

¿CÓMO CONOCER EL HÁBITO DE SABIDURÍA?

Autor: Juan Fernando Sellés

Capítulo 26 de su obra: "Hábitos intelectuales", EUNSA, Pamplona 2008.

ÍNDICE:

1. Planteamiento.
2. La dificultad de conocer el hábito de sabiduría.
3. Un rasgo del conocimiento por connaturalidad para conocer el hábito de sabiduría.
4. Conocer por connaturalidad y niveles humanos de afectividad.
5. La afinidad entre la amistad y el hábito de sabiduría.
6. Límite del conocer por connaturalidad y del hábito de sabiduría.
7. ¿Cabe otro modo de conocer el hábito de sabiduría?

1. Planteamiento.

Si frente al *agnosticismo* moderno ante el sujeto¹ y frente a la *negación* postmoderna de él², somos personas y sabemos que lo somos, tenemos que dar razón filosóficamente de *cómo* lo sabemos, es decir, de cuál es el *método* cognoscitivo humano que alcanza como *tema* al ser personal.

Aunque es claro que ese saber personal nunca es completo a lo largo de la vida en la presente situación, su incremento no es menos manifiesto a quien lo busca y se encamina en tal saber. Ahora bien, tal conocimiento no parece responder al *método* que proponen ciertas hipótesis de diversos pensadores en la tradición filosófica occidental³, a saber: a) A la consideración de llamada "reflexio" (cfr. cap. 3, nota 30), porque –como se ha indicado– la reflexión es contraria a la índole de todo acto de conocer humano. b) A la hipótesis de la filosofía idealista moderna (Hegel) que pretende la *identidad* entre sujeto y objeto, porque el yo pensado ni es ni puede ser el yo real, sencillamente porque no piensa. c) A la propuesta de la filosofía contemporánea (Kierkegaard, Marcel, etc.) según la cual se tiende al llamado *conocimiento subjetivo*, porque no da razón noética de ese modo de conocer y, por ello, puede incurrir en subjetivismo. d) Al reciente recurso a la *afectividad* (Heidegger) porque si bien ésta habla fundamentalmente de sí, con todo es claro que el ser personal no se reduce a ella. e) Al argumento de algunos pensadores creyentes del s. XX (Jaspers, Buber, etc.) que acuden en exclusiva *fe* sobrenatural, porque la "sola fides" supondría prescindir del conocer personal *natural* al respecto, asunto que no es correcto.

En consecuencia, tenemos que dar razón de cómo se lleva a cabo el conocimiento del *acto de ser* personal humano y del incremento cognoscitivo al respecto, teniendo en cuenta, además, que ese desarrollo, por definición, no puede ser innato. Sin embargo, cierta incoación innata del conocer personal debe existir, porque uno no aprende que es una persona distinta por educación familiar, social, etc., sino que parte sabiéndose distinto, y ese saber es base para todos los demás.

Con todo, para que se dé un progresivo perfeccionamiento cognoscitivo en el saber natural humano que versa sobre la propia persona, se precisan varios requisitos: a) Como en el hombre todo conocer es *dual* con su tema, es decir, ningún conocer se refiere a sí mismo, no es autointencional (*reflexivo*), el *método* cognoscitivo que alcanza como *tema* a la persona no será la persona. b) Que si no nos conocemos desde nuestro inicio existencial como distintos, este método cognoscitivo debe ser *activado* por alguna realidad humana activa superior a él, porque sólo lo superior puede activar a lo

inferior. c) Que el acto superior que active la instancia cognoscitiva que nos permite alcanzar nuestro ser personal sea *cognoscente*, pues sólo el conocer activa el conocer. d) Superior a ese saber que alcanza a conocer a la persona humana y concomitante a ella sólo es la propia *persona* humana. Por tanto, de acuerdo con c), la persona humana debe ser un *conocer en acto*. e) Que el conocer en acto que es la persona no tenga como *tema* ni a la propia persona, ni a ese saber inferior a la persona con el que podemos conocer a la propia persona, pues de lo contrario se abriría de nuevo el proceso reflexivo.

En suma, ¿cuál es el *método* cognoscitivo humano que alcanza a la persona como *tema*?, ¿qué alcanza a conocer de la persona humana? ¿cómo se activa progresivamente?

2. La dificultad de conocer el hábito de sabiduría.

Esta dificultad es semejante a la encontrada capítulos atrás al preguntar cómo se conoce el hábito de la sindéresis y el hábito de los primeros principios, pero es más aguda que en aquellos hábitos, porque si bien decíamos que en cierto modo el hábito de sabiduría puede dar razón esos otros hábitos, ahora no podemos responder que la sabiduría dé razón de sí.

El *método* cognoscitivo humano que alcanza a la persona como *tema* tiene, a mi modo de ver, un nombre clásico en la tradición filosófica tomista, a saber, el de *hábito de sabiduría*. Por su parte, la persona, vista como *acto de conocer* que permite activar a dicho hábito, también posee una denominación no menos clásica en esta tradición: *entendimiento agente*⁴. Ambos son descubrimientos aristotélicos, pero conviene revisar, perfilar y, sobre todo prolongar, el alcance que les dio el Estagirita y su comentador medieval que nos ocupa.

Según la tesis que precede, se mantiene que lo que alcanza el hábito de sabiduría es que somos un *conocer en acto* y que éste forma parte de nuestro acto de ser personal. Con todo, en este estudio interesa más atender al hábito que al *conocer trascendental personal*⁵. En efecto, es pertinente perfilar en la medida de lo posible el modo de conocer del hábito. Asimismo, hay que estudiar más a fondo su índole innata o adquirida, a la de su progresiva activación, su carácter distintivo respecto de los demás modos humanos de conocer, de su tema y de qué alcanza dicho hábito de él.

No obstante, además de que la explicitación de estos puntos es ardua y prolongada, todos ellos conllevan una cuestión previa: ¿cómo se conoce el hábito de sabiduría? Para responder, se requiere centrar la atención en el propio hábito. Ahora bien, intentar centrar la

atención en este hábito comporta, a mi juicio, un doble riesgo: por un lado, el de incurrir en la *reflexividad*; por otro, en el *materialismo*. En efecto, si el hábito de sabiduría es *dual* con su tema, que es la persona humana, intentar captar al hábito de sabiduría al margen de su tema, es, por una parte, preguntar con qué se conoce tal hábito. Si se responde que por sí mismo se incurre en un planteamiento reflexivo. Por otra parte, separarlo de su tema por centrar la atención en él es olvidar su carácter cognoscitivo, dual por tanto con su tema, y convertirlo de ese modo en una cosa *en sí*; pero es claro que lo *en sí* es de índole material. Dadas estas dificultades, y el largo trayecto a recorrer para esclarecerlas, es preferible en este momento no centrar directamente la atención en dicho hábito, sino en otra instancia que, según mi parecer, da noticia de él *indirectamente*: la *amistad*.

3. *Un rasgo del conocimiento por connaturalidad para conocer el hábito de sabiduría.*

La tesis a explicitar dice así: "si se tiene la virtud de la amistad en la voluntad, al arrojar luz sobre ella por una instancia cognoscitiva superior a la misma (la *sindéresis*), alcanzamos un conocimiento indirecto, pero *por connaturalidad*, del hábito de sabiduría". Es patente que el conocer por connaturalidad no es un tema nuevo, pues se encuentra perfilado en Tomás de Aquino⁶ y recuperado en diversos estudios tomistas recientes⁷. En esa tradición se declara que este conocimiento es derivado de nuestro comportamiento virtuoso. En efecto, se dice que quien tiene una determinada virtud, sabe por experiencia lo que pertenece a ella y lo que es contrario a la misma. En suma, según ese legado, el conocimiento por connaturalidad consiste en que la persona que vive una determinada virtud, tiene un conocimiento de ella que no es teórico, sino experiencial⁸. Lo que es comúnmente admitido es que este conocer, a distinción del especulativo, versa sobre una inclinación voluntaria⁹.

Ahora bien, como toda virtud tiene una dimensión social innegable, también se puede preguntar qué sabemos de los demás hombres al conocer nuestras propias virtudes. Aquí entronca, a mi modo de ver, el tema que de ordinario se suele denominar *intersubjetividad*, y cuyo mejor enfoque es precisamente el de la *virtud*. En efecto, la virtud es la clave del arco de la *ética*, el único vínculo suficiente cohesión social, ya que "una sociedad libre de dominio"¹⁰ –por usar la terminología de Habermas– sin virtud es imposible, porque sin ella es utópico que uno defienda la verdad o el bien de los demás cuando aquélla o éste vayan en contra de los

propios intereses, e incluso de los propios defectos (soberbia, envidia, etc.).

La filosofía tomista afirma que no cabe ninguna virtud moral sin *prudencia*¹¹, pero añade que conocemos nuestras propias virtudes, y también la prudencia, por la *sindéresis*¹². Al conocerlas, nos damos cuenta que no todas nuestras virtudes valen lo mismo ni están en el mismo plano. La superior de todas ellas es la *amistad*. Es claro que al conocer nuestra virtud de la *amistad*, esta instancia nos abre a conocer a los demás hombres por sus *manifestaciones*, es decir, no como "personas" distintas, y tampoco como un "tu" distinto (como postulan ciertos protagonistas del *personalismo*), sino precisamente como Aristóteles indicaba, a saber, como "otro yo"¹³. Tomás de Aquino habla de "alter ipse"¹⁴.

Iluminando desde la *sindéresis* nuestra virtud de la amistad, podemos conocer a nuestros amigos como otro yo, seguramente porque la *sindéresis* es el *yo*¹⁵, y mediante ella se conocen a los "yoes". En cambio, el *acto de ser personal* no es el *yo*, porque es superior a la *sindéresis*. En efecto, el *acto de ser humano* no es un hábito. Podemos conocer en cierto modo la *intimidad* del *acto de ser personal* de los demás cuando conocemos la nuestra, tema que se esclarece –como se ha indicado– por medio del *hábito de sabiduría*. Pero iluminar la virtud de la amistad es el mejor modo de conocer a los demás, no en su *intimidad*, sino en sus *manifestaciones*; y ello se logra por medio de la *sindéresis*. Esto es así no sólo porque la amistad sea la virtud más alta de la voluntad¹⁶, sino porque es lo más alto, sin más, que puede alumbrar la *sindéresis*¹⁷. "Otro yo" desde el conocimiento virtuoso equivale a *amigo*. De manera que conocer nuestra virtud de la amistad es lo que más abre a conocer a los amigos.

Desde luego que al conocer nuestra virtud de la amistad, lo que conocemos prioritaria y fundamentalmente es la índole de la *virtud de la amistad*. Pero como esta virtud vincula lo más humano de los hombres, permite conocer lo más alto de la *esencia* humana. Nos abre, pues, a conocer mejor a nuestros amigos. Ahora bien, cabe preguntar si nuestro conocimiento connatural de la virtud de la amistad remite a algo más. A mi modo de ver, la respuesta es afirmativa: al arrojar luz sobre la virtud de la amistad, ésta nos permite conocer *indirectamente* la existencia de una realidad nuestra superior: el *hábito de sabiduría*, porque de quien se debe ser amigo, en primer lugar, es de la sabiduría¹⁸, pues sin ese norte todas las demás amistades no lo son. Con la iluminación de la más alta virtud, la amistad se convierte en una especie de *símbolo real* que remite a una realidad humana superior: el *hábito de sabiduría*.

Si el conocer nuestra virtud de la amistad permite conocer, por connaturalidad, indirectamente, nuestro *hábito de sabiduría*, con todo, no da noticia de nuestro *acto de ser personal*, porque dicho

hábito no es el acto de ser personal humano, sino, precisamente, un hábito o disposición suya. Por otra parte, –como se ha indicado– el saber propio del hábito de sabiduría es superior al conocer propio de la *sindéresis*. Si se acepta la distinción real tomista entre *esencia* y *acto de ser*, y se tiene en cuenta tal distinción en antropología, es pertinente decir que el conocer propio del hábito de sabiduría alcanza al *acto de ser* personal, mientras que el conocer propio de la *sindéresis* ilumina la *esencia* humana. La *persona* no se reduce al *yo*, porque el *acto de ser* es irreductible a la *esencia* humana.

Lo que se propone a estudio es, en concreto, que el conocer propio de la *sindéresis*, al iluminar la virtud de la amistad, da noticia *afectiva*, por *connaturalidad*, de un modo nuestro de conocer personal muy alto, el propio del *hábito de sabiduría*. Ahora bien, dar noticia de la existencia del hábito de sabiduría no es ejercer dicho hábito ni tampoco, obviamente, alcanzar el tema de dicho hábito: el “*actus essendi hominis*”. Por tanto, el conocimiento por *connaturalidad* es inferior al propio del hábito de sabiduría¹⁹. En efecto, mientras que la aludida *connaturalidad* nota que disponemos del *hábito de sabiduría*, éste alcanza nuestro *acto de ser personal*. En rigor, el conocer por *connaturalidad* es inferior al conocimiento que proporciona el hábito de sabiduría. Sin embargo, el conocimiento por *connaturalidad* es superior al resto de niveles cognoscitivos humanos que radican en la *esencia* humana²⁰.

El conocer por *connaturalidad* es, por tanto, un conocimiento muy elevado. No obstante, a pesar de esa gran prerrogativa, este conocer acarrea también una notoria desventaja, y es que, dado su componente precisamente *afectivo*, no es, a distinción de otros modos de conocer, un conocimiento estrictamente *intelectual*. Algunos implican en el conocer del hábito de sabiduría el querer, el afecto, pues dicen que en tal conocer está inmersa la voluntad²¹. Pero no es la voluntad lo que se conoce mediante del hábito de sabiduría –sí por la *sindéresis*–, porque el tema del hábito de sabiduría es superior a él, y es claro que superior a él sólo son los actos de ser personales. En cambio, la voluntad es una potencia, y ninguna potencia humana es el acto de ser personal²².

Otra cosa es si en el acto de ser personal existe *amor* y, por tanto, lo conoce en cierto modo el hábito de sabiduría. De existir en esa radicalidad amor personal, ese no será el querer propio de la voluntad, pues es claro que mientras el querer voluntario desea aquello de lo que carece (se ve claro que depende de una *potencia*), el amor personal se da, se entrega, porque es efusivo, desbordante (con lo que se echa de ver que forma parte del *acto de ser*). Y otra cosa, aún más compleja, es si acompañan afectos al acto de ser personal humano, como acompañan a las potencias sensibles e inmateriales humanas. Pero en estos puntos no podemos detenernos ahora²³.

4. Conocer por connaturalidad y niveles humanos de afectividad.

No se debe confundir el conocimiento por connaturalidad con la vida afectiva humana, que es muy rica y admite muchos niveles²⁴. En ésta se pueden distinguir, al menos, los siguientes grados de menos a más: los *sentimientos* sensibles (pasiones o emociones), los *estados de ánimo* (de las facultades espirituales inteligencia y voluntad) y los *afectos espirituales* (éstos acompañan a la sindéresis, al hábito de los primeros principios, a la sabiduría y al acto de ser personal). Como es sabido, tanto unos como otros pueden ser *positivos* o *negativos*. Por su parte, también el conocimiento afectivo o por connaturalidad puede ser más o menos intenso, pero es, ante todo, *conocimiento*, aunque lo sea de nuestra vida afectiva. También los sentimientos son cognoscitivos, pero –a distinción de los hábitos– hablan de sí. Sólo aluden a otras realidades cuando se los ilumina por un conocer superior a ellos, y esta es misión, seguramente, del conocer por connaturalidad.

Se emplea la palabra *sentimiento* (placer–dolor sensible, deseo–rechazo, ira, etc.) para aludir a la *emotividad sensible*, es decir, a esas realidades que Tomás de Aquino denomina *pasiones sensibles*²⁵. Frente a estas, Tomás habla de *pasiones propias del alma*, (alegría–tristeza, gozo–paz–pena, etc.) a las que más abajo designaremos con otros nombres. Estas “pasiones” superiores, según el *corpus* tomista, tienen como “sujeto” a las facultades espirituales (inteligencia y voluntad) y, por tanto, carecen de soporte orgánico. Por el contrario, los sentimientos son sensibles, es decir, tienen un componente orgánico, e informan, o bien de la idoneidad de una facultad sensible para seguir ejerciendo sus propios actos a fin de alcanzar sus propios objetos, o bien de su indisposición, para proceder así a omitir dicha operatividad.

Con la expresión *estados de ánimo* se designa el modo de estar de la inteligencia (admiración, aburrimiento, etc.) y de la voluntad (certeza, duda, etc.). Equivalen, pues, a lo que el de Aquino caracteriza como *pasiones propias del alma*. Estos estados informan acerca de la disposición de esas facultades, es decir, si se encuentran aptas para proseguir en el ejercicio de sus propios actos o, por el contrario, si no se sienten impulsadas a realizarlos, o sea, a descubrir más verdad o a adaptarse a mayor bien, respectivamente. Se pueden asimilar a los hábitos y a las virtudes adquiridas de esas facultades.

Por otro lado, los *afectos espirituales* (alegría–tristeza, esperanza–desesperación, confianza–desconfianza, amor–odio etc.) se entienden aquí, no como estados de ánimo, sino como *estados del ser personal*. Equivaldrían, según el marco explicativo tomista, a unas pasiones muy agudas del alma (por ejemplo: los pecados

capitales responderían –según este esquema– a unas pasiones *negativas* muy íntimas; y sus “virtudes” contrarias (que no son de la voluntad), a unas pasiones *positivas* muy personales). Según mi opinión, los afectos del espíritu acompañan a las diversas perfecciones trascendentales que conforman a la *persona* humana en su intimidad, esto es, al *co-acto de ser* personal, no directamente a las *potencias* espirituales de la persona (inteligencia y voluntad), que conforman la *esencia* humana, ni tampoco, obviamente, a las facultades humanas con soporte orgánico (sentidos y apetitos), que constituyen la *naturaleza* humana.

El *conocer por connaturalidad* no está –a mi juicio– ni a nivel de *naturaleza* humana (sensible), ni de *acto de ser* (personal), sino a nivel de *esencia* humana (lo que hemos llamado el *yo*), pues claro que este conocer requiere de las *virtudes morales*, que son propias de la voluntad, pues si las conociésemos, no cabrían las noticias connaturales, por ejemplo, no sabríamos lo agradable que es vivir la virtud de la castidad. Es manifiesto que conocemos nuestra vida moral, la experiencia de nuestras virtudes; que no todas ellas son iguales, ni igualmente gratificantes o felicitarias. Es clásico considerar que la más alta de ellas es –como se ha adelantado– la *amistad*. Es pertinente reparar ahora un poco en ella. Notamos experiencialmente lo gratificante que conlleva ser amigos de nuestros amigos. No es oportuno en este momento abundar en el debido elogio de dicha virtud, sino intentar esclarecer el *conocimiento* que, por connaturalidad, ella reporta, pues así podremos perfilar mejor la índole del hábito que nos ocupa: el de *sabiduría*. Para tal menester, reparemos previamente en la semejanza que guarda la amistad con el hábito que nos ocupa.

5. La afinidad entre la amistad y el hábito de sabiduría.

Como es sabido, para Aristóteles caben diversas formas de amistad, pero según el filósofo de Atenas la perfecta se distingue de las imperfectas en que en la primera los amigos se quieren entre sí porque son buenos en sí mismos según la *virtud*, mientras que en las otras se quieren por algún interés, placer, etc.²⁶. Es claro que la primera tiene a las *personas* como *fin*, mientras que las demás, en rigor, no tienen fin, sino *medios*. Tomás de Aquino distingue a propósito de esto entre el bien honesto, útil y deleitable²⁷. Según el de Aquino, sólo el honesto es virtuoso, el de auténtica amistad²⁸.

Para el Estagirita, y también para su mejor comentador medieval, a fin de que exista verdadera amistad con los demás, se requiere que uno sea previamente amigo de sí mismo²⁹, es decir, que ame la *virtud* que existe en él. La *amistad*, además de la *prudencia*, exige de otro requisito, pues no basta controlarse a sí mismo

mediante esa virtud práctica dianoética, sino también regular las relaciones con los demás, es decir, la *justicia*. La justicia es el tema del *deber*. Sin esta virtud no cabe amistad, pero la amistad es superior a la justicia, porque la amistad no es únicamente un asunto de deberes, sino de *predilección* libre³⁰. Justicia –como se recordará– es dar a cada uno lo suyo. En este caso, lo que se dan son cosas. En cambio, amistad es darse (poner a disposición la propia *esencia* y *naturaleza* humanas); es añadidura, sobreabundancia. Las cosas son medios; las personas, fines. Si bien es claro que el fin no se puede alcanzar a querer sin medios (obras son amores y no buenas razones), no nos podemos quedar en ellos si queremos ser verdaderamente amigos.

La justicia mira a los medios; la amistad, al fin. La justicia es una virtud social. La clave de la cohesión social es –como se ha dicho– la *virtud*. Ahora bien, unirá más la virtud que sea más alta. La virtud superior de la razón práctica es la *prudencia*, y la suprema de la voluntad es la *amistad*. A la par, lo más alto de la prudencia parece ser la *veracidad*, pues si el mejor vínculo de relación social es el *lenguaje*, el correcto empleo de éste, su uso ético, es la *sinceridad*. Sin veracidad no cabe cohesión social; ni siquiera familiar. ¿Por qué la veracidad parece ser la culminación de la prudencia? Recuérdese que el acto propio de la prudencia es el *imperio*, *precepto* o *mandato*, y que este acto mueve, dirige y gobierna todas nuestras acciones transitivas. Para responder a la precedente cuestión cabe preguntar: ¿cuál es la principal acción práctica que el hombre puede realizar? Obviamente la del *lenguaje*, porque ésta es la acción transitiva superior (y condición de posibilidad de las demás), pero el lenguaje no se puede emplear de cualquier manera, sino según una norma ética: la *veracidad*. De modo que hablar, y hablar verazmente, es un deber de justicia. Sin embargo, no todo se debe decir a cualquiera. A quién más se deben decir las cosas es a los verdaderamente amigos y se deben decir amigablemente. Por eso, la amistad comporta predilección; la justicia, en cambio, no.

Según se ha señalado, la amistad es una virtud de la voluntad, y la dimensión cognoscitiva que arroja luz sobre ella es la *sindéresis*. Pues bien, se propone a consideración la siguiente tesis: “al iluminar la sindéresis esta virtud, la misma virtud se vuelve *remitente*, es decir, permite que no nos quedamos sólo en ella, sino que nos lanza hacia una realidad superior a sí misma”³¹, una realidad que no es extrínseca al propio hombre, sino más íntima que la propia virtud de la amistad. La amistad, así iluminada, se convierte, por decirlo de algún modo, en una especie de *símbolo* muy peculiar, puesto que no es sensible, sino inmaterial; no es imaginativo o ideal, sino *real*. ¿De qué es símbolo real la amistad?

A mi modo de ver, la amistad iluminada es símbolo del *hábito de sabiduría*, porque la amistad impele a penetrar cognoscitivamente

en el amigo, a adaptarse a la *verdad* o *sentido personal* de él, a conocerle y a conocernos como *personas distintas*, tema propio del *hábito de sabiduría*. La persona es abierta co-existencialmente a sí y a las demás personas. Al alumbrar la *sindéresis* nuestra virtud de la amistad, ésta se vuelve símbolo del hábito de sabiduría, porque éste es quien descubre el *sentido personal* propio y ajeno. Conocer la amistad impele hacia el *hábito de sabiduría*, porque de quien se debe ser amigo en primer lugar es de la *sabiduría*, ya que sólo en orden a ella es como se puede dirimir la mayor o menor conveniencia de las demás amistades. Se ha dicho muchas veces que no se puede ser verdadero amigo si entre ellos no media la verdad. A esta certera observación cabe añadir que no se es verdadero amigo si esa amistad no empuja a descubrir cada vez más la verdad personal propia y del amigo.

Por otra parte, el modo de lanzarnos el conocimiento de la amistad a la sabiduría personal no puede ser, de ninguna manera, por medio de un conocer *objetivo* (según *objeto* pensado), es decir, derivado de la abstracción, puesto que ni la virtud de la amistad es sensible, ni tampoco el conocer que la ilumina, ni menos aún el saber al que ella remite. A la par, es obvio que no estamos ante un conocimiento innato, sino *adquirido*, puesto que la amistad requiere tiempo y dedicación: trato. Tampoco es un conocimiento *reflexivo*, puesto que iluminar nuestra virtud de la amistad es alumbrarla *a ella*, no iluminar el propio conocer que la alumbraba (*sindéresis*). Además, al ser iluminada la virtud de la amistad, esa luz no se queda inexorablemente en dicha virtud, sino que lanza al *saber personal*. Por otro lado, este conocer tiene también la ventaja de que no es detenido o acotado (como el *abstractivo*), pues, además de permitirnos conocer dicha virtud, nos lanza al saber superior.

Por su parte, el *hábito de sabiduría* alcanza el *sentido personal* propio, y lo que descubre de la persona es que ésta es *coexistente*, es decir, que nuestro ser personal no es independiente, aislado, autónomo, sino *abierto personalmente a otras personas*. Por otro lado, al conocer la virtud de la amistad alcanzamos a conocer "otros yoés", es decir, otros hombres. Es claro que hay afinidad entre lo descubierto por el hábito de sabiduría –otros *actos de ser* personales– y a lo que se abre nuestra amistad –otras *esencias* humanas–. La amistad no descubre el sentido del *acto de ser personal* propio o ajeno, pero sí *anima* a saber en esa dirección. En efecto, si no se busca la verdad de la propia intimidad humana y si esa verdad interior no se manifiesta ante el amigo, no hay verdadera amistad.

6. Límite del conocer por *connaturalidad* y del hábito de sabiduría.

Conocernos amigos nos lanza al saber personal, acabamos de decir. Con todo, el saber acerca del acto de ser personal, propio del

hábito de sabiduría tiene un *límite*: no nos conocemos por entero. No se trata del límite de la verdad de la propia persona o el de la ajena, sino de la limitación del saber que tenemos de ellas. Ese límite es *ontológico*, sencillamente porque mientras vivimos el hábito de sabiduría no ha llegado a su culmen. En efecto, no puede desvelar enteramente el ser personal que somos, simplemente porque todavía no hemos llegado a ser el ser que estamos llamados a ser. Además, la luz del *hábito de sabiduría* es constitutivamente menos luz que la luz del *acto de ser* personal humano. Es una luz *en* una luz más excelsa. No se trata de que no acabemos de conocer nuestro sentido personal porque exista en él una irreductible opacidad (como afirman algunos *personalistas*), sino justo por el motivo inverso, porque la luz del hábito es inferior a la luz del acto de ser personal, que respecto de aquél es sobreabundancia de luz.

Por su parte, el conocimiento por connaturalidad del hábito de sabiduría también es limitado. Ahora bien, si el límite cognoscitivo del saber personal es insalvable en la presente situación, la noticia que nos da la amistad cuando ésta es iluminada es que debemos ir a más en el aumento del hábito de sabiduría, o sea, en el conocimiento de los actos de ser personales: debemos desvelar más la verdad personal. Con otras palabras: la amistad es verdadera cuando el amigo ayuda a descubrir el propio sentido personal (a éste sentido también se puede llamar *vocación*). De otro modo: el norte de la amistad es el conocimiento de la propia verdad personal y ajena. La cara inversa de este planteamiento parece clara: la ausencia de saber *personal* entre amigos, el tedio, la acidia, la desgana en la búsqueda de ese saber acerca del sentido personal de cada quién delata carencia de verdadera amistad.

Como es claro, si la amistad no es recíproca, se extingue³². Por ello, se puede considerar que a lo que anima la verdadera amistad es a *ir a más* en ese saber personal. Si ese saber personal no se busca, o llega un momento de estancamiento en que no va a más, es preferible desatar los vínculos de la amistad. Recuérdese que no hay verdadera amistad si no se ve al otro como "otro yo". Por eso, no toda forma de amistad lo es verdaderamente. También esto sirve en el seno de la *familia*. En efecto, sin verdadera y creciente amistad, no hay amor personal, porque la amistad es una manifestación a nivel de *esencia* humana, del amor personal que caracteriza al *acto de ser*. Por eso, la clave de los esposos es que, con el paso del tiempo, vayan siendo cada vez más amigos (sin compensaciones). Y la misma clave media entre éstos y los hijos, hasta el punto de que sin amistad no cabe educación. Y otro tanto hay que decir respecto de hermanos: si se rompe en ellos la amistad, es porque previamente la fraternidad ha desaparecido. ¿Cómo se nota la falta de amistad? Ya se ha indicado: por la falta de obras que cohesionen. También, por sobra de obras que separen.

Por otra parte, para Aristóteles un hombre puede ser amigo de otro, pero no de Dios, porque entre el hombre y la divinidad falta la debida proporción, y el Estagirita supone que la amistad se deben dar siempre entre iguales³³. En cambio, para Tomás de Aquino, cabe la amistad con los hombres y también con Dios³⁴. En efecto, en la revelación cristiana, más que hablar de que el hombre busque la amistad con Dios, es éste quien toma la iniciativa y manifiesta su amistad con el hombre, con cada hombre³⁵. Tener amistad con Dios es mucho más que cumplir sus mandamientos, aunque cumplirlos es requisito para ser amigo de Dios³⁶, es decir, ser amigo de Dios es mucho más que lo justo. Si se cumplen las normas a que inclina la naturaleza humana, se es justo, pero no necesariamente amigo³⁷. La justicia es inferior a la amistad, aunque es requisito indispensable para que ésta se dé. Por eso no existe verdadera amistad entre quienes no cumplen la ley natural, tema de la sindéresis. Por lo demás, ser amigo de Dios comporta predilección por él por encima de todas las demás cosas³⁸.

La *amistad* es la virtud humana más excelsa, pero no es equivalente al *amor personal*³⁹. Para Tomás de Aquino, el amor unas veces es considerado como una *pasión*⁴⁰, otras como un *acto* de la voluntad⁴¹, y dentro de este último punto de vista unas veces se destaca su fuerza como "virtus unitiva"; otras, su ser "forma et radix amicitiae", etc.⁴². Algunos de los estudiosos tomistas de este tema han notado que el amor personal no puede ser algo adquirido de la voluntad (un acto o una virtud), y postulan que se trata de un *hábito innato*⁴³. Por otro lado, para algunos representantes de la moderna fenomenología el amor es más radical en el hombre que el conocer⁴⁴. Para pensadores como Marcel, el amor es una de las realidades humanas con más peso ontológico⁴⁵. Según otros pensadores actuales, mientras que la amistad es una *virtud* de la voluntad, el amor es, en cambio, una dimensión del *acto de ser personal*⁴⁶. Esta última posición es más certera, pues es pertinente distinguir el *amor personal* de la *amistad*. El primero radica en el *acto de ser*, la segunda es una virtud de la *esencia* humana.

Por su parte, la *caridad* parece incidir más en el amor propio del *acto de ser personal* humano que en la amistad propia de la voluntad. Obviamente, la caridad no puede prescindir del saber personal (*hábito de sabiduría*), puesto que el tema de éste es la propia persona humana; y como ésta es coexistente, tal saber se abre a las demás personas como personas. Pero dicho saber no es el que proporciona el conocimiento por connaturalidad de la amistad, porque éste no alcanza a conocer a las personas como *actos de ser personales*, sino como *esencias* humanas, es decir, como "otros *yoes*". De manera que el hábito de sabiduría añade al conocimiento que versa sobre la amistad un conocimiento superior al esencial, a saber, el *personal*. Pero si se acepta que el acto de ser personal es elevado por medio de la caridad, ¿por qué el hábito de sabiduría no

va a poder ser elevado por otro don divino? Seguramente de esa elevación responde el *don de sabiduría*⁴⁷.

En suma, cabe un conocimiento *indirecto, experiencial, afectivo, connatural*, del hábito de sabiduría, cuando tenemos una verdadera virtud de la amistad y arrojamos luz sobre ella indagando acerca de cuál es su sentido y su fin. Ahora bien, ¿es éste el único modo de conocer el hábito de sabiduría?, ¿tal vez el mejor?

7. ¿Cabe otro modo de conocer el hábito de sabiduría?

Tomás de Aquino asegura –como vimos– que el hábito de los primeros principios se conoce por el de sabiduría⁴⁸. Si esta tesis se aceptase, y –siguiendo su paradigma– se preguntase con qué instancia cognoscitiva se alcanza a conocer el hábito de sabiduría, habría que preguntar por un conocer superior al del propio hábito. Pero si no disponemos de otro hábito más excelente que el de sabiduría, no podemos preguntar con qué otro hábito se puede alcanzar a conocer, de modo directo, este hábito. Como también se dijo, para el de Aquino, superior a este hábito sólo es el *intelecto agente*. Así pues, cabría preguntar si acaso es el “*intellectus agens*” el que conoce al hábito de sabiduría.

La respuesta afirmativa al precedente interrogante sería problemática, porque, si se ha indicado que el hábito de sabiduría alcanza al intelecto agente, ¿cómo sería posible que el intelecto agente conociese, a su vez, a tal hábito? ¿No sería esto una especie de circularidad y, consecuentemente, una falta de fundamentación? Además, de aceptarse esta explicación surgirían otros interrogantes: ¿cómo es posible que el hábito de sabiduría tenga dos temas a conocer: el hábito de los primeros principios y el intelecto agente? La dificultad se incrementaría cuando se advirtiera que un tema conocido por el hábito es inferior al propio hábito y el otro, en cambio, superior. Asimismo, de seguir ese modelo explicativo, habría que indagar cómo se puede conocer el propio intelecto agente. Ahora bien, si éste –lo superior del conocer humano– se vincula con Dios –la realidad suprema–, ¿cómo sería posible que el “*intellectus agens*” tuviese dos temas, uno inferior a él –el hábito de sabiduría–, y otro superior –el ser personal divino–?

Para paliar la perplejidad de la propuesta precedente se podría alegar que así como el hábito de los primeros principios es uno y, sin embargo, sus temas son plurales –el acto de ser creado es distinto del acto de ser divino–, así el hábito de sabiduría podría tener temas plurales. Sin embargo, a lo que precede habría que replicar que no es equivalente tener temas plurales de la misma índole –actos de ser– que tenerlos de diversa índole –un hábito cognoscitivo, el de los principios, no es de la misma naturaleza que un acto de ser

cognoscente, el personal humano–, porque *los temas de cualquier método cognoscitivo no pueden ser heterogéneos*. Y otro tanto habría que decir respecto de los supuestos temas del intelecto agente, pues es obvio que un hábito –el de sabiduría– no es de la misma condición que un ser personal –el divino–. Como se puede apreciar, en la cumbre del conocer humano se multiplican las dificultades y, además, no se encuentran respuestas explícitas a ellas en el *corpus* tomista. Obviamente, eso no indica que no las haya, sino que se debe proseguir el planteamiento tomista intentando encontrar la solución.

Añádase que el hábito de sabiduría no puede conocer de modo *intencional* ni al hábito de los primeros principios ni a la persona humana, por un lado, porque la *intencionalidad* implica *conmensuración*, y el hábito de sabiduría no puede conmensurarse con el hábito de los primeros principios, puesto que éste no es una forma sino un acto, una realidad y, si se conmensurase con él, no podría conocer otra realidad, otro acto, como lo es el acto de ser personal; por otro lado, porque no podría conocer intencionalmente a la persona humana ya que *la intencionalidad versa siempre sobre lo inferior*, y es obvio que el acto de ser personal, si es que lo alcanza el hábito de sabiduría, es superior al propio hábito. Lo mismo sucede con el hábito de los primeros principios: su conocer no puede ser intencional, si es que los primeros principios no son formas abstraídas, sino actos de ser reales superiores al propio hábito. Y otro tanto se puede decir del intelecto agente. En efecto, si éste se refiriese al hábito de sabiduría y al ser divino, por una parte, es claro que el hábito de sabiduría no se puede conocer intencionalmente, entre otras cosas porque no es físico y, por tanto, no es posible hacer una forma de él; por otra parte, porque carece de sentido decir que el intelecto agente ilumina intencionalmente al ser divino, o que el ser divino sea una forma mental.

A pesar de las dificultades precedentes, tras la formulación de esas hipótesis, podemos sacar algunas conclusiones seguras: a) los temas del hábito de los primeros principios, de la sabiduría y del intelecto agente, no pueden ser inferiores a ellos ni, obviamente, ellos mismos, sino *superiores*; b) los temas de esos métodos cognoscitivos son plurales. Habrá que investigar, por tanto, cuales son sus temas propios y en qué consiste su pluralidad. Se ha dicho que el tema del hábito de los primeros principios son los actos de ser reales, que son superiores al hábito y plurales. Ahora hay que añadir que el tema del hábito de sabiduría es el acto de ser personal humano, que es superior al hábito, e íntimamente plural, porque tal acto de ser personal humano no está conformado por un solo rasgo (no es simple), sino por varios rasgos de diverso nivel ontológico. A la par, el tema del intelecto agente es el ser personal divino, que es muy superior al *intellectus agens*, y tampoco puede consistir en una

única persona divina, pues la soledad frustra la noción misma de persona.

El conocimiento del hábito de sabiduría del propio ser personal es *transparente*. Por otra parte, si se acepta que el acto de ser personal humano está conformado por pluralidad de rasgos de diverso nivel, el hecho de que el hábito de sabiduría los alcance no conduce a admitir que se pueda tratar de varios hábitos de sabiduría, pues todos esos rasgos son homogéneos y, además, de nada serviría multiplicar los hábitos sin necesidad, ya que lo que se requiere es la conexión entre los hábitos y el intelecto personal, y el postular dos o más hábitos sapienciales no resuelve el problema de su conexión. Sin embargo, eso no es incompatible con lo que Tomás admite, a saber, que se den varios actos de ese hábito. Con el hábito de sabiduría sabemos lo que se alcanza: *el acto de ser personal*. Sabemos cómo se alcanza el ser personal⁴⁹, pero todavía no queda claro cómo se conoce el propio hábito de sabiduría. Tampoco cómo se conoce la *sindéresis* y el hábito de los primeros principios. Y aunque alcancemos a conocer el intelecto agente (co-acto del ser personal humano) por medio del hábito de sabiduría, sin embargo, tampoco lo desvelemos enteramente por el hábito, sencillamente porque éste es inferior al "actus essendi hominis".

Lo que precede puede sumir en la perplejidad al investigador de los hábitos superiores según Tomás de Aquino, pero también puede espolear su indagación. Para evitar la perplejidad y animar en ulteriores investigaciones se puede indicar lo siguiente: la dificultad que encontramos para conocer los hábitos de la *sindéresis*, primeros principios y sabiduría es indicio revelador de que tales hábitos superiores son *personales*, y tanto ellos como el *acto de ser personal* humano no se pueden descifrar enteramente en esta vida⁵⁰. Si se pregunta el por qué de esta eventualidad, se ofrece la siguiente posible respuesta positiva (prescindimos de las negativas, simplemente porque no responden): que Dios los descifre completamente en la vida futura.

NOTAS:

¹ Como es sabido, para Kant pretender conocer el sujeto como real es incurrir en paralogismo. Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. de J. Rovira, Buenos Aires, Losada, 2ª ed., 1960, vol. II, 90–93. Por otra parte, el yo nietzscheano, por poner otro ejemplo, es satélite de la voluntad de poder cósmica e impersonal. Además, dicha voluntad está supeditada al eterno retorno. En esa tesitura el yo no es más que una forma dionisiaca de las múltiples que se pueden formar dentro del gran caleidoscopio del eterno eterno. Cfr. *Así habló Zaratrustra*. Intr., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 22ª ed., 312. Pretender conocer al sujeto en esa tesitura sería como el intento de transformar en perennes formas apolíneas lo que no pasan de configuraciones dionisiacas, es decir, una vana pretensión.

² Para algunos pensadores que se suelen llamar postmodernos –cuya influencia de Nietzsche es palmaria–, el yo parece un invento. Cfr. FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, edición y traducción de Fernando Alvarez–Uría, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1994. Cfr. asimismo VATTIMO, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. de J. Carlos Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 2ª ed., 1992.

³ De la fragilidad de esas hipótesis he dado razón en mi trabajo: “El método del conocimiento personal”. *Hacia una definición de filosofía personalista*, Madrid, Palabra, 2006, 157–173.

⁴ Cfr. mi trabajo: “El entendimiento agente según Tomas de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002) 105–124.

⁵ Cfr. mi trabajo: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

⁶ “Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus iam est iudicandum; sicut de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam, recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis”. *S. Theol.*, I–II, q. 45, a. 2 co. Má adelante añade: “virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in *Ethicorum* (l. III, cap. 5)”, *Ibid.*, I–II, q. 58, a. 5 co.

⁷ Cfr. PERO–SANZ, J.M., *El conocimiento por connaturalidad (la afectividad en la gnoseología tomista)*, Pamplona, Eunsa, 1964; Cfr. asimismo: BIFFI, I., “Il giudizio per quamdam connaturalitatem o per modum inclinationis secondo San Tommaso”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 66 (1974) 356–93; BORTOLASO, G., “La connaturalità affettiva nel processo conoscitivo”, *Civiltà Cattolica*, 103/I (1952) 374–83; CAMPOREALE, I., “La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso”, *Sapienza*, 12 (1959) 237–71; D’AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in San Tommaso*, Bologna, Domenicano, 1992; FARICY, R., “Connatural Knowledge”, *Sciences Ecclésiastiques*, XVI (1964) 155–163; GASPARD, P., “O cohecimento afectivo en S. Tomas”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 16 (1960) 411–36; 17 (1961), 13–48; MARITAIN, J., “La conoscenza per connaturalità”, *Humanitas*, 36 (1981) 383–390; MIRALLES, M., “El conocimiento por connaturalidad en teología”, *XI Semana Española de Teología*, CSIC., Madrid, 1952; MORENO, A., “The nature of St. Thomas’ knowledge per connaturalitate”, *Angelicum*, 47 (1970) 44–62; NOBLE, H.D., “La connaissance affective”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, VII (1913) 637–62; RIVERA, J.E., “El conocimiento por connaturalidad en santo Tomás de Aquino”, *Philosophica*, 2–3, (1979–80) 87–99; ROLAND–GOSSELIN, M.D., “De la connaissance affective”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXVII, (1938) 5–26; SIMONIN, H.D., “La lumière de l’amour. Essai sur la connaissance

affective”, *Vie Spirituelle*, 46 (1936) 65–72; WHITE, V., “Affective Knowledge”, *New Blackfriars*, 25 (1944) 321–28; ACOSTA, M., *Dimensiones del conocimiento afectivo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 102, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000. No podemos detenernos a comentar estos escritos, obviamente, por brevedad, y asimismo, porque no es el tema central de este Capítulo.

⁸ Cfr. PATFOORT, A., “Cognitio ista est quasi experimentalis”, *Angelicum*, 63 (1986) 3–13.

⁹ Por ejemplo, D’Avenia escribe que “la conoscenza per connaturalità allora è un giudizio conoscitivo non raziozinativo che, utilizzando come mezzo una inclinazione appetitiva del soggetto conoscente fissa sull’oggetto, sperimenta immediatamente l’appetibilità dell’oggetto stesso”. *De homine*, Atti VII Congressus Thomistici Internationalis, Romae, Officium libri catholici, II, 1970–1972, 93.

¹⁰ Cfr. INNERARITY, D., *Praxis e intersubjetividad (La teoría crítica de Jürgen Habermas)*, Pamplona, Eunsa, 1985; Belardineli, S., “La teoría consensual de la verdad de Jürgen Habermas”, *Anuario Filosófico*, XXIV/1 (1991) 115–124.

¹¹ Cfr. el capítulo sobre la prudencia.

¹² Cfr. el primer capítulo sobre la sindéresis.

¹³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, IX, 1168 a 2–35; 1168 a 1–14.

¹⁴ “Amicus est alter ipse”. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 co. Cfr. también: *S. Theol.*, I–II, q. 28, a. 1 co. *Ibid.*, I–II, q. 77, a. 4, ad 4. *De malo*, q. 10, a. 2 co. *In Ethic.*, lib. VIII, lec. 1, n. 6. *Ibid.*, lib. IX, lec. 10, n. 2 y 12. *Ibid.*, lib. IX, lec. 11, n. 10.

¹⁵ Cfr. mi trabajo: “Del yo cultural al yo personal”, *Thémata*, 35 (2005) 189–196.

¹⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 7, 1155a 5.

¹⁷ En efecto, la sindéresis puede iluminar a la inteligencia y a la voluntad. Además, puede iluminar a estas potencias perfeccionadas por sus actos y hábitos, o por sus actos y virtudes, respectivamente. Unos actos son superiores a otros; unos hábitos más altos que otros; y unas virtudes más activas que otras. Pues bien, se precisa de más luz para alumbrar la verdad de la voluntad que para iluminar a la inteligencia, porque la inteligencia es por naturaleza traslúcida y la voluntad no. Como la amistad es la virtud más alta de la voluntad, es la que requerirá de más luz cognoscitiva para ser iluminada.

¹⁸ Para ilustrar este punto puede servir la lectura de ese himno a la sabiduría que se encuentra, precisamente, el libro revelado que lleva dicho nombre: *Sap.* caps. VII y VIII.

¹⁹ Y es asimismo inferior al hábito que advierte los *actos de ser* extramentales (*hábito de los primeros principios*), porque la esencia humana es inferior a los distintos actos de ser.

²⁰ Son conocimientos propios de la *esencia* humana todo el modo de proceder propio de la *razón*, según actos y según hábitos, en su vertiente teórica y práctica. Cfr. mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

²¹ Schmidt escribe al respecto que la sabiduría no es sólo “un hábito especulativo o intelectual, sino como una síntesis, que supone un ordenamiento cognoscitivo y normativo, y que, como tal, responde al ser humano en su integridad”. “La sabiduría en Santo Tomás. Ascensión a la intimidad con Dios por

participación de la verdad y el amor”, *Sapientia*, 39 (1984) 119. Más adelante añade estos pasajes más explícitos: “Al analizar en esta exposición el hábito y la virtud de sabiduría me refiero especialmente a los hábitos intelectuales. Sin embargo, debo señalar que, en relación al hombre y al fin de la vida humana, la verdadera y completa virtud encierra necesariamente la voluntad”. *Ibid.*, 122. “Al responder la sabiduría a una relación íntima entre el hombre y Dios, responde al hombre en su estructura intelectual y volitiva”. *Ibid.*, 128. “Por ella se dirige el intelecto del hombre y su afecto”. *Ibid.*, 129. “La sabiduría así entendida es la que nos entrega no sólo el conocimiento sino el amor”. *Ibid.*, 130.

²² Aquí vale la distinción tomista de potencia y acto en el alma humana: “El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra”. *Q.D. De Anima*, q. un., ar. 1, ad 6. Cfr. también *S. Theol.*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

²³ Cfr. mi trabajo: “Los afectos del espíritu. Propuesta de ampliación del planteamiento clásico”, *Aquinas*, XLIX/1, (2006) 215–229.

²⁴ Cfr. mi estudio: “Naturaleza y niveles de los sentimientos”, *Pensamiento y cultura*, 4 (2001) 75–86.

²⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, cuestión 26. *Las pasiones del alma*. Intr., trad. y notas, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 111, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

²⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 1171 ss.

²⁷ Cfr. *S. Theol.*, I, q. 5, a. 6 co; I–II, q. 99, a. 5, co; II–II, q. 45, a. 3 co.

²⁸ Cfr. sobre la amistad en Sto. Tomás: GILLON, L.B., “A propos de la théorie thomiste de l’amitié”, *Angelicum*, 25 (1948) 3–17. Este autor defiende que la amistad con Dios equivale a la caridad.

²⁹ Cfr. DE WEIS, R., *Amor sui. Sens et fonctions de l’amour de soi dans l’ontologie de Thomas d’Aquin*, Genève, Imprimerie du Belvédère, 1977; KRISTEVA, J., “Ratio diligendi o el triunfo de lo propio. Santo Tomás: amor natural y amor a sí mismo”, *Historias de amor*, Siglo Veintiuno, 2ª ed., 1988.

³⁰ Desde este punto de vista, la ética aristotélica es superior a la moral kantiana.

³¹ La realidad a la que remite la amistad es superior a ella como virtud, porque el amigo, como “otro yo”, tiene más realidad ontológica que la propia virtud. Dicha realidad apuntada por la amistad es superior a la propia vida biológica. Eso se nota en que el amigo está dispuesto a sacrificar su propia vida por el amigo, si se sabe “verdadero” amigo. Es superior también a la vida moral, pues el amigo está dispuesto a reorientar el crecimiento de sus virtudes morales a las exigencias del bien del amigo, si se sabe amigo “de veras”.

³² Cfr. *S. C. Gentes*, I. III, cap. 151.

³³ Cfr. POLO, L., “La amistad en Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, XXXII/2 (1999) 477–85.

³⁴ Cfr. *In Iohan.*, XI, 3; *S. Theol.*, II–II, q. 172, a. 2, ad 1.

³⁵ “Ya no os llamo siervos, (...); a vosotros, en cambio, os he llamado amigos”. *Jn.*, XV, 15.

³⁶ “Si diligitis me, mandata mea servabitis”, *Jn.*, XIV, 15.

³⁷ El ejemplo evangélico del joven rico puede ilustrar este punto. Cfr. *Mt.*, XIX, 16–30; *Mc.*, X, 17–31; *Lc.*, XVIII, 18–30.

³⁸ Por eso, el primer precepto del decálogo –primero en importancia– manda amar a Dios con todo el corazón, alma, mente y con todas las fuerzas.

³⁹ Maritain indica que lo que Tomás de Aquino llama *amor de benevolencia* equivale a lo que llamamos *amor de amistad* o también al *amor de dilección*. Distingue este autor en el plano natural entre el amor pasión, el amor auténtico y el amor como entrega; y en el sobrenatural entre el amor de caridad y el amor increado. Cfr. “Amour et amitié”, *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, 202–239.

⁴⁰ Cfr. *Super Ev. Matthaei*, cap. XXII, vs. 4.

⁴¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 1; II–II, q.27, a. 2 co; *In Ethicorum*, l. IX, lect. 5, n. 3.

⁴² Cfr. BUCCHI, G., *L’amore secondo la dottrina dell’Angelico*, Pistoia, 1887; GEIGER, L.B., *Le probleme de l’amour chez Saint Thomas d’Aquin*, Paris, Vrin, 1852; CALDERA, R.T., *Sobre la naturaleza del amor*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 80, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; D’ARCY, M.C., *La double nature de l’amour*, Paris, Montaigne, 1948; DE FINANCE, J., “Amour, volonté, causalité”, *Giornale di Metafisica*, 13 (1958) 1–22; D’HAUTEFEUILLE, F., “Métaphysique de l’amour”, *Revue de Métaphysique et Morale*, (1964) 184 ss; FERRARI, V., “L’amore nella vita umana secondo l’Aquinatense”, *Sapienza*, 6 (1953) 63–71; 197–206; 408–424; GARRIGOU-LAGRANGE., R., “L’amour pur et la solution de St. Thomas”, *Angelicum*, VI (1929) 83–124; VII (1930) 1–16; JOHANN, R., *The Meaning of Love*, Westminster, The Newman Press, 1959; “The Problem of Love”, *The Review of Metaphysics*, 8/2 (1954) 225–245; MANZANEDO, M. F., “El amor y sus causas (Santo Tomás)”, *Studium*, 25 (1985) 41–69; “Propiedades y efectos del amor (Santo Tomás)”, *Ibid.*, 423–443; MÉNDEZ, J.R., “El principio del amor”, *Stromata*, 43 (1987) 387–391; LAPORTA, J., “Pour trouver le sens exact des termes: appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis, etc., chez Thomas d’Aquin”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, (1973) 37–95; PIEPER, J., “El amor”, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1972; ROSSNER, W., *The Theory of Love in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Princeton, Princeton University Press, 1953; ROUSSELOT, P., *L’histoire de l’amour au moyen age*, Münster, Aschendorff, 1908; SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., “El amor en el tomismo”, *Salesianum*, 22 (1960) 3–35; SIMONIN, H.D., “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 6 (1931) 174–276; THIBON, G., *Sobre el amor humano*, Madrid, Rialp, 4ª ed., 1965; TOMÁS DE LA CRUZ, O.C.D., *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás*, Roma, Angelicum, 1956; VENNETTE, N., *Filosofia dell’amore*, Roma, Organizzazione Editoriale Tipografica, 1945; WILHELMSSEN, F., *La metafísica del amor*. Traducción de F. Aguirre de Cárcer, Madrid, Rialp, 1964.

⁴³ “El amor íntimo... es más hábito que acto, es más quiescente que itinerante”. CRUZ, J., *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor según Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1999, 911.

⁴⁴ SCHELER, por ejemplo, rectificando al racionalismo moderno y al voluntarismo contemporáneo, escribió que “antes que *ens cogitans* o *ens volens* el hombre es *ens amans*”. *Ordo amoris*, Madrid, Revista de Occidente, 1934, 130. Cfr. asimismo de ese autor: *Amor y conocimiento*, Buenos Aires, Sur, 1960. Y respecto de otros fenomenólogos, cfr. HILDEBRAND, D. Von, *La esencia del amor*, Pamplona, Eunsa, 1998; FERRER, U., *Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

⁴⁵ Cfr. URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, Pamplona, Eunsa, 2001, 169.

⁴⁶ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental, I. La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003; PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001. Cfr. asimismo, CARDONA, C., "El ser como amor", "La ordenación del amor", y "Los actos amorosos", en *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, Eunsa, 1987.

⁴⁷ Cfr. respecto del don de sabiduría según Tomás de Aquino: GONZÁLEZ AYESTA, C., *El don de sabiduría según Santo Tomás*, Pamplona, Eunsa, 1998; ANDEREGEN J., "El don de sabiduría del Espíritu Santo en santo Tomás de Aquino", AAVV., *Los saberes según santo Tomás* (XV Semana Tomista de Filosofía), Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1990, 1-8; GARDEIL, A., "Le don de sagesse", *La Vie Spirituelle*, 20 (1934) 12-23; "Le rôle du don de sagesse dans notre vie surnaturelle", *Somme Théologique*, XXXV, Paris, Du Cerf, 1957; TASCÓN, T., "Note sur la place du don de sagesse dans la théologie morale thomiste", *Revue Thomiste*, 35 (1930) 415-425.

⁴⁸ Cfr. *In Metaphys.*, VI, cap. 11, n. 8. En otros lugares escribe: "como dice el Filósofo, la sabiduría considera las conclusiones y los principios; y por esto la sabiduría es ciencia e intelecto; ya que la ciencia es de las conclusiones y el intelecto de los principios". *In I Sen*, d. 1, q. 3, a. co. "La sabiduría es cierta ciencia, en cuanto que tiene eso que es común a todas las ciencias, a saber, que demuestra las conclusiones partiendo de principios. Pero como tiene algo propio y superior a las otras ciencias, en cuanto que juzga de todas ellas, y no solo en cuanto a las conclusiones, sino también en cuanto a los primeros principios, posee razón de virtud más perfecta que las ciencias". *S. Theol.*, I-II, q. 57, a. 2, ad 1. "La ciencia depende del intelecto como de lo principal. Y ambos dependen de la sabiduría como de lo principalísimo, que contiene bajo sí tanto al intelecto como a la ciencia, de modo que juzga de las conclusiones de las ciencias y de los principios de ellas mismas". *Ibid.*, ad 2. "La sabiduría no usa sólo de los principios indemostrables, que son del intelecto, concluyendo desde ellos, como otras ciencias; sino también juzgando de ellos, y disputando contra los que los niegan. De donde inferimos de ahí que la sabiduría juzgue todas las virtudes intelectuales; y lo propio suyo sea ordenarlas a todas; y ella misma es aproximadamente la arquitectónica respecto de todo". *Ibid.*, I-II, q. 66, a. 5, co.

⁴⁹ Polo lo expone así: "el hábito de sabiduría alcanza la radicalidad metódico-temática: la persona no puede ser temáticamente distinta del método con que se alcanza. Como método, el carácter de *además* es una luz que no ilumina un tema distinto y, como tema, una luz transparente. En el hábito de sabiduría el método y el tema son solidarios; si no lo fueran, la persona asistiría como un espectador a su propio conocerse, es decir, se supondría respecto de él y, por consiguiente, en rigor no se conocería. La persona es solidaria con su propio alcanzarse". *Antropología*, I, 182.

⁵⁰ Cabe la posibilidad de que los hábitos superiores y el acto de ser personal humano sean descifrados progresivamente por Dios en esta vida.