esas acciones. Precisamente por tratarse de realidades nacidas en el seno de la libertad, todo hombre puede disponerse bien o mal respecto al fin que naturalmente le es propio. Por eso, siendo los hábitos disposiciones estables y fuertes de la criatura, reciben su primera especificación según que acerquen o alejen del fin. Y de ahí surge la calificación de los hábitos en buenos, o virtudes y malos o vicios.

Santo Tomás cualifica el acto moral fundamentalmente por su objeto. Y en este sentido afirma que “del mismo modo que una cosa natural tiene la especie por su forma, una acción la tiene por su objeto; igual que un movimiento por su término. Por eso, del mismo modo que la primera bondad de una cosa natural se aprecia en su forma, que le da la especie, así también la primera bondad de un acto moral se aprecia en su objeto conveniente”¹³. El propio decreto de reforma es sensible a esta principalidad del objeto para calificar el acto moral, pero, juntamente con las circunstancias y los fines, Santo Tomás arroja luz sobre otro aspecto especialmente relevante: la importancia de que los hábitos sean disposiciones estables.

IV. Los hábitos y la libertad

Santo Tomás afirma que “usar del hábito no es algo necesario sino que depende de la voluntad del sujeto”¹⁴ de modo que la creación de hábitos tiene mucho que ver con la educación de la libertad. Efectivamente, los hábitos afectan al sujeto en el ejercicio de su libertad, connaturalizándole respecto a aquellos fines particulares —buenos o malos— a los que disponen los diversos hábitos. El hombre puede hacerse progresivamente más justo, más prudente, o, por el contrario, se va alejando del fin al que está llamado. En cualquier caso jamás se trata de una situación irreversible. La libertad hace que puedan incrementarse o perderse tanto los hábitos buenos como los malos.

Todo acto humano es como un nuevo paso del hombre que le aproxima o le aleja de su fin. Nada hay que reste indiferente o caiga en el vacío con referencia al fin último. De ahí que podemos hablar de la vida de los hábitos, porque cada uno de ellos tiene un origen peculiar, y tiene además un incre-

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18-19.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 5.

mento y desarrollo que puede truncarse hasta morir por completo. Sin virtudes estaríamos obligados a comenzar de nuevo en cada momento, pero la virtud es una especie de confirmación estable en el bien porque afecta a las raíces del alma y es fuente y energía de buenas acciones. Dar por supuesto que nuestras acciones acaban en la nada implica una valoración muy pobre de nuestra libertad. Esto querrá decir vivir en una inmediatez que no nos deja alejarnos suficientemente de la vida de los sentidos y nos deja aferrados a la facticidad pura y dura de las cosas. De hecho, valemos más de lo que nos propone esta visión desenfocada. El compromiso estable en las buenas acciones va creando en nosotros poco a poco una “segunda naturaleza” que es capaz de actuar con facilidad, prontitud y gozo.

Esas tendencias radican en la inclinación natural del intelecto a la verdad, que hará posible el nacimiento del hábito de los primeros principios, directivos de las actividades especulativas, y directivos también —en la *sindéresis*— de toda la actividad moral de la persona. Esas dos tendencias naturales de la criatura racional —hacia la verdad y el bien—son las que permiten el ulterior nacimiento de los hábitos cuando se inicia el despliegue de la vida humana hacia el fin que le corresponde. Como afirma el documento de reforma “En la prospectiva cristiana, la verdad no puede estar separada del amor. Por una parte, la defensa y la promoción de la verdad son una forma esencial de caridad”¹⁵ Habrá que tener en cuenta, y eso es propio del tratado de virtudes, que las heridas del pecado original dificultan el recto conocimiento de la realidad, y la recta voluntad del bien al igual que la necesidad del esfuerzo renovado en poner actos similares para conseguir el crecimiento y desarrollo de los hábitos naturales, ya que, especialmente en la esfera apetitiva, no basta con un solo acto para originar el correspondiente hábito.

En lo que afecta a la formación propia de las Facultades de Filosofía e Institutos superiores, nos interesa el tratamiento de la inclinación natural del intelecto a la verdad, que hará posible el nacimiento del hábito de los primeros principios, directivos de las actividades especulativas en cuyo seno nacerán más tarde los hábitos de la ciencia y de la sabiduría. “En un mundo rico de conocimientos científicos y técnicos, pero amenazado por el relativismo, sólo el ‘horizonte sapiencial’ aporta la visión integral y la confianza en la capacidad que tiene la razón de servir a la verdad”¹⁶.

¹⁵ *Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía*, n. 6.

¹⁶ *Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía*, n. 8.

V. Las virtudes intelectuales

La virtud intelectual es el hábito que confiere a la facultad intelectual la facilidad de realizar sus actos rectamente, es decir, encaminados a alcanzar la verdad. Como toda virtud, también la intelectual aumenta la capacidad del entendimiento con la facilidad para dirigir su acto a su objeto (la verdad), sin desviarse del mismo por el error. Tal perfeccionamiento virtuoso de la inteligencia se logra mediante la repetición de los actos rectamente realizados y controlados.

La virtud intelectual perfecciona el entendimiento para alcanzar la verdad¹⁷. Ahora bien, la virtud intelectual puede ser especulativa o práctica, según que perfeccione la inteligencia especulativa o la práctica, rectora de la actividad de la voluntad. La primera perfecciona la inteligencia simplemente en orden al conocimiento de la verdad. La segunda la perfecciona para conferirle más eficacia en su función rectora de la libertad.

Esta virtud intelectual debe llegar a ser como una “forma mentis” del estudiante. Como afirma el decreto:

Con la adquisición de los “habitus” intelectuales, científicos y sapienciales, la razón aprende a conocer más allá de los datos empíricos. En modo particular, el debate intelectual en una sociedad pluralista, fuertemente amenazada por el relativismo y por las ideologías, o bien en una sociedad donde falta una auténtica libertad, exige de parte de los estudiantes de las Facultades eclesíásticas, la adquisición de una sólida forma mentis filosófica. Estos “habitus” permiten pensar, conocer y razonar con precisión, y también dialogar con todos en modo incisivo y sin temores¹⁸.

La primera de las virtudes especulativas perfecciona a la inteligencia en su actividad “de-veladora” de las verdades evidentes por sí mismas, y se llama “entendimiento” o hábito de los principios. Las otras dos conducen al descubrimiento de verdades no evidentes por sí mismas. La virtud de la ciencia contribuye al correcto desempeño del raciocinio para descubrir las causas inmediatas, que dan razón de una verdad dentro de un determinado sector de conocimientos. La virtud de la sabiduría perfecciona el raciocinio, que indaga las causas últimas de una verdad, o sea, las que justifican

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 2.

¹⁸ *Decreto de reforma de los estudios eclesíásticos de filosofía*, n. 11.

desde su raíz todo el conocimiento humano. Este hábito de la sabiduría es la Filosofía y, dentro de ella, sobre todo la Metafísica, que enriquece a la facultad intelectual en el raciocinio que conduce a la Causa primera, a Dios, como fundamento último de todo ser. Por otro lado son dos las virtudes intelectuales prácticas: el arte y la prudencia.

VI. La Sabiduría

La noción de sabiduría posee un especial carácter analógico, ya que se aplica tanto a las ciencias que el hombre consigue con la ayuda de la fe —la Teología sobrenatural—, como a la tensión natural del entendimiento hacia la metafísica. Desde el punto de vista subjetivo, la sabiduría, como hemos dicho ya, es un hábito del entendimiento teórico, junto a la inteligencia y la ciencia. Como tal, es el hábito científico que investiga las razones últimas, supuestos los primeros principios del conocer que nos brinda la inteligencia. La importancia de la sabiduría la encontramos tanto en la Sagrada Escritura como en los más grandes filósofos y su significado oscila entre considerarla como un don del Espíritu Santo o como un saber metafísico.

Efectivamente, la Sagrada Escritura está surcada de alusiones a la sabiduría. En el principio, “estaba en Dios”. Las obras de Dios están “sabiamente ordenadas” y temer a Yahveh es el “principio de la sabiduría”; los que hacen esto demuestran tener buen entendimiento. Ella “fue creada antes que toda cosa”, y la luz de la inteligencia existe desde la eternidad. Ella es el “resplandor de la luz eterna”, el espejo de la actividad de Dios¹⁹.

San Agustín resaltó el papel fundamental que posee la sabiduría en nuestra vida interior. Desde el instante en que el alma dialoga consigo misma, la sabiduría aparece a sus ojos con la belleza de una verdad siempre buscada. Ella es la “luz inefable de las inteligencias, que merece ser amada por sí misma”. La indigencia del hombre se colma con la sabiduría ya que el que la posee lo posee todo. Participar en la sabiduría es verdaderamente ser filósofo; sólo en Dios la sabiduría no tiene medida, siendo sabiduría esencial e increada. A la vista del ideal de la sabiduría, ideal que es realidad en el ser divino, nuestra sabiduría real —la filosofía— aparece como una gratuita participación. No es de extrañar entonces que San Agustín entronque la fi-

¹⁹ Job 12, 13; Ps 103, 24; Ps 110, 10; Prv 3, 9; Prv 3, 5-7; Eccl. 24, 24; Eccl 1, 1-5; Sab 7, 26; Sab 1, 6.

lososía con el amor a lo divino, como subrayará en las páginas de *La Ciudad de Dios*, obra fundamental desde el punto de vista filosófico.²⁰

El documento concede “un lugar relevante” a la filosofía de Santo Tomás “ya sea para la adquisición de los ‘habitus’ intelectuales, como también para la asimilación madura del patrimonio filosófico”. En efecto, el llamado “apóstol de la verdad”, la buscaba sin reservas y supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. De ahí que la Iglesia conceda a su método y a su doctrina una clara “ejemplaridad”²¹. Consistiendo la sabiduría en el conocimiento de la verdad, Santo Tomás considera que esto puede ocurrir de dos formas: o por gracia o por naturaleza. Desde las realidades temporales ascendemos al conocimiento de las cosas eternas, o si se prefiere, en un proceso deductivo, hay que observar que a esta razón superior se adscribe tanto la teología sagrada como la metafísica, que en cuanto conoce a Dios es una ciencia divina. A esto hay que añadir la percepción o conocimiento experimental de lo divino, conocimiento que se llama propiamente sabiduría en cuanto es un saber sabroso²². Entre las virtudes intelectuales, la sabiduría ocupa la cima ya que es la ciencia de Dios como causa suprema. La sabiduría cumple el papel de arquitecto de las demás virtudes intelectuales²³ y, en sí misma, es una participación o incoación de la felicidad futura.

Pero cabe preguntar, ¿de qué saber se trata? La respuesta es doble. Por una parte debe entenderse aquí por saber la doctrina teológica, en cuanto que ella es verdadera sabiduría, dada la certeza de sus principios. Por otra parte se trata de la filosofía primera o metafísica, que en cuanto filosofía por antonomasia, según el sentir de Aristóteles, representa la participación humana en la Sabiduría ideal de Dios. Esta Sabiduría ideal de Dios, es ideal sólo *quoad nos*, es decir, para nosotros los hombres, ya que *quoad se*, esto es, en Dios mismo, es tan real como su esencia. Metafísicamente tendemos a esa Sabiduría y participamos de ella; teológicamente la conocemos en cuanto Dios es la Sabiduría y se nos comunica por la gracia de su Revelación. El doble carácter, teológico y filosófico, de la sabiduría se perfila armónicamente en el pensamiento tomista que sabe distinguir entre hablar como filósofo y hacerlo como teólogo²⁴.

²⁰ SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, 1, 13, 23; *De beata vita*, 4, 27; *Confesiones*, 1, 1, 1.

²¹ *Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía*, n. 12.

²² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 64, a. 1.

²³ “Sapientia, quasi sapida scientia”, (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 6, ad 2).

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 7.

Pero el pensamiento de Santo Tomás alcanza su vértice teológico en esta cuestión al considerar la sabiduría como don del Espíritu Santo. Como don difiere de la virtud intelectual adquirida, pues ésta se obtiene tras el esfuerzo humano y aquélla viene de arriba²⁵. Tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón pertenece a la sabiduría como virtud intelectual, pero poseerlo por connaturalidad con ellas, pertenece a la sabiduría como don del Espíritu Santo. El don de la sabiduría consiste en cierta unión y connaturalidad con lo divino. En este punto Santo Tomás pone la caridad como supuesto de la sabiduría.

VII. La “sapida scientia” y el estudio

Nuestra inteligencia necesita purificación ya que quedó herida como consecuencia del pecado original. La herida mayor de nuestra inteligencia es la ignorancia, ya que en lugar de dirigir espontáneamente su mirada hacia la verdad, y sobre todo hacia la verdad suprema, su tendencia natural es detenerse en las cosas de aquí abajo sin subir hasta la causa de todas ellas; mira con gran curiosidad las cosas transitorias, y es negligente y perezosa en la investigación del fin último. A menudo cae en el error o se deja oscurecer por los prejuicios que nacen de las pasiones.

Para adquirir este “sápida scientia” o sabiduría de la verdad se precisa que el objeto de nuestro estudio sea verdadero. De ahí la importancia que el documento concede a los contenidos a los que prestamos atención. “La dimensión de los ‘habitus’ está, de todas formas, enlazada con la asimilación de los contenidos firmemente adquiridos, es decir, brota del conocimiento y de la profundización de las verdades más importantes adquiridas por el empeño filosófico” Es preciso que la filosofía se base en el “patrimonio filosófico perennemente válido”, que se ha ido desarrollando a través de la historia. Entre las verdades fundamentales, “algunas tienen un carácter central y particularmente actual: la unidad cuerpo-alma en el hombre; la dignidad de la persona humana; las relaciones entre la naturaleza y la libertad; la importancia de la ley natural y de las “fuentes de la moralidad”, en particular, del objeto del acto moral; la necesaria conformidad de la ley civil y de la ley moral”²⁶.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 45, a. 1, ad 2.

²⁶ *Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía*, n. 11.

Santo Tomás trata de la studiosidad²⁷ como la virtud que tiene por objeto moderar el apetito o deseo de saber según las reglas de la recta razón. El hombre, como dice Aristóteles, desea naturalmente conocer, pero este apetito natural puede extraviarse o ejercitarse más de la cuenta, abandonando ocupaciones más graves o indispensables; o menos de lo debido, descuidando el conocimiento de las verdades necesarias. A la studiosidad se le oponen fundamentalmente la curiosidad, por exceso, que es el apetito desordenado de saber, y por defecto la pereza o negligencia en la adquisición de la verdad, que es la voluntaria omisión de aprender las cosas que es obligatorio conocer según el estado y condición de cada uno.

Estas dos advertencias deberían ser objeto de reflexión para todos los estudiantes y constituyen un pequeño pero magnífico resumen de lo que el Aquinate aconseja con la práctica de la verdadera studiosidad. Es un defecto del juicio amontonar conocimientos sin mutua conexión, porque en este revoltijo de conocimientos acumulados, deja de percibirse la luz de los primeros principios, los únicos capaces de poner orden en ese desconcierto, y levantarnos hasta Dios, principio y fin de todas las cosas. Es función de las Facultades, Seminarios, Institutos formar la virtud de la studiosidad en sus alumnos ayudando a reprimir tanto la vana curiosidad, como la pereza intelectual, enseñándonos qué cosas, cómo y cuándo se deben estudiar, poniendo en el estudio un fin moral y sobrenatural. Cuando el Aquinate trata de los estudios que convienen a los religiosos pone la “stultitia” como opuesta al don de sabiduría²⁸.

Con perspicacia el documento alude en parte a las consecuencias de una “mezcla excesiva de materias filosóficas y teológicas” ya que este desorden tendría como “consecuencia entre los estudiantes una defectuosa formación de los respectivos ‘habitus’ intelectuales y una confusión entre las metodologías de las diversas disciplinas y su específico estatuto epistemológico”²⁹.

Esta ascesis del entendimiento junto a la virtud de la studiosidad aplicada rectamente a la verdad, conocida naturalmente o revelada por la fe, no solamente atiende a los contenidos del objeto de la verdad —“a una síntesis doctrinal sólida y coherente”— sino que también anima la voluntad y el deseo del estudiante de las facultades eclesiásticas a adquirir aquella “forma mentis” a la cual es llamado. En cuanto auténtica acción virtuosa, este

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 166.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 188, a. 5, ad 3.

²⁹ *Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía*, n. 15.

esfuerzo que nace de la caridad, irá consiguiendo gradual pero firmemente que en su espíritu arraigue como disposición estable este amor a la virtud y al don de la auténtica sabiduría.

Joan Martínez Porcell
Universidad Ramon Llull
 joanmartineziporcell@gmail.com

Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN S. (1980) *De la vida feliz*, A. HERRERA BIENES (Trad.), Buenos Aires: Aguilar.
- (2009). *Soliloquios: Acerca de la vida feliz*, Madrid: Lumen Humanitas.
- (2011). *Confesiones*, Madrid: Alianza Editorial.
- FRANKL V. E. (1981). *La presencia ignorada de Dios*, Barcelona: Herder.
- PINTOR RAMOS A. (1978). *El humanismo de Max Scheler*, Madrid: Edica.
- (1990). *Logoterapia y análisis existencial*, Barcelona: Herder.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. (2011). *Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía*, Ciudad del Vaticano: LEV.
- TOMÁS DE AQUINO S. (2005). *Suma de Teología*, Madrid: B.A.C.
- (2007). *Summa Contra Gentiles*. L. ROBLES CARCEDO - A. ROBLES SIERRA (Ed.), Madrid: B.A.C.
- *De Potentia* en R. BERTON (Trad.) *Saint Thomas d'Aquin, Questions Disputées sur la puissance de dieu* (URL:<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/questionsdisputees/questionsdiputeessurlapuissancedieulatinfra.htm>).