

JANUSIEWICZ, Wojciech. *La sapienza è amicizia: nella Summa Theologica di Tommaso d'Aquino*. Roma: Città Nuova, 2012, 346 p. ISBN: 978-88-311-4814-6

Esta obra fue pensada para filósofos o teólogos, sin embargo, puede ser bien aprovechada por el público en general.

El libro consta de una introducción, tres capítulos y una síntesis-conclusión. En el primer capítulo aparecen las culturas extra bíblicas, las orientales mesopotámica, indiana y egipcia (que mezclan filosofía con mitología) y las occidentales greco-romanas. En las orientales la relación divinidad-humanidad aparece de tres modos: 1) dioses que se hacen hombres, 2) hombres que son dioses, 3) el rey es dios. En Occidente, el tema es tratado más filosóficamente. Si comparamos a Platón con Aristóteles, vemos que Platón tiene una visión vertical del amor, considera la *philia* como perfección del amor, aunque entendida como amor utilitario, y menosprecia el *eros* considerándolo un amor vulgar. Aristóteles, en los tres libros de Ética, tiene una visión horizontal del amor. Distingue tres categorías de amistad: por conveniencia (o utilidad), por placer y por virtud (que es la verdadera amistad).

La Biblia supera estos conceptos paganos de amistad. Cuando explica la Creación, aparece Dios como Creador y sustentador del cielo, de la Tierra, del sol, y de todo el mundo visible e invisible, oponiéndose diametralmente a la visión imanentista oriental, y a la divi-

nización tanto del Sol como del Faraón (hijo del Sol). En el Nuevo Testamento, la relación ágape e *imago Dei* aparece especialmente en las cartas paulinas. En el Evangelio, Jesús resume la Ley en: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma (...) y a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 22, 37.39). La esencia del Evangelio de San Juan es la caridad. Jesús — Imagen perfecta del Padre — nos enseña a honrar a Dios como Padre amoroso que entregó a su Primogénito para operar la redención. Pablo en 2 Cor. 3, 18 presupone una transformación del hombre por acción del Espíritu Santo. Pero, ¿habrá alguna influencia entre la enseñanza bíblica y la filosofía griega? Por ejemplo, Filón de Alejandría se pregunta en el Preludio si la Biblia influyó a Platón (esta hipótesis es conocida como *furta graecorum*, que nace de verificar un singular paralelismo entre el Génesis y el Timeo de Platón). Pero si la tríada platónica era: Mundo ideal → demiurgo → mundo sensible, la bíblica será: Creador → *logos* → creación (el ser humano), en donde el *logos* coincide con la palabra de Dios proferida voluntariamente. Al asimilar el *logos* al ejemplar celeste que se encuentra en Dios, aparece la relación del hombre hecho a imagen y semejanza del Creador, quedando la tríada: Dios →

Ejemplar celeste → hombre. Como para Santo Tomás el *Logos* es Cristo, la tríada será: Dios → Cristo → hombre. Al sople de vida del Gen. 2, 7 se le suma el Espíritu vivificante de 1 Cor 15, 45, que a través de la gracia nos hace hijos y herederos de Dios, hechos a Su imagen y semejanza. La tríada queda: Dios → hombre → *Logos* Encarnado. El hombre se perfecciona imitando a Cristo.

Orígenes une el amor agápico al *eros*, distinguiéndolos apenas por prudencia pero une el amor y el conocimiento. San Gregorio de Nisa enseña la *epéktasis* como camino progresivo en dirección a la unión con Dios. A imitación de Cristo, explica que se debe tener un amor virtuoso y ordenado a todo y a todos.

Para San Agustín de Hipona, ser imagen de Dios significa ser la imagen de la Trinidad. Al usar el plural en: “*ad imaginem* nostram” (Gn. 1, 26), excluye la posibilidad de identificar la *imago* con el Hijo-*Logos*. Interrumpiendo la tríada: Dios → *Logos* → criatura, ésta se expresará como: mente → conocimiento de sí → amor de sí, o como: memoria → inteligencia → voluntad. La imagen no residirá en la tríada sino en el abrirse a Dios, haciendo del hombre una criatura *capax Dei*. San Agustín, entrecruza los pensamientos de Pablo, Orígenes y Gregorio de Nisa, ordenando la caridad según una cosmovisión aristotélica por donde el alma asciende gracias al amor.

Dionisio el Areopagita supera la metafísica neoplatónica pagana, mostrando el valor del amor dentro del orden

del Universo, y en el cual, toda realidad singular coincide con su *logos* preexistente en Dios. El conserva la unidad del ser aunque produzca la multiplicidad a las cosas. El ser se perfecciona tendiendo y deseando a Dios Amor.

Máximo el Confesor relaciona la voluntad salvífica con el *trópos* de la salvación. La tríada de Máximo: *génesis* → *kínesis* → *stásis* se opone a la de Orígenes: *stásis* → *kínesis* → *génesis*.

El segundo capítulo trata del amor en cuanto amistad dentro de la Suma Teológica del Aquinate. Considerando el *De amore* (filosófico-platónica) y el *De caritate* (teológico-aristotélica), se armonizó la Fe con la razón. En la ontología del amor, se confronta el pensamiento bíblico con la filosofía griega. Los Padres de la Iglesia adoptan la filosofía platónica. Santo Tomás prefiere la aristotélica sin menospreciar la platónica. Para él, amor es la armonía (*coaptatio*) o complacencia por el objeto apetecible. De esa armonía deriva el movimiento (*motus*) del deseo que termina en el reposo (*quies*) que es la felicidad (*gaudium*). El amor está en armonía con el orden del universo. De Aristóteles recoge la idea del primer motor: “El primer motor mueve como objeto de amor (*erómenon*)” (*Phys.*, XII, 7: 1072b 3). Dios es la causa del movimiento del deseo y del intelecto. Según Platón, Dios es el vértice de la actividad contemplativa, la cual da la felicidad a los seres inteligentes. Dios contemplándose es permanentemente feliz.

Con las fuentes teológicas, el Aquinate soluciona el problema plotiniano y platónico de conciliar el uno con lo múltiple. La solución está en liberar la relación entre Creador y criatura de la determinación gnosiológica idealista, considerando la mediación del Hijo. Para San Ireneo: “El Padre que es inconmensurable, ha estado medurado en el Hijo; y el Hijo es, de hecho, la medida del Padre, porque lo contiene” (*Adv. haer.*, IV, 4, 2). Para A. Orbe, la solución parte del significado del verbo *coaptare*. Para Gregorio de Nisa, el Hijo de Dios, al encarnarse y morir en la Cruz, abrazó tanto la naturaleza humana como todo el cosmos, armonizando el Universo. Encarnándose el Verbo, nos hizo partícipes de la naturaleza divina. San Agustín resalta la armonía universal que trajo la Encarnación del Verbo. Dionisio Areopagita, reflexionando sobre la Eucaristía, afirma que el Cristianismo superó la lógica emanacionista plotiniana, pues, la multiplicación de las partículas no divide a Cristo que está entero en todas ellas, conservándose así la unidad.

La Patrística resalta como Dios actúa con persuasión y no con violencia, garantizando la libertad al hombre, para así alcanzar la perfección.

La armonía (*coaptatio*) cósmica, como amor, aparece en los comentarios de Santo Tomás al *De Divinis Nomibus*, cuando Dionisio trata sobre la amabilidad de lo bueno y de lo bello. Dice el Aquinate que todo debe estar orientado a su último fin, conservando la armonía

y respetando el debido orden, en la debida proporción. El amor de Dios hacia la criatura se verifica en la unión hipostática de Cristo. Además, el amor es unitivo, vuelve el amante (hombre) semejante al amado (Dios), conservando, entretanto, la alteridad. Haciendo referencia al comentario al *Liber De Causis* y al pensamiento de Proclo, afirma que el hombre necesita de Dios, porque Él es impassible y necesario, y el hombre pasible y contingente. Cuando trata de la *coaptatio*, al comentar el Libro V de la *Metafísica* de Aristóteles, dice que un ser crece o aumenta, por medio de la unión o por el contacto. Esto lleva a que exista diferencia entre el aumento de un ser ya nacido y otro que es generado, poseyendo una sustancia diferente de quien lo generó, conservando así la alteridad, pues la Causa primera se relaciona con las criaturas sin mezclarse con ellas. En el *De Trinitate* se ve la Encarnación como el amor entre el Cielo y la Tierra. El amor no sólo se identifica con la *coaptatio*, sino que es sinónimo de gracia. La plenitud del amor está en Cristo. El Aquinate insiste en el carácter pasivo del amor, el cual combina con el modo pasivo con que el Verbo mueve (*motus*). El concepto circular del movimiento apetitivo, comienza con la Encarnación del Verbo (muestra del amor de Dios a los hombres), y es Cristo quien nos enseña a retornar el amor al Padre.

Tratando de la *relatio realis* en la Trinidad, afirma que en Dios la relación es

siempre personal, pues la esencia divina no admite mutación. Para relacionarse con las criaturas lo hace mediante la *relatio secundum rationem*, y para eso es necesario que exista un orden en el que se distinga Dios de sus criaturas. La multiplicidad de las ideas en Dios no contradice la simplicidad de Su esencia, porque las ideas son apenas los modelos de una multiplicidad de cosas. Conociéndose, Dios conoce a sus criaturas, y amándose, ama a sus criaturas.

Para la ontología de la amistad, fueron consideradas varias obras: la Suma Teológica, el *De caritate*, la *Lectura super Ioannem* y la *Ética a Nicómaco*. El autor observa un cambio en la relación del hombre con Dios analizando la frase: “No os llamo más siervos, porque el siervo no sabe aquello que hace su amo. Todo aquello que he oído de mi Padre os lo he dado a conocer” (Jn 15, 15). La condición de esta amistad es hacer todo lo que Jesús nos manda (Jn 15, 14) y Dios ama a aquellos que lo aman (Pr 8, 17). Esta amistad no nace del temor al castigo (Jn 4, 18) sino del temor filial a ofender a Dios (Sal 18, 10). El nexos entre la amistad y la esclavitud está en que se es amigo por ser un siervo convicto, por tanto, no sirve porque quiere y no por obligación. La caridad, para el Aquinate, es la virtud madre de todas las virtudes, es un hábito infuso.

El Aquinate al tratar sobre la amistad en su obra *Sentencia libri Ethicorum*, comentando la *Ética a Nicómaco* (especialmente el capítulo VIII), deja

claro el salto que se produce al superarse el modelo del *alter ipse*. Santo Tomás entiende diversamente a Aristóteles el tema del bien y de lo placentero. Esto se explica a la luz de la teoría sobre el amor, pues lo bueno dice respecto a la apetencia como razón del movimiento del deseo, mientras que el placer dice respecto al apagamiento del deseo ligado al estado de quietud. Para el Estagirita, el punto discriminante entre lo bueno y lo placentero está en la oposición entre la esfera racional y la sensitiva. La amistad no puede darse respecto a cosas inanimadas porque ni son capaces de restituir el afecto, ni se puede querer algún bien para ellas. Sólo el hombre cumple estos requisitos.

Para Santo Tomás, la benevolencia consiste en querer el bien del otro, pero para que exista amistad, se necesita además la reciprocidad en el amor (*commutatio amoris*), que ambos amigos deben conocer. Santo Tomás cita mucho a Aristóteles pero no es un incondicional suyo. Por ejemplo, discrepa cuando el Estagirita niega la posibilidad de la amistad entre hombres y dioses. El Aquinate amplía al concepto aristotélico de amistad (*koinonía*), al entender que la verdadera amistad debe visar el bien honesto. Un interesante aspecto es su abordaje sobre la ciudadanía celestial, propia de la ciudad de Dios.

La amistad con Cristo nos hace partícipes de su sabiduría, pues, nos desvela todo lo que ha oído del Padre. Posteriormente trata sobre la amistad verti-

cal (*amicitia ad Deum*), en la que es el propio Dios quien infunde en nuestros corazones el amor hacia Él. La amistad horizontal, trata sobre el amor al prójimo, desarrollando el concepto de amistad como libertad donada. Dice Santo Tomás, que Cristo nos ha amado de tres modos: *gratuite, efficaciter et recte*. Su amor gratuito (en el cual muestra su *dilectio* por la humanidad) no es abstracto sino efectivo, llega hasta la Cruz, y continúa en la Eucaristía, uniendo el amigo bueno (de Aristóteles) y el primer amigo (de Platón).

El tercer capítulo, tratando sobre el amor en cuanto amistad, hace una interpretación de la arquitectura de la Suma Teológica según varios autores. M.-D. Chenu propone la transformación de la historia sagrada en una ciencia mediante un *ordo disciplinae* obligando al Aquinate a utilizar Platón para el tema de la emanación y el retorno (*exitus y reditus*), consituyendo una trayectoria circular. Posteriormente, analiza el modelo propuesto por Chenu, que sostiene que en la Suma Teológica, la *Prima* está para la *Secunda* como el *exitus* al *reditus*. Este modelo falla porque no considera la cristología.

Para Hayen, el pasaje de la *Prima* a la *Secunda* sería la del *esse* y del *operari*, y el pasaje de la *Secunda* a la *Tertia* sería el paso de la consideración abstracta de la universal verdad de Dios y de su obra, al conocimiento concreto en la Persona de Cristo. Para Congar, hay tres modos de la presencia de Dios en el

mundo, correspondientes a las partes de la Suma Teológica. En la *Prima* muestra la presencia creadora según la semejanza, en la *Secunda*, se trata de la presencia por la gracia por la cual Dios es objeto de conocimiento y de amor, y en la *Tertia*, se trata sobre la presencia según según el ser, aquella que es propia de la unión hipostática. Persson coloca el acento en el término *gubernatio*, que para él es una síntesis entre la categoría bíblica del advenimiento y aquella griega de la causalidad. Distingue entre *finis cuius* (para la *Prima*) y *finis quo* (para la *Secunda et Tertia*). Patfoort afirma que las partes de la Suma se corresponden con las tres Personas Divinas, la *Prima* se vincula al Padre del que todo proviene, la *Secunda* define su dinamismo por medio de la gracia del Espíritu Santo. La *Tertia* se refiere a la Persona de Cristo.

El Cristianismo ha superado la visión neoplatónica: el proceso de emanaciones del “Uno” de Plotino es superado por la concepción cristiana de participación, el *reditus* es superado por la acción de la gracia y por el *tendere in Deum* de la criatura, y el concepto de creación *ex nihilo* supera al de emanación. Dios ha querido una creación diversa de Sí en la que existiese una criatura racional hecha a su imagen y semejanza, con la que pudiese establecer una relación de amor y de amistad. La centralidad del amor como amistad supera el esquema neoplatónico mediante la voz de la tradición, la novedad de la gracia y la teología como

palabra de Dios. La Suma Teológica es también la *Summa amoris*.

O'Meara da una visión más teológica de la estructura de la Suma, destacando el papel de la gracia que nace de la relación trinitaria, es transmitida al hombre y termina con la visión beatífica. La gracia pasa a ser la propia estructura de la Suma. Santo Tomás muestra la superioridad de la caridad como amistad sobre el *ego* humano. El amor es la respuesta de Dios a la tendencia que toda criatura tiene a cerrarse sobre sí, haciéndose autosuficiente.

El autor, al analizar el problema del *ordo disciplinae*, trata de dos ítems de la Suma Teológica. En II-II, 23, 1 (*Summa Summae*) encontramos la tríada de la gracia: la gracia de la predestinación corresponde a la benevolencia proveniente del amigo, la amistad se fundamenta como comunicación de la gracia en Cristo, y en el agradecimiento por la gracia recibida está la existencia filial entendida como amistad hacia Dios, la tríada se forma así: *amor* → *disiderium* → *quies*; en I-II, 26, 3 (*Summissima Summae*) trata sobre el movimiento de la criatura racional hacia Dios que no sólo parte de Cristo, sino que está implícito en el esquema trinitario de la amistad, y es en Cristo que encuentra su finalidad. Esto se realiza a través de la gracia comunicada por el Espíritu Santo a Cristo y de Él a la Iglesia. Es la gracia que media en la unión del hombre con lo divino, unión esta que llega a su auge en la encarnación del Verbo. La estructura

cuaternaria de la gracia quedaría así: 1) predestinación, 2) don del Hijo hecho de Dios a la humanidad, 3) don del Espíritu comunicado desde Cristo, en cuanto hombre, a su Iglesia, 4) progreso de la Iglesia, bajo el signo de la gracia hacia la plena unión con Cristo. Esta estructura supera el concepto aristotélico y platónico del amor y de la amistad. La estructura cuaternaria de la Suma quedaría así: *dilectio* (*Prima*), *caritas* (*Tertia*), *amor* (*Prima Secundae*), *amicitia* (*Secunda Secundae*).

Concluye el autor haciendo una síntesis de la obra. Observa que la amistad es el fruto sublime del amor. El autor da una visión de la *Summa Theologiae* según el prisma de la amistad, a través de la tríada: *amor* → *desiderium* → *quies* (*gaudium*), corrigiendo la circularidad de la tríada plotiniana: *moné* → *próodos* → *epistrophé*. El autor concluye la obra resaltando los vínculos entre la Sabiduría y la amistad, lo cual se cumple plenamente en Cristo “*maxime sapiens et amicus*”, y cuyo vínculo continúa a lo largo del tiempo gracias a la presencia real de Jesús Eucarístico.

Carlos Alberto Insaurrealde
(Profesor del IFAT)