

EL HOMBRE ANIMAL Y ESPIRITUAL: REFLEXIONES SOBRE EL HACER DE ESTE ANFIBIO TRAGICÓMICO

Michael S. Sherwin, o.p.
Universidad de Friburgo, Suiza

«¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, y el hijo del hombre para que lo cuides?» (Salmo 8.4). En el verano de 1954, Martin Luther King predicó un sermón sobre esta pregunta. En este sermón, desarrolla un tema que le había preocupado desde sus años en el seminario.¹ Al comentar la inquietud del salmista, King afirma que «esta pregunta (...) es una de las más importantes que enfrenta esta generación». Y añadió que «toda la estructura política, económica y social de cualquier sociedad está en gran parte determinada por la respuesta que dé a esta pregunta»². Empiezo con este sermón, porque aquí se nos ofrece una antropología integrada, aun holística, que expresa bien los temas que quiero abordar en este ensayo. King articula el primer polo de su antropología en las palabras siguientes:

Empecemos afirmando que el hombre es un animal con un cuerpo material. Eso es un tanto obvio, pero debe ser subrayado. El hombre es propiamente una parte de la naturaleza animada y no puede repudiar su parentesco con la tierra y

¹ Ver MARTIN LUTHER KING, *Papers of Martin Luther King, jr.*, SUSAN CARLSON, SUSAN ENGLANDER, TROY JACKSON y GERALD L. SMITH, eds. (University of California Press: Berkeley, 2007), vol. 6, p. 174. King esbozó el sermón en la página inicial de su ejemplar del libro de REINHOLD NIEBUHR, *Moral Man and Immoral Society*. Ver *Papers of Martin Luther King*, Op. Cit., vol. 6, p. 177.

² MARTIN LUTHER KING, «What is Man», sermón a Dexter Avenue Baptist Church, Montgomery, Alabama, julio 11, 1954, en *Papers of Martin Luther King*, vol. 6, p. 175. La traducción es del autor.

con las creaturas que habitan en este mundo. Nadie puede dudar del hecho de que la estructura del cuerpo del hombre se parece a la de los cuerpos de los otros animales en general. Y, al igual que otros animales, el hombre depende de su medio ambiente para asegurar sus necesidades básicas de alimentación, vestimenta y refugio. (...) El hombre es un animal con un cuerpo material, y quien no se percata de esto, no se percata de una parte esencial de la naturaleza humana³.

Pero Martin Luther King afirma también que esto es solamente un aspecto de quiénes somos nosotros, advirtiéndolo a sus fieles que «no podemos parar aquí. El hombre es más que un animal. El hombre es más que carne y sangre». Y explica que «hay algo en el hombre que no se puede calcular en términos materialistas (...) El hombre es un ser espiritual, nacido para tener comunión con el Dios eterno del universo. Dios ha creado cada individuo para un propósito especial—vivir en comunión con Él»⁴. Según Martin Luther King, por lo tanto, nosotros somos a la vez animales y espíritus; tenemos naturaleza animal, pero somos también aptos para recibir la gracia de Dios y estamos llamados a crecer en la vida espiritual.

Investigaciones recientes, tanto científicas como filosóficas, han profundizado en la comprensión de nuestra animalidad y de sus implicaciones para la vida moral. Alasdair MacIntyre, por ejemplo, ha esbozado las implicaciones de nuestra animalidad para una concepción renovada de las virtudes. Según MacIntyre, las virtudes humanas son virtudes animales: de una especie única, el animal racional, pero animales, no obstante. (No quiero decir aquí que los otros animales tengan virtudes en sentido estricto, pero el hombre como animal tiene virtudes como un animal y no como un ángel). Para comprender la virtud humana, por tanto, debemos comprender algo de lo que significa para nosotros ser animales. Eso es lo que quiero considerar en la primera parte de este ensayo. Al mismo tiempo, sin embargo, como el doctor King nos recuerda, somos

³ MARTIN LUTHER KING, «What is Man», Op. Cit., pp. 175-176. La traducción es del autor.

⁴ MARTIN LUTHER KING, «What is Man», Op. Cit., pp. 176 y 178. La traducción es del autor.

distintos de los otros animales a causa de nuestro destino espiritual: dotados de las potencias espirituales del intelecto y de la voluntad, estamos llamados a la comunión con Dios en la vida de la gracia. Específicamente, estamos llamados a participar de la naturaleza divina (2 Pedro 1.4), viviendo virtudes que son ellas mismas dones de la gracia. La pregunta es, entonces, ¿hasta qué punto esos dones de la gracia, que nosotros llamamos virtudes cristianas, son también virtudes animales? Eso es lo que vamos a considerar en la segunda parte del ensayo.

I. LAS VIRTUDES HUMANAS COMO VIRTUDES ANIMALES

En su libro *Animales racionales y dependientes*, Alasdair MacIntyre empieza con una autocorrección. Él corrige su propia noción anterior de la virtud. Él explica que, aunque hay todavía buenos motivos para rechazar algunos aspectos de la biología de Aristóteles, MacIntyre se equivocó cuando intentaba formular, como hizo en *Tras la virtud*, una teoría de la virtud independiente de la biología⁵. Él ahora ve que su teoría de la virtud no tomaba suficientemente en cuenta la experiencia humana universal de la vulnerabilidad y de la dependencia. MacIntyre percibe esto como una falta muy común entre los filósofos morales, y afirma que es el resultado de nuestra tendencia a concebirnos «como diferentes del animal, libres del peligro de una condición de “simple” animalidad»⁶. Específicamente, ese acento dominante en la filosofía sobre lo que nos distingue de los otros animales ha cultivado la creencia de que «la racionalidad del ser humano en cuanto ser pensante es, de algún modo, independiente de su animalidad. (...) En consecuencia, el ser humano puede olvidarse de su propio cuerpo y olvidar que su manera de pensar es la que corresponde a una especie animal»⁷. Necesitamos, entonces,

⁵ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, traducido por Beatriz Martínez de Murguía, Paidós, México, 2001, pp. 10-11. Ver MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, traducido por Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 2004, pp. 83, 188, 204-205.

⁶ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, Op. Cit., p. 19.

⁷ Ibid.

recuperar nuestra conciencia de que «incluso la racionalidad específica del ser humano», es «una racionalidad animal»⁸.

Cuando MacIntyre afirma que la racionalidad humana es una forma de racionalidad animal, tiene como meta renovar nuestra comprensión de la razón práctica y, de este modo, también de la prudencia y de las otras virtudes cardinales. Si, según santo Tomás, somos animales racionales, según Descartes somos seres pensantes⁹. Es esta perspectiva cartesiana la que MacIntyre quería superar, y él cree que las investigaciones contemporáneas en las ciencias biopsicosociales apoyan sus esfuerzos. Concretamente, la perspectiva cartesiana no reconoce el papel esencial y positivo del cuerpo y de sus pasiones en el razonamiento práctico. Según Aristóteles y el Aquinate, el razonamiento práctico depende de un amor bien ordenado, aun de la pasión física del amor. Como nota Aristóteles, los fines de la acción humana se nos aparecen a nosotros según cómo somos¹⁰, y nosotros somos formados por nuestros amores animales. Tal vez nada revela la verdad de esta afirmación con más fuerza que el ejemplo de quienes han sufrido heridas cerebrales catastróficas que cortan su contacto con sus emociones. El ejemplo de Phineas Gage, un caso bien estudiado por investigadores tal como Antonio Damasio, es particularmente instructivo¹¹.

Phineas Gage era un obrero estadounidense de ferrocarriles, capataz de un grupo de trabajo encargado de demoler rocas para la construcción de un túnel. Era muy respetado en su círculo, como un hombre de una gran disciplina, hasta el momento en que sufrió un terrible accidente. Durante la tarde del 13 de septiembre de 1848, a causa de un error al preparar las cargas, ocurrió una explosión que provocó que una barra de hierro atravesara el cráneo de Gage, «entrando por el lado [izquierdo] de la cara (...) pasando por detrás

⁸ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, Op. Cit., pp. 25-26.

⁹ Ver RENÉ DESCARTES, *Los principios de la filosofía*, 1.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, III 5 (1114a32); citado por el Aquinate en *De malo* VI: «qualis unusquisque est, talis finis videtur ei».

¹¹ Ver DAMASIO, A., *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica, Barcelona, 2010.

del ojo izquierdo y saliendo por la parte superior de la cabeza»¹². Es increíble, pero Gage nunca perdió la conciencia ni tampoco murió a causa de sus heridas. Sin embargo, después de su larga convalecencia, y según sus conocidos, Gage nunca fue el mismo que antes: su comportamiento había cambiado. La vida se volvió desordenada. Uno de los médicos que lo trató ofreció esta descripción del cambio: «El equilibrio, por decirlo así, entre sus facultades intelectuales y sus propensiones animales parecía haber sido destruido»¹³. Gage empezó no solamente a satisfacer sus pasiones animales de una manera fuerte y desordenada, sino que también vacilaba ante cada elección, volviéndose indeciso en sus juicios y sus planes. Aunque él podía describir las tareas apropiadas a su vida antigua, ya no podía hacerlas. Aunque su caso quedó siempre sujeto a controversias, los estudios del cráneo de Gage han convencido a algunos investigadores de que el cambio en el comportamiento de este hombre fue el resultado de las características singulares de sus heridas, que destruyeron partes importantes de las regiones emocionales de su cerebro. El efecto de esta destrucción fue que, aunque él podía razonar de una manera especulativa sobre su vida antigua y su empleo, ya no podía razonar de una manera práctica sobre su actividad, porque su razonamiento práctico ya no encontraba apoyo en los hábitos emocionales (virtudes) que él había formado a través de toda una vida y que habían apoyado sus juicios prácticos. (Recordemos que, según Aristóteles y el Aquinate, las virtudes de la fortaleza y la templanza no residen en la voluntad. Aunque se encuentren bajo el control de la razón, residen en los apetitos corporales: específicamente, en los apetitos irascible y concupiscible.)¹⁴

¹² «Horrible Accident», Boston Post (September 21, 1848), citando el periódico *Ludlow Free Soil Union*, (Vermont).

¹³ JOHN MARTYN HARLOW, «Recovery from the Passage of an Iron Bar through the Head», *Publication of the Massachusetts Medical Society* (1868), pp. 327-347. Republicado en *History of Psychiatry* (1993), pp. 274-281. La citación se encuentra en la página 277.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, III 10 (1117b24); TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I-II, q. 56. a. 4.

Pero, concretamente, ¿qué aportan al razonamiento práctico los apetitos corporales bien ordenados? Santo Tomás diría que las pasiones bien ordenadas permiten a la razón juzgar correctamente, en especial respecto de los bienes y los males corporales¹⁵. Sin embargo, ¿qué significa esto con exactitud? Las ciencias pueden ayudarnos a comprenderlo.

Primero, en el nivel de las capacidades innatas, hay estudios que han mostrado que los niños, al momento de su nacimiento, tratan de imitar las expresiones de la cara humana¹⁶. Los niños pueden muy rápidamente también identificar y comprender el significado de al menos seis expresiones faciales básicas diferentes de la emoción¹⁷. (Esta capacidad es universal, existiendo a través de todas las culturas, y aun, analógicamente, entre los grandes primates.)¹⁸ Se trata de las expresiones de las emociones básicas del gozo, la tristeza, la ira, el miedo, la aversión y la sorpresa. Además, los niños son influidos por las emociones de sus madres y de otros que se encuentren cerca. A esta percepción de las emociones de los otros se le llama resonancia emocional o límbica. Estas emociones vecinas promueven reacciones emocionales análogas en ellos. (Eso se llama «regulación emocional» o «límbica».)¹⁹

¿Por qué es importante eso? Es importante porque significa que las primeras lecciones que los niños experimentan sobre lo que es bueno y lo que es malo en su medio ambiente ocurre en el nivel emocional: las emociones de otros les enseñan cómo responder

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I-II q. 58, a. 5; *De malo* 6, ST II-II 47.1.

¹⁶ KUGIUMUTZAKIS, G., KOKKINAKI, T., MAKRODIMITRAKI, M. y VITALAKI, E., «Emotions in Early Mimesis», en *Emotional Development: Recent Research Advances*, editado por JACQUELINE NADEL y DARWIN MUIR, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 161-82.

¹⁷ EKMAN, P., «An Argument for Basic Emotions», *Cognition and Emotion* 6 (1992), pp. 169-200.

¹⁸ CHEVALIER-SKOLNIKOFF, S., «Facial expression of emotion in nonhuman primates», en *Darwin and Facial Expression*, editado por Pau Ekman, Academic Press, New York, 1973, pp. 11-83. Ver también, EKMAN, P., «Basic Emotions», en *Handbook of Cognition and Emotion*, editado por T. DALGLEISH y M. POWER, Wiley, London, 1999, pp. 154 y 156.

¹⁹ LEWIS, T., AMINI, F. y LANNON, R., *A General Theory of Love*, Vintage Books, Nueva York, 2001, p. 63.

emocionalmente a su medio ambiente, y esas reacciones emocionales informan sus actos²⁰. Los estudios sobre el «despeñadero visual» pueden ayudarnos a comprenderlo²¹. Los investigadores han descubierto que si se pone un pequeño niño sobre una mesa cuadrada en cuyo centro hay algo que parece visualmente como un precipicio (con el uso de una placa de policarbonato transparente), los niños, al enfrentar esta situación anómala, responden a las reacciones emocionales de sus madres, que se encuentran al otro lado del aparente despeñadero. Si las madres expresan alegría, los pequeños niños atraviesan el precipicio y andan a gatas hacia sus madres; sin embargo, si las madres expresan enojo o miedo, la mayoría de los niños no atraviesan el escollo; ellos se detienen y aun dan marcha atrás, alejándose del despeñadero.

Mientras la memoria del niño se desarrolla, la resonancia y la regulación emocionales informan su comportamiento: ellas influyen sobre cómo va a reaccionar en situaciones análogas en el futuro. Eso ilustra el papel clave de la educación y de las experiencias compartidas en la formación de nuestras emociones y por eso también en la formación de nuestros juicios prácticos. Al crecer, desarrollamos un gran depósito de recuerdos emocionales, positivos y negativos, que influyen sobre cómo percibimos nosotros nuestro medio ambiente, y esas reacciones emocionales influyen también sobre nuestros juicios prácticos y nuestro compartimiento. Es este depósito de recuerdos emocionales lo que Phineas Gage perdió cuando su cerebro fue dañado, y por eso, creen algunos investigadores, la capacidad de Gage para hacer buenos juicios prácticos se encontraba dañada²².

¿Por qué es importante todo eso? Es importante porque significa que las potencias espirituales del intelecto y de la voluntad no

²⁰ Ibid., p. 64.

²¹ SORCE, J.F., EMDE, R.N., CAMPOS, J. y KLINNERT, M.D., «Maternal Emotional Signaling: Its Effect on the Visual Cliff Behavior of 1-Year-Olds», *Developmental Psychology* (1985), pp. 195-200. Ver también, LEWIS, T., *General Theory of Love*, Op. Cit., pp. 60-62.

²² DAMASIO, A., *El error de Descartes*, Op. Cit., p. 54.

solamente necesitan del cuerpo para funcionar²³. Estas potencias para funcionar bien requieren también de buenas disposiciones corporales (formadas a partir de las experiencias de los dos aspectos, cognitivos y apetitivos, de nuestra animalidad). Por lo tanto, la prudencia en el intelecto, la justicia en la voluntad, y sobre todo la fortaleza y la templanza en los apetitos corporales, son verdaderamente virtudes animales. Estas virtudes son las virtudes propias de este anfibio único, el animal racional²⁴.

Pero, incluso si admitimos que las virtudes cardinales adquiridas son virtudes animales, ¿qué sucede con las virtudes particularmente cristianas, sobre las cuales Martin Luther King ha hablado? ¿Qué pasa con las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, así como con las virtudes cardinales infusas de las que habla santo Tomás y que al parecer son mencionadas en las Escrituras?²⁵ Estas virtudes infusas, ¿son, también ellas, generadas a partir de las virtudes animales? Abordemos ahora a esta cuestión.

2. LAS VIRTUDES CRISTIANAS Y NUESTRA ANIMALIDAD

Las virtudes cristianas, ¿son virtudes animales? A primera vista, la respuesta parece ser claramente que no. San Pablo, por ejemplo, hace un contraste agudo entre la persona espiritual (el *pneumatikós*) y la persona natural o animal (el *psychikós*): es decir, él nos llama a vivir del espíritu de Dios y no de nuestras almas animales (1Co 2.12-16). Además, cuando leemos los textos del Nuevo Testamento con atención, vemos que los autores sagrados presentan la excelencia moral, es decir, la virtud, como algo que viene de Dios y para recibir lo cual debemos rezar. Por tanto, San Pablo dice: «Todo lo puedo en Aquél [Cristo] que me conforta» (Fil 4.13), y a los fieles de Cristo, Pablo les enseña que «Dios es quien obra en vosotros el querer y el

²³ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, 20. 1 ad 1; ST I 80.2 ad 3; *Sum. Theol.*, I, 85.2, ad 2; *Sum. Theol.*, I, 88.2.

²⁴ Como San Agustín afirma justamente, «el hombre ocupa un puesto medio (homo medium quiddam est) entre las bestias y los ángeles, por ser animal racional» (*De Civitate Dei*, 9.13).

²⁵ Ver TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I-II, 63.3.

obrar» (Fil 2.13). Además, si consideramos los términos tradicionales usados para significar las virtudes cardinales, los autores del Nuevo Testamento presentan estas virtudes también como algo que viene de Dios. El origen divino de las virtudes teologales es aún más evidente, sobre todo cuando San Pablo describe la caridad como algo que Dios ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rm 5.5).

Pero, tras un examen más amplio, lo que parecía simple, se releva un poco más complejo. Por ejemplo, aunque Santo Tomás afirme claramente que la fe, la esperanza y la caridad y las otras virtudes cristianas infusas son todas dones de la gracia de Dios, el Aquinate mantiene también que la gracia no reemplaza la naturaleza, sino que la sana y la eleva²⁶. Según santo Tomás, la gracia no es una cosa. De hecho, no tiene ninguna existencia aparte de la naturaleza, porque la gracia es simplemente el efecto del amor de Dios sobre la naturaleza humana²⁷. Por tanto, Santo Tomás afirma que, aunque la gracia es sobre la naturaleza (*supra naturam*), ella es también, no obstante, según la naturaleza (*secundum naturam*)²⁸. Explica que la naturaleza humana es a la vez capaz de recibir la gracia y la gloria: *capax gratiae* y *capax gloriae*²⁹. Es decir, la naturaleza humana es la única naturaleza animal que es *capax Dei*³⁰. Usando una analogía, podemos decir que la naturaleza humana es como el hierro en el fuego: retiene su naturaleza, pero empieza a participar en la naturaleza del fuego. Brilla y se vuelve flexible³¹.

Las implicaciones de la visión tomista de la gracia para nuestro breve ensayo son dobles. Primero, puesto que en esta vida no

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, 95.4, ad 1; *Sum. Theol.*, I-II, 109.2.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I-II, 113.2.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, III, 9.2, ad 3.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I-II, 106.1, ad 1; *Sum. Theol.*, I-II, 113.10; *Sum. Theol.*, II-II, 44.7; *Sum. Theol.*, III, 80.5, ad 3. NICOLAS, J.-H., *Les profondeurs de la grâce*, Beauchesne, Paris, 1969, pp. 254-255.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I-II, 113.10.

³¹ La analogía del hierro en el fuego es de San Juan Damasceno (*Pro sacris imaginibus*, III [PG 94: 1352]); santo Tomás habla más bien de la madera en el fuego (*Super Galatas*, 3.9).

tenemos experiencias inmediatas de la gracia (de hecho, no podemos ni aun saber con certeza si estamos en estado de gracia)³², entonces, comprendemos la acción (y el funcionamiento, por decirlo así) de la gracia y de las virtudes infusas por semejanza con el funcionamiento de la naturaleza y de las virtudes adquiridas. Concretamente, Dios revela el misterio de la gracia y de las virtudes infusas a través de analogías con la naturaleza. Y la teología prueba y desarrolla estas analogías. Segundo, aunque las virtudes infusas den al cristiano el poder de actuar sobre y más allá de los poderes humanos naturales y de las virtudes adquiridas, sin embargo, esas virtudes infusas tienen efectos que sanan y ordenan la naturaleza humana y sus disposiciones adquiridas. En otros términos, aunque las virtudes cristianas infusas no son ellas mismas virtudes animales, las entendemos a través de analogías con las virtudes humanas animales, y las virtudes cristianas infusas tienen efectos curativos sobre nuestra naturaleza animal y sus disposiciones.

Ilustremos estos dos rasgos de las relaciones de la naturaleza animal con la gracia a través de dos ejemplos. Primero, el ejemplo de la esperanza. Aunque los autores del Nuevo Testamento reconocen el sentido general de la palabra griega para esperanza (*elpís*), que significaba una expectación emocional de que algo bueno iba a llegar (ver Lc 6.34), ellos lo utilizan para significar algo nuevo: una excelencia infusa que llamamos virtud teologal de la esperanza³³. Pero, ¿por qué escoger un término tradicionalmente asociado con una pasión para nombrar una virtud infusa? La respuesta reside en lo que la estructura de esta reacción pasional puede revelar sobre la realidad infusa. Siguiendo el buen ejemplo de Santo Tomás³⁴, pero de una manera un poco modificada, consideremos la experiencia de la esperanza que tienen los perros. Un ejemplo clásico que exhibe la pasión de la esperanza es la reacción del perro al oír el ruido de su correa. ¿Qué hace el perro? Su reacción no es simplemente

³² *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2005.

³³ SPICQ, C., *Theological Lexicon of the New Testament*, Hendrickson, Peabody, Mass., 1994, vol. 1, p. 485.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I-II, 40.3.

la expresión del deseo, como cuando él ve su comida en el plato. Cuando ve la comida, él va hacia el plato y come. Pero aquí, al oír el ruido de la correa, su agitación es otra. Empieza a saltar y excitarse. Esto revela elementos nuevos: primero, hay un bien que se realizará en el futuro. (Dotado de una buena memoria, el perro se acuerda de que un paseo con su dueño ha seguido siempre al ruido de la correa: entonces, cuando oye este ruido, responde.)³⁵ Segundo, este bien futuro depende de la ayuda de alguien. El perro no tiene dedos pulgares, por lo tanto, no puede abrir la puerta y salir. Entonces, su reacción tiene dos objetos: dirigirse hacia el bien futuro que desea y hacia la persona que debe ayudarlo, es decir, hacia su amo que va a sacarlo de paseo. La estructura de esta reacción emocional corresponde perfectamente a la estructura de la virtud teologal de la esperanza, según su definición tradicional. La esperanza, según lo que el Catecismo nos informa, «es la virtud teologal por la que aspiramos al Reino de los cielos y a la vida eterna como felicidad nuestra, poniendo nuestra confianza en las promesas de Cristo y apoyándonos no en nuestras fuerzas, sino en los auxilios de la gracia del

³⁵ Esto revela que la afirmación de Ludwig Wittgenstein y de Alasdair MacIntyre sobre la incapacidad de los perros de esperar debe ser matizada. MacIntyre nos invita a recordar «la anotación de Wittgenstein [Investigaciones filosóficas, parte II 1]: “Es posible imaginar a un animal (Tier) enfadado, asustado, triste, feliz, sorprendido. Pero, ¿esperanzado? ¿por qué no?” Y su comentario posterior: un perro puede creer que su dueño está en la puerta, pero no que su dueño llegará pasado mañana» (MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, Op. Cit., p. 92). La preocupación principal de estos dos filósofos eminentes es afirmar que solamente los animales dotados de lenguaje y de la capacidad de emplearlo puedan imaginar y actuar según diferentes futuros posibles. De lo que no se dan cuenta es de que la pasión de la esperanza no depende de la capacidad de imaginar futuros diferentes, sino de imaginar que el futuro va ser como el pasado. De hecho, esta capacidad canina es el fundamento del reflejo condicionado de Pávlov. Por eso, cuando Wittgenstein pregunta «¿Puede esperar [hoffen] sólo quien puede hablar?» y responde, «Sólo quien domina el uso de un lenguaje» (Investigaciones filosóficas, parte II 1), él utiliza aquí el verbo «esperar» en el sentido propio de la virtud cristiana de la esperanza. La virtud es una reacción afectiva delante un futuro nuevo, mientras que la pasión es una reacción corporal ante un futuro semejante al pasado. Entonces, aunque los perros no tengan la virtud infusa de la esperanza, experimentan la pasión de la esperanza.

Espíritu Santo»³⁶. Análogamente a la pasión canina de la esperanza, con la virtud teologal homónima deseamos un bien futuro difícil de obtener, y lo deseamos por medio de la ayuda de nuestro Maestro, Cristo, cuyo Espíritu obra en nosotros. Eso es solamente un ejemplo de cómo comprendemos lo espiritual a través de lo animal: aquí, una virtud se entiende a través de una pasión. Más frecuentemente, una virtud infusa se comprende a través del análisis de una virtud adquirida. El punto es, sin embargo, el mismo: aunque las virtudes cristianas no son virtudes animales, dependemos de nuestras experiencias con nuestra propia naturaleza animal para comprenderlas.

Finalmente, las virtudes cristianas infusas sanan nuestras disposiciones animales. Para concluir, quiero ofrecer solamente un ejemplo posible de eso: la vida litúrgica de la oración y de la adoración. Cuando una familia comienza cada cena o termina cada día con una oración y un canto, o cuando una comunidad pasa tiempo delante del Santísimo, ¿cuáles virtudes cristianas utilizan? Sin duda, varias, pero esperamos que ellas estén animadas por el amor de Dios. Por tanto, actúan a partir de la virtud cristiana infusa de la caridad. Más específicamente, actúan a partir de las tres virtudes teologales: de una fe viva y plena de esperanza, y animada por la caridad. En el nivel de las virtudes cardinales, parece que la caridad manda los actos de la virtud de la religión, una virtud anexa a la justicia³⁷. Esas comunidades rezan, cantan y adoran a su Dios, porque están animadas de las virtudes cristianas. ¿Qué efecto tienen esos actos animados por la caridad sobre nuestra naturaleza animal? ¿Un efecto curativo? Estudios recientes en las ciencias biopsicosociales parecen apoyar esta tesis.

Como hemos visto, los científicos han descubierto que los niños perciben naturalmente las emociones vecinas (es decir, la resonancia emocional o límbica) y que estas influyen y forman las propias reacciones emocionales de los niños (es decir, la regulación emocional o límbica)³⁸. Esos mismos científicos han descubierto también que

³⁶ Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1817.

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, II-II, 82.2, ad 1.

³⁸ LEWIS, T., *General Theory of Love*, Op. Cit., pp. 63-64.

esta formación emocional durante nuestra infancia no tiene la última palabra. Esta educación afectiva temprana puede ser revisada; esos científicos entonces hablan de la revisión emocional o límbica, que puede ayudarnos a sanar las heridas de nuestra infancia. Como afirma un investigador:

En una relación, una mente revisa otra; un corazón cambia el corazón del otro. Esta asombrosa herencia de nuestro estado combinado de mamíferos y seres neurales es la *revisión límbica*: el poder de remodelar las partes emocionales de la gente que amamos (...) Quiénes somos y quiénes nos hacemos depende, en parte, de a quiénes amamos³⁹.

El canto es un medio poderoso por el que nosotros influimos emocionalmente unos sobre otros. Cuando cantamos en armonía sobre la misma cosa, empezamos a ordenar nuestras emociones hacia los mismos bienes. Además, esos mismos científicos notan que aun el simple acto de «estar sentado en un cuarto con otra persona durante algunas horas seguidas sin otro propósito en la mente que prestar atención» puede también tener influencia curativa en nuestras vidas⁴⁰. Si eso es verdad en el nivel natural, ¿cuánto más lo será cuando algunas personas están atentas junto a la presencia curativa del Santísimo Sacramento? Todo eso implica que vivir las virtudes teologales y las otras virtudes cristianas infusas puede aquietar y gradualmente reformar nuestra vida emocional y las disposiciones animales que influyen en nuestro elegir y en nuestro actuar. Podemos concluir, entonces, que la renovación de nuestra comprensión de las virtudes adquiridas como virtudes animales puede también llevarnos a profundizar en nuestra concepción de las virtudes cristianas infusas y su manera de actuarse. Podemos unir nuestras voces, por lo tanto, a la de Martin Luther King cuando afirma que «el hombre es un animal con un cuerpo material, y, quien no se percató de ello, no se percató de una parte esencial de la naturaleza humana». Y también podemos unir nuestras voces a la de King cuando celebra que «el

³⁹ Ibid., p. 144. La traducción es del autor.

⁴⁰ Ibid., p. 65. La traducción es del autor.

hombre es más que un animal (...) El hombre es un ser espiritual, nacido para tener comunión con el Dios eterno del universo».

CARLOS A. CASANOVA GUERRA
IGNACIO SERRANO DEL POZO
[EDITORES]

EL OBRAR SIGUE AL SER

*Metafísica de la persona,
la naturaleza y la acción*



RiL editores

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>Carlos A. Casanova</i>	13
---------------------------------	----

METAFÍSICA Y TEOLOGÍA

ÊTRE ET AGIR CHEZ L'ANGE SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

<i>Fr. Serge-Thomas Bonino, o.p.</i>	23
--	----

OPERATIO SEQUITUR ESSE: GOD, PROVIDENCE, AND HUMAN AGENCY

<i>Steven A. Long</i>	45
-----------------------------	----

EL DIOS VIVO

<i>Juan Eduardo Carreño</i>	79
-----------------------------------	----

LA NATURALEZA COMUNICATIVA DEL ACTO:

DIFUSIVIDAD E INTERIORIDAD

<i>Antonio Amado Fernández</i>	93
--------------------------------------	----

EL CONCEPTO DE NATURALEZA COMO PRINCIPIO INTRÍNSECO DE

OPERACIÓN DEL ENTE

<i>P. Rafael Pascual, L.C.</i>	107
--------------------------------------	-----

LA CUESTIÓN DEL SER EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

EN DE POTENCIA DEI

<i>Cristián Felipe Núñez Durán</i>	127
--	-----

EL OPERARI SEQUITUR ESSE DESDE LA PERSPECTIVA DE DIOS UNO Y TRINO <i>Padre Sebastián Martín De Candido</i>	143
--	-----

OPERARI SEQUITUR ESSE Y EL OBRAR DE CRISTO <i>P. Gonzalo Gelonch</i>	155
---	-----

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y TEOLÓGICA

EL HOMBRE ANIMAL Y ESPIRITUAL: REFLEXIONES SOBRE EL HACER DE ESTE ANFIBIO TRAGICÓMICO <i>Michael S. Sherwin, o.p.</i>	175
---	-----

OPERATIVE HABITS AND RATIONAL NATURE <i>Thomas M. Osborne</i>	189
--	-----

«AGERE SEQUITUR ESSE»: ¿CÓMO CONSIDERAR EL «SEQUITUR» EN LA RELACIÓN ENTRE METAFÍSICA Y ANTROPOLOGÍA? <i>Mauro Mantovani</i>	209
--	-----

CÓMO SE APLICA EL PRINCIPIO OPERARI SEQUITUR ESSE A LA CUESTIÓN «SI EL INTELECTO AGENTE ES ALIQUID ANIMAE» <i>Claudio Pierantoni</i>	227
--	-----

PRESUPUESTOS ONTOLÓGICOS Y ANTROPOLÓGICOS DE LA REFLEXIÓN SEGÚN ARISTÓTELES <i>Arnaldo Alvarado</i>	237
---	-----

¿TOMÁS DE AQUINO ES COMPATIBILISTA? <i>María Elton</i>	251
---	-----

DIOS COMO CAUSA PRIMERA Y LA LIBERTAD DE LA ACCIÓN HUMANA. EL PLANTEAMIENTO DE SCHOPENHAUER CONFORME AL PRINCIPIO «OPERARI SEQUITUR ESSE» <i>Mirko Škarica</i>	261
---	-----

LAS CUALIDADES DEL CUERPO HUMANO EN SANTO TOMÁS	
<i>Gustavo Carlos Bitocchi Bello</i>	273

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

OPERARI SEQUITUR ESSE Y EL PRINCIPIO DE ACCIÓN MÍNIMA	
<i>John G. Brungardt</i>	289

MORAL FILOSÓFICA Y TEOLÓGICA

«SIGNATUM EST SUPER NOS LUMEN VULTUS TUI, DOMINE»	
EL CONOCIMIENTO (IN)FALIBLE DE LOS PRINCIPIOS MORALES	
Y EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO DE LA VIRTU	
<i>José Luis Widow</i>	303

SI DIOS NO EXISTE, ¿TODO ESTÁ PERMITIDO?	
<i>Julio E. Lalanne</i>	319

SANTO TOMÁS FRENTE A LA LEY DE HUME	
<i>Felipe Widow Lira</i>	339

¿Por qué LEY SI ES NATURAL? ¿POR QUÉ NATURAL SI ES LEY?	
<i>María Giselle Flachsland</i>	357

«VANUM»: APUNTES PARA UNA FILOSOFÍA DE LA VANIDAD	
EN TOMÁS DE AQUINO	
<i>Juan José Herrera</i>	373

CONSIDERACIONES DE LA ACIDIA COMO FACTOR INOPERANTE	
DE LA ACCIÓN Y NATURALEZA DEL ENTE	
<i>Boris Osvaldo Saavedra Pérez</i>	399

LA FUNDAMENTACIÓN TOMISTA DE LA CONSTITUCIÓN DE LA CULTURA POR MEDIO DE LA PRAXIS HUMANA DE KAROL WOJTYLA <i>Ricardo Ramírez Basualdo</i>	423
---	-----

FILOSOFÍA DEL DERECHO

ANOTACIONES SOBRE LAS CAUSAS DEL DELITO <i>Mauro Ronco</i>	437
---	-----

ASPECTOS DE LA IMPUTACIÓN EN MAURO RONCO <i>Rodrigo Medina Jara</i>	457
--	-----

REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE LA TEORÍA DE LA IMPUTACIÓN OBJETIVA: HACIA UNA RENOVADA VISIÓN CLÁSICA DE LA CAUSALIDAD Y LA CULPABILIDAD PENALES Gabriele Civello • Carlos A. Casanova	467
---	-----

FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

LA EDUCACIÓN COMO ARTE QUE IMITA A LA NATURALEZA <i>Mauricio Echeverría Gálvez</i>	491
---	-----

REENCONTRANDO EL SENTIDO Y ORIGEN DE LA UNIVERSIDAD: UN BREVE ANÁLISIS DENTRO DE LA TRADICIÓN TOMISTA Ramón Soto Marín • Juan Carlos Alvial V.	505
---	-----

A ATUALIDADE DA ÉTICA TOMISTA NA UNIVERSIDADE: UM OLHAR A PARTIR DE MOÇAMBIQUE Jochua Abrão Baloi	523
---	-----

COMENTARIOS

SOBRE LA FILOSOFÍA TOMISTA ANTE EL HECHO DE LA EVOLUCIÓN

Alejandro Serani Merlo543

PRESENTACIÓN

Carlos A. Casanova

DEL 17 AL 19 DE JULIO DEL AÑO 2018 tuvo lugar el IV Congreso Internacional de Filosofía Tomista, organizado por la Universidad Santo Tomás, Chile. Se reunieron en él algunos de los tomistas más connotados de Iberoamérica, España, Francia, Italia, Suiza, Estados Unidos y Mozambique. El tema general que los convocó, bajo el título *Operatio sequitur esse*, fue la conexión entre el ser y el obrar. Hubo siete conferencistas, diecisiete presentaciones en mesas redondas y veintisiete autores de comunicaciones, tres presentaciones de libros y unos doscientos participantes. Se gozó de traducción simultánea inglés-castellano y castellano-inglés, para hacer posible la discusión entre todos. Los conferencistas fueron los siguientes: Serge-Thomas Bonino, Steven Long, Antonio Amado, Mauro Mantovani, Thomas Osborne, Mauro Ronco y Michael Sherwin.

Esta vez, el talante de las conferencias fue principalmente metafísico. Pero también hubo reflexiones de antropología filosófica, de ética y de filosofía del Derecho. Entre los trabajos de las mesas redondas y comunicaciones hubo también interesantes disertaciones teológicas, de filosofía política, de filosofía de la educación y de estética.

El presente volumen recoge buena parte de los trabajos presentados en esos días memorables de julio de 2018. Una vez más, la evaluación y selección de las contribuciones se confió a un comité editorial, que ha procurado, cuando ha sido necesario, ayudar a los autores a precisar y profundizar sus tesis, sus argumentos o su presentación. Pensamos que el público iberoamericano puede sacar

gran provecho de las enseñanzas que nos han dejado estos estudiosos de Tomás de Aquino reunidos por tres días en Santiago.

A continuación, haré una breve reseña de las conferencias aquí recogidas, para dar una idea del interés de este libro.

El P. Serge-Thomas Bonino, con su acostumbrada penetración y serenidad, en su conferencia muestra que es necesario que en toda creatura haya una multiplicidad de principios de ser y de obrar, y que dicha multiplicidad se acrecienta en la medida en que las creaturas se alejan ontológicamente más de Dios. Para ello, usa como terreno de experimentación mental el estudio de los ángeles. Considera la discusión interna a la escuela tomista sobre si el ser (*esse*) de los accidentes y de las operaciones se identifica o no con el ser (*esse*) de la substancia. Muestra, además, cuál es el sentido del operar en las creaturas dotadas de conocimiento. Y, finalmente, señala la apertura a la infinitud que suponen el intelecto y la voluntad.

Steven Long aborda un racimo de problemas que lo conducen a una profunda consideración sobre la «premoción» divina. El dicho racimo es el siguiente: a) relación entre *esse* como principio, por una parte, y la división analógica del ser en acto y potencia. Aquí se discuten algunos aspectos importantes del análisis de Cornelio Fabro; b) «una descripción condensada de la naturaleza de la operación en sus relaciones con el *esse* y con la división analógica fundacional del ser en potencia y en acto»; c) la naturaleza de la causa agente creada en relación con la causalidad universal de la providencia divina. Aquí se consideran la doctrina de santo Tomás y ciertas objeciones de Bernard Lonergan; y d) «la adquisición de *hábitos*, ya sean adquiridos o sobrenaturalmente infusos, para ilustrar tanto el axioma *la operación sigue al esse*, como la explicación tomista de la premoción divina (una explicación que está implicada por ese axioma, tomado en conjunto con la limitación de la creatura por la *potencialidad*)».

Uno de los rasgos de esta presentación es que no se arredra ante la impopularidad de una tesis que parece exigida por la razón y por la Revelación: Dios causa todas nuestras acciones, buenas

y malas, porque nada impide que lo que se mueve a sí mismo sea al mismo tiempo movido por otro, que es el que le da la facultad de automoverse (*De malo* q. 3, a. 2, ad 4m). En palabras de Long: «Para una creatura cuyo ser y forma son recibidos de fuera, la acción absolutamente autónoma es imposible. Sus acciones más íntimas y libres deben ser fecundadas desde fuera, aun en el orden natural. Así, la explicación que da santo Tomás aun del agente natural voluntario es más teocéntrica y teonómica que muchas explicaciones contemporáneas de la gracia».

El P. Mauro Mantovani, salesiano y Rector de la Universidad Pontificia Salesiana, trató el tema de la conexión entre metafísica, por una parte, y antropología y ética, por otra. Abordó diversos problemas que flotan en el horizonte cultural contemporáneo, como, por ejemplo, el anclaje de la auténtica libertad humana en la metafísica del ser. Su planteamiento puede decirse que es la otra cara de la misma moneda que examinó Steven Long. Long afirmó que Dios, que nos da el ser, puede darnos, precisamente, un ser libre, y actuar Él mismo por medio de nosotros, en cuanto seres libres. Mantovani, por su parte, nos dice que el hecho de que seamos libres y nos determinemos a nosotros mismos no excluye que nuestra causalidad sea causalidad segunda:

Por lo que concierne a la libertad humana, el Aquinate puede, por lo tanto, afirmar que la persona humana está dotada de libre albedrío porque se determina a sí misma en la acción, y añade que no es necesario, para que haya libertad, que el hombre sea causa primera de sí mismo, cosa que en efecto es imposible, porque el papel de Causa primera compete sólo a Dios. Pero eso no quita, sino al contrario, llega a ser su fundamento, la autodeterminación propia de cada sustancia inteligente, y también de la persona humana: para admitir que algo es causa de otro, no se requiere que sea su causa primera. Escribe el Doctor Angélico en la q. 83 de la I Pars: «*Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius*».

Con estas afirmaciones da respuesta, precisamente, a un problema contemporáneo. Ante la pretensión de ciertas metafísicas del devenir, que por exaltar la libertad humana, afirman que «el hombre es su libertad», Mantovani apunta que sólo una adecuada metafísica del ser permite fundamentar la dignidad de la persona humana, y advierte que la experiencia nos ha mostrado las consecuencias deletéreas y dramáticas, de la desvinculación del libre arbitrio respecto de la naturaleza. Concluye que el hecho de que el hombre reciba el ser no choca con que sea *causa sui* al ejercer su libertad. Sólo implica que la libertad del hombre es limitada.

Antonio Amado nos ha ofrecido, en mi opinión, una síntesis clara de uno de los núcleos centrales de su pensamiento. Y ha accedido, afortunadamente, a que se ponga por escrito. El vivir no es una perfección distinta del ser, sino un modo de ser más alto. De la misma manera, el entender es un ser más alto. Las sustancias intelectuales lo son porque se encuentran presentes a sí mismas, puesto que subsisten en sí mismas. Y ese estar presentes es la actualidad de su inteligibilidad. En el caso del hombre, esa actualidad se da en lo que se ha llamado el «intelecto agente», que contiene en sí toda ciencia. El intelecto es, pues, una potencia activa con la que se remedia nuestra finitud, pues por el intelecto nos «infinítamos» por medio de la apertura a todo el ser que es el entender. Pero, como el entenderse a sí mismo es el entender en acto que se sigue del mero ser en sí mismo o sin materia, ese entender emana del ser del alma, que es de donde emanan también todas las demás potencias. Sobre esta base, Amado concluye:

Cuando el inteligente se actúa en esta dimensión de potencialidad, cuando nos actualizamos en esta dimensión de potencialidad, no hacemos sino avanzar hacia la perfección de nuestra propia actualidad. Cuando mi entendimiento se actualiza, yo no avanzo hacia nada exterior a mí, avanzo hacia mí mismo y hacia el acto. El *esse* de suyo infinito, de suyo manifestativo, es, según su propia *ratio*, no limitado. Es también un *intelligere* manifestativo y comunicativo. La *ratio* difusiva de este *intelligere*, participada en nosotros, es la que hace que se constituyan desde nuestra esencia potencias ordenadas a adquirir todo el orden inteligible para hacernos conscientes

del orden entero del universo y de sus causas. Pero todo este orden y todas estas operaciones no vienen a completar una mera potencialidad [...].

Y así continúa el profesor Amado, en un *crescendo* que el lector de inclinación metafísica encontrará fascinante.

En una vía muy diferente, el profesor Mauro Ronco, un ilustre jus-penalista italiano, nos ofrece una reflexión filosófica sobre un punto nuclear de la disciplina jurídica que él tan brillantemente ha cultivado durante toda su vida: «Los orígenes filosóficos de la ruptura del derecho penal con la antropología filosófica clásica [... con el fin de contribuir a] recomponer el vínculo entre la antropología filosófica y las ciencias de la conducta». Particularmente explora el profesor Ronco el origen del abandono del concepto de imputación y su reemplazo por la noción de «responsabilidad», fundada en la aceptación de la manera como John Stuart Mill entiende la causalidad o en una inadecuada reacción frente a la causalidad Stuart-milliana. Ronco se remonta a la influencia de Thomas Hobbes sobre la obra de Samuel Pufendorff como origen de los principales equívocos que se han colado en la filosofía y teoría del Derecho Penal, debido a la postulación pufferndorffiana de un dualismo entre entes físicos y entes morales, por una parte, y entre acción (con elementos físicos y morales) y valor, por otra. Del segundo dualismo nace la separación entre la *imputatio facti* y la *imputatio iuris*. Para recuperar la noción clásica de imputación y corregir la deriva nominalista del Derecho Penal, nos propone Ronco, es preciso volver a elaborar una teoría causal del delito que utilice de manera adecuada la teoría causal aristotélica. En particular, es preciso volver a comprender correctamente la conexión entre causalidad final y causalidad eficiente. En esto punto, Ronco se apoya en una cita de su discípulo, Gabriele Civallo:

Como escribe Gabriele Civallo en la reciente monografía sobre el principio de autoresponsabilidad en el Derecho penal: «*imputatio facti* e *imputatio iuris* resultan compenetradas, al punto que no es posible adscribir un cierto hecho a un acto libre del hombre si, al mismo tiempo, no se evalúan los aspectos de intrínseco orden o desorden relacional que connotan al acto

mismo respecto del bien objetivo»¹. No existe una imputación jurídica del hecho al hombre que sea exclusivamente objetiva o que pueda fundarse en el mero «nexo de causa», ya que, «en ausencia de aunque sea un mínimo aspecto de culpabilidad de la conducta, no es posible ni siquiera establecer jurídicamente quién causó qué o si el hecho mismo fue obra de un hombre»².

El profesor Thomas Osborne y el P. Michael Sherwin, O. P., nos presentan dos caras de una misma realidad, la virtud moral. Osborne, con mucha penetración y precisión, muestra que no hay virtudes sin la intervención de potencias espirituales, pues sólo pueden ser sujetos de hábitos las potencias que se identifican con la razón o pueden participar en la racionalidad. Basado en este punto, defiende que sólo los seres humanos pueden tener hábitos (y, por tanto, virtudes), aunque otros animales puedan ser «entrenados». Sin embargo, puesto que en tal caso claramente el animal domesticado participa de la racionalidad, Osborne llega a decir: «[los animales] pueden desarrollar algo semejante a los hábitos en cuanto que ellos han sido entrenados para actuar de una manera particular por la razón humana. Pero, dejados a sí mismos, no serán capaces de actuar siempre de acuerdo con la razón».

El P. Sherwin, por su parte, subraya que algunos hábitos humanos se dan en potencias que tienen órgano corpóreo. La templanza tiene como sujeto la concupiscencia, la fortaleza tiene como sujeto el apetito irascible. Las virtudes humanas, por tanto, aunque son virtudes de una persona, un ente cuyo ser es espiritual, son también virtudes animales. «El hombre como animal, dice el p. Sherwin, tiene virtudes como un animal y no como un ángel», aunque los otros animales no tengan virtudes, sino que sólo puedan tener algo semejante. En la investigación de este importante aspecto del aparato moral humano, el autor hace una crítica muy aguda del dualismo cartesiano apoyándose en las investigaciones de Alasdair MacIntyre, magistralmente en el caso de Phineas Gage (el obrero que sufrió una

¹ G. CIVELLO, *Il principio del sibi imputet nella teoria del reato. Contributo allo studio della responsabilità penale per fatto proprio*, Torino, 2017, p. 307.

² Ibid., p. 308.

sería lesión cerebral por la que perdió su habilidad para razonar bien prácticamente), y en la psicología infantil. Al final de su artículo, el P. Sherwin aplica sus reflexiones a las virtudes específicamente cristianas. De modo particular, muestra (1) cómo para entender las virtudes y hábitos sobrenaturales necesitamos usar de nuestro conocimiento de las pasiones, que son realidades sensibles; y (2) que las virtudes cristianas sanan nuestras disposiciones animales. Este último punto lo ilustra con un pasaje de gran belleza:

El canto es un medio poderoso por el que nosotros influimos emocionalmente unos sobre otros. Cuando cantamos en armonía sobre la misma cosa, empezamos a ordenar nuestras emociones hacia los mismos bienes. Además, [... las ciencias biopsicosociales] notan que aun el simple acto de «estar sentado en un cuarto con otra persona durante algunas horas seguidas sin otro propósito en la mente que prestar atención» puede también tener influencia curativa en nuestras vidas³. Si eso es verdad en el nivel natural, ¿cuánto más lo será cuando algunas personas están atentas junto a la presencia curativa del Santísimo Sacramento? Todo eso implica que vivir las virtudes teologales y las otras virtudes cristianas infusas puede aquietar y gradualmente reformar nuestra vida emocional y las disposiciones animales que influyen en nuestro elegir y en nuestro actuar.

Quizá habría sido interesante, en la consideración del caso de Phineas Gage, añadir una observación sobre la *cogitativa*, que es un sentido interno esencial para la prudencia porque se encarga de juzgar sobre lo conveniente y lo nocivo, y en el ser humano es asumido por el intelecto. Pero estoy convencido de que la pieza con que ha contribuido el p. Sherwin es una pequeña joya filosófica y literaria.

El resto de los trabajos recogidos en este libro tiene una altísima calidad y toca temas fascinantes. Desde la cristología y el obrar de Jesucristo hasta la estética, pasando por una consideración metafísica y epistemológica de la teoría de la evolución. De hecho, incluimos en este libro una reseña del excelente libro de Juan Eduardo Carreño, *La*

³ LEWIS, C.S., *General Theory of Love*, p. 65. La traducción es del autor.

filosofía tomista ante el hecho de la evolución del viviente corpóreo. Consideraciones metodológicas y conceptuales para una integración, escrita por Alejandro Serani.

Pensamos que este libro constituye un aporte importante a la reflexión filosófica, teológica y, como está de moda decir, «interdisciplinar» (más bien metafísica). La cultura chilena está sedienta de este tipo de reflexiones, para enfrentar las corrientes ideológicas que amenazan con engolfar y ahogar la auténtica vida académica.