EL HOMBRE, SUJETO DE LA EDUCACION, EN LA PERSPECTIVA DE TOMAS DE AQUINO

Las bases filosófico-antropológicas de la educación

Parece que en todo el universo conocido no hay otro ser educable en sentido propio que el hombre. Los animales aprenden ciertamente, pero a ello le llamamos en todo caso domesticación y no educación. Después de que hace años algunos científicos se esforzaron denodadamente por traducir este proceso a variables enteramente empíricas y controlables, se hizo claro que entre el aprendizaje animal y el humano existe una diferencia radical que ni aún los conductistas han logrado reducir de modo convincente: "La educación no es ni equivale a criar animales. La educación del hombre es sacar adelante, es un despertar humano, lo que tiene de humano".[1]

Hombre y educación aparecen pues, como términos indisolubles. El hombre es el único sujeto educable. Ir a los fundamentos mismos de una determinada concepción educativa implicará por tanto, sondear en la noción de hombre que a ella subyace.

En efecto, toda teoría aducativa –y toda práctica consecuente con ella– está sustentada por una concepción filosófica implícita o explícita donde hunde sus raíces y encuentra su fuente de sustentación. No sucede de otro modo con Tomás de Aquino, cuyas ideas expresas o tácitamente sugeridas acerca de la educación emergen fluidamente de su filosofía entera e incluso de su teología.

Por ello, si queremos comprender en toda su profundidad las ideas que acerca de la educación expuso el Aquinate o las que pueden sostenerse en concordancia con ellas, será preciso indagar previamente la cosmovisión y en particular la antropología en que se inspiró. El tema del hombre desde la perspectiva de Tomás de Aquino y sus más importantes consecuencias para la educación, será pues, lo que nos ocupe aquí.

I

LA NOCION DE HOMBRE

¿Quién es el *hombre,* ese ser del que se dice es propia la *educación*? Indudablemente, ante esta pregunta, podrá objetarse que quien se educa no es *el* hombre sino *tal o cual* hombre o niño. Pero ello no constituye, en reali-

[1] MARITAIN, JACQUES, *La educación en este momento crucial,* Buenos Aires, Club de lectores, 1977, p. 20.

dad, más que un juego de términos, al menos en lo que a Tomás de Aquino se refiere. El hombre no constituye una mera abstracción, un nombre vacío e incierto, sino un ente espacio-temporal concreto que vive en un mundo —su circunstancia— en relación con otros seres desplegando su existencia de diversas maneras. Al interrogar por "el hombre" no se alude a una idea abstracta sino a aquellos rasgos que, más allá de las peculiaridades individuales y de las circunstancias histórico-existenciales —con todo el peso y el poder que ellas detentan—, son comunes a todos y cada uno de los hombres. En tal sentido, cuando Tomás de Aquino habla acerca de "el hombre" no piensan en un arquetipo ideal e irreal sino en la *naturaleza humana* que comparten *este* y *aquel* hombre particulares. Se trata de un esfuerzo de comprensión que, a partir de la existencia concreta del hombre (realismo), elabora una concepción filosófico-teológica, en el marco de intereses especulativos importantes para el Medioevo.

Aclarado este punto, podemos responder a la cuestión inicial diciendo que en la obra de Tomás de Aquino caben, a nuestro entender, al menos tres respuestas respecto de la esencia del hombre [2] que surgen la una de la otra así como las ondas acuáticas se expanden a partir de un centro. Veamos entonces cada una de ellas.

I. El hombre como ser personal

a) *Significación general del término "persona"*

En primer lugar y fundamentalmente, el hombre es por su esencia un *ser personal*. La palabra "persona" es traducción latina de un término griego (*prósopon*) originariamente vinculado con las representaciones teatrales. Al parecer aludía a la forma en que los actores emitían la voz a través de las máscaras;[3] por ello, pronto adquirió la significación de "personaje", aplicándose a aquellos hombres o "personalidades" de quienes cabía narrar hechos notables. Finalmente, pasó a designar al hombre en cuanto tal, puesto que él es considerado un ser privilegiado en el orden de la naturaleza —síntesis y cúspide de ella—; aquél del que pueden predicarse los actos o hechos más salientes por constituir el único ente del mundo natural dotado de razón: "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali natura..."[44]

Ese es, en suma, el sentido presente en Tomás de Aquino y que constituye desde entonces, la acepción primordial del término. De este modo, *persona* alude a un individuo, a una sustancia individual dotada de razón (*substantia individua rationalis naturae*).[5]

---

[2] Cfr. GARCÍA GALÁN, EUSTAQUIO, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Rev. de Derecho Privado, Madrid, 1944, especialmente cap. IV, con cuyo planteo general coincidimos.

[3] Cfr. *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a 1.

[4] *S. Th.*, I, q. 29, a. 3.

[5] Cfr. *De Potentia*, a. 4 ad Resp. et a. 2.

Ahora bien, definida la persona como sustancia individual de naturaleza racional,[6] se desprende de ello que tal concepción comprende tres notas esenciales: *sustancialidad, individualidad y racionalidad.*[7] Veamos qué implica cada una de estas nociones.

b) *Características del ser personal*

1. Tomás de Aquino tomó la noción de *sustancia* de Aristóteles, quien designó con ella al ser en sí *(ens in se)* por contraposición al ser accidental que no puede ser más que en otro *(ens in alio ente).*[8] Ello significa entonces que toda sustancia es una entidad capaz de existir por sí misma con independencia de los demás seres reales: su carácter fundamental es la *subsistencia.*

Pero, a la vez, dentro del concepto de sustancia caben ciertas distinciones como, por ejemplo, entre sustancias simples y compuestas, corpóreas e incorpóreas, primeras y segundas, completas e incompletas.

Desde esta perspectiva, el hombre constituye una *sustancia compuesta* de cuerpo y alma, una *sustancia corpórea,* o mejor, para marcar su diferencia frente a la concepción aristotélica, una *sustancia espiritual encarnada.* En virtud de ello, coincide con el mundo natural por su corporeidad, pero al par lo trasciende por cuanto a través de su alma espiritual ingresa al mundo de los seres inmateriales. Asimismo, no se trata de una esencia o concepto universal —como "la humanidad"— sino de un ser concreto e individual poseedor de existencia real *(sustancia primera).* En fin, el hombre es una *sustancia completa*[9] puesto que no sólo existe en sí sino que rechaza además toda indiferenciación o composición con otra sustancia, en oposición a tendencias panteístas que disminuirían la responsabilidad individual. Por ello, la *incomunicabilidad*[10] —entendida en sentido sustancial como autonomía entitativa— es uno de los rasgos de la persona que impiden cualquier confusión con otro ente. Ello no obsta para que, en virtud de la intencionalidad cognoscitiva y volitiva, la persona se haga acreedora de una apertura, de una trascendencia, hacia lo otro de sí misma: las cosas, sus semejantes, Dios, contra tendencias individualistas y asociales.

Decir entonces que la persona humana es una sustancia implica tanto como afirmar que es un ser subsistente por sí, independiente y distinto de todos los demás, dotado de razón. Este modo de concebir al hombre impide considerarlo, por ejemplo, un simple complejo evolucionado de partículas atómicas —como en el materialismo— porque el cuerpo material recibe su organización y la vida, del alma espiritual. Pero tampoco un espíritu encerrado en la cárcel del cuerpo —como para el espiritualismo— porque el espíritu solo no es el hombre sino que por su naturaleza está hecho para unirse al cuerpo

---

6 Cfr. por ejemplo, *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2 et 4; *De unione Verbi incarnati*, q. u., a. 1, ad Resp.
7 Cfr. *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2.
8 Cfr. *Quodlibet IX*, a. 5 ad 2.
9 Cfr. *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2.
10 Cfr. *De Potentia*, q. IX, a. 4; *S. Th.*, I, q. 29, a. ad 3; q. 30, a. 4; q. 33, a. 2.

y constituir con éste, a modo de coprincipio, al hombre entero. En fin, tampoco es compatible con esta concepción del hombre, considerarlo un mero conjunto de actividades —como en el empirismo— en razón de que toda actividad se funda en la entidad, ni asimismo definirlo —al modo de ciertos idealismos— como epifenómeno de una sustancia única y total, porque el hombre, cada hombre, posee una densidad sustancial que lo constituye en este individuo concreto e inconfundible. Lo mismo puede acotarse respecto a fenómenos contemporáneos como la masificación o la ideologización que suelen reducir al hombre a un simple representante cualitativo de determinado grupo.

2. En consecuencia, otra de las características esenciales de la persona es la *individualidad*. Clásicamente se ha definido al individuo como "ens in se indivisum et ab omni alio ente divisum" (el ente en sí indiviso y separado de todo otro ente). Una sustancia individual es pues *haec res*, esta cosa precisa, concreta y determinada, inconfundible con cualquier otra merced a su peculiaridad y singularidad.

Siendo la persona individual, ello significará que en cada hombre, el alma racional y la materia unidas sustancialmente, se hallan individualizadas en esta materia y esta alma porticulares, de tal modo que *este hombre* es el mismo y ningún otro, un ser humano inconfundible e incomunicable. Así lo expresa con justeza el Aquinate:

> Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab alio vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem.[11]

Pero del texto anterior se desprende, al mismo tiempo, que la esencia del hombre —su ser personal— no reside en el alma sola ni menos aun en la sola materia o cuerpo, sino en la *unión sustancial* de ambos elementos: "Homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore".[12] La razón de ello, reside en que al alma separada del cuerpo le falta la plenitud por estar impedida de ejercer aquellas funciones vitales que únicamente son posibles cuando está encarnada. El alma tiene una tendencia natural a unirse con el cuerpo porque operativamente lo necesita y sólo con ello logra su acabamiento humano.[13]

No obstante, el alma actúa como principio estructurante —como forma corporal— de la materia. Si ésta careciera de tal determinación quedaría reducida a algo amorfo y no constituiría verdaderamente un cuerpo.[14] Más aún, el alma es el origen último y único de todas las manifestaciones del ser humano, desde los procesos vitales primarios hasta los actos más complejos de la inteligencia y la voluntad.[15] El *alma encarnada* ejerce en sí no sólo las facultades superiores sino también el principio de las funciones vegetativas y sensitivas. Así debe decirse, por ejemplo, que no es la razón la que piensa o el

---

11 S. *Th.*, I, q. 29, a. 4.
12 S. *Th.*, I, q. 75, a. 4 et cfr. ad 2 et q. 29, a. 1, ad 5.
13 Cfr. S. *Th.*, *I*, q. 51, a. 1.
14 Cfr. *In II de Anima*, lect. 2.
15 Cfr. S. *Th.*, *I*, q. 76, a. 4.

oído el que oye sino más bien que *el hombre entero* piensa u oye mediante su razón o su oído. No se trata de una yuxtaposición de funciones sino de una unidad anímico-corpórea que actúa y padece de múltiples modos, unidad que encuentra su fundamento y origen en un único acto de ser detentado por el alma sustancial: el alma admite al cuerpo en su propia existencia —otorgada por Dios al crearla— y lo hace partícipe de ella, para que de este modo no haya más que una única existencia común al cuerpo y al alma, que es la existencia del hombre.[16]

Puede decirse entonces, que la individualidad intransferible de cada ser humano encuentra su justificación y fundamento en dos ideas clave de la metafísica tomista. Por un lado, la materia determinada *(materia signata quantitate)*, es decir, el cuerpo, resulta *principio de individuación*: es esta determinada porción de materia con tales y cuales características la que constituye el cuerpo de *este* hombre e individúa al alma unida a él.[17] Pero, por otro lado y más hondamente aún, cada alma es portadora de su propio acto de ser *(actus essendi)* que comunica al cuerpo, y resulta por ello *principio de individualidad*.[18]

Cada hombre, pues, aun participando de la común esencia humana, es esencialmente individual —material y existencialmente hablando—. Las diferencias entre los hombres no son sólo de orden corporal sino que cada uno de ellos está animado por un alma propia y singular que lo hace radicalmente irrepetible. Más aún, los condicionamientos materiales y su propia capacidad espiritual seguirán siendo en su desenvolvimiento histórico, los factores dinámicos e interactivos que hacen de cada hombre *este* hombre irrepetible, que hacen de esta persona una personalidad.

3. Ahora bien, el hombre no es el único ser definible como individuo: los animales y las plantas, por ejemplo, también lo son, puesto que se trata de seres vivos, esto es, de sustancias animadas individuales. Sin embargo, no decimos que sean personas, porque carecen de razón y voluntad libre.[19]

En efecto, la individualidad del hombre es más perfecta, más consumada que la de los animales y las plantas, en virtud de la libertad fundada en la razón que lo caracteriza: "Quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus quae habent dominium sui actus et non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt".[20] La *racionalidad* y la *voluntad libre* son pues, las notas máximamente distintivas de la persona como tal.

Si hasta ahora habíamos realizado lo que podríamos llamar un análisis *estático* del hombre, la consideración de su dimensión racional y libre nos

---

16 Cfr. *De spiritualibus creaturis*, a. 2.

17 Cfr. *In I Sent.*, d. 8, p. 5, a. 2, 6 praeterea et ad 6; *Cont. Gent.*, II, c. 73; *S. Th.*, I, q. 76, a. 2 ad 2. Sobre la materia como principium individuationis, cfr. *S. Th.*, I, q. 3, a. 3; q. 54, a. 3 ad 2; q. 56, a. 1 ad 2; q. 75, a. 4 et 5; q. 85, a. 1; q. 86, a. 3.

18 Cfr. *De spiritualibus creaturis*, a. 2.

19 Cfr. *De Potentia*, q. IX, a. 2.

20 *S. Th.*, I, q. 29, a. 1.

llevará a un análisis *dinámico*, es decir, a examinar al *hombre como un ser situado y actuante en un mundo* en cuyo ámbito despliega su existencia mediante diversas manifestaciones.

En consecuencia, el hombre no es un extraño en el mundo sino que éste constituye su morada propia. Más aún, desde esta perspectiva, el ser humano representa la síntesis y culminación del mundo: coincide con los seres corpóreos por estar sometido a las leyes físicas, con los vegetales por poseer vida, con los animales por tener sentidos e instintos con los que conoce, siente y actúa. No obstante, trasciende a todos los seres naturales por su capacidad de comprender, obrar y amar —por su interioridad espiritual—, trascendencia que, lejos de apartarlo del mundo, lo abre y relaciona con él mucho más hondamente: mediante su inteligencia, el hombre penetra en la estructura esencial del mundo, mientras que por su voluntad libre, su amor y su trabajo, se construye y transforma a sí mismo y al mundo, convirtiéndose, a su medida, en continuador de la creación divina.[21]

c) *Dimensión teórica y práctica del actuar personal*

Decir entonces que el hombre es un ser dotado de inteligencia y voluntad (o de decisión responsable, esto es, intransferible), y que esto lo hace definible como persona, permite afirmar que dos son las expresiones más características de la persona humana: el *saber* y el *obrar*. Teoría y práctica resultan pues, desde la óptica tomista, las dos modalidades fundamentales en que el hombre se manifiesta en el escenario del mundo. Desde este punto de vista, también el *hacer* —esto es, la productividad, el trabajo— constituye una típica manifestación humana, pero está orientada más directamente a la transformación de la realidad y a la generación de objetos artificiales y culturales. La personalización, en cambio, fue pensada en la Edad Media con una mayor acentuación en el obrar, en el agente que opera y no tanto en los productos materiales de las acciones. En esta Edad, fuertemente mística, importaban más las virtudes —especialmente morales— que los productos técnicos. El hacer quedaba asumido en el obrar. Expondremos pues, brevemente, en qué consisten aquellos dos modos esenciales del existir humano.

—*El saber*: Estando situado en un universo compuesto de naturalezas, es decir, de cuerpos materiales provistos cada uno de su forma específica —que en conjunto constituyen lo que podríamos designar como la "trama inteligible del mundo"— no tiene el hombre, según Tomás de Aquino, un conocimiento puramente intuitivo de lo inteligible, como las Inteligencias simples, precisamente porque se trata de un compuesto de cuerpo y alma racional. El alma es, como vimos, una sustancia intelectual, pero a la que es esencial ser forma de un cuerpo y constituir con él un compuesto físico. Su naturaleza corpóreo-material impide la captación directa de las formas inteligibles; sin embargo, aportará los datos sensibles necesarios para descubrirlas mediatamente.

---

21 Cfr. PONFERRADA, GUSTAVO ELOY, *Introducción al tomismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1970, p. 134.

Las cosas se encuentran particularizadas e individualizadas por la materia, mientras que su aspecto universalizable —esto es, conceptualizable, inteligible—, lo constituye la forma esencial. Por tanto, para conocer las cosas, el hombre deberá *partir de lo sensible,* captable mediante los sentidos, hasta lograr actualizar lo inteligible —que sólo se halla potencialmente en el dato sensible— por la actividad del denominado *intelecto agente (intellectus agens),* capaz de leer *(intus legere,* leer dentro) la estructura íntima de los seres, trascendente a la percepción sensorial.

Este *proceso de desmaterialización progresiva* es, precisamente, lo que caracteriza al conocimiento humano, que no puede captar directamente lo inteligible —como los ángeles, por ejemplo— porque no es una inteligencia pura, pero que tampoco queda en el mero plano sensible —como los animales— porque posee un entendimiento agente capaz de iluminar lo sensible y abstraer de él lo inteligible.

La intelección, en efecto, es la actividad propia del hombre en cuanto hombre, aunque tal conocimiento tenga su ineludible origen en la percepción sensorial, causada por la acción de los cuerpos sobre los órganos de los sentidos. Así, la actividad corpórea se muestra indispensable, al punto de que, por ejemplo, una lesión cerebral puede impedir la realización de las funciones intelectuales, y de que no nos resulta posible entender sin la ayuda de imágenes o ejemplos ensibles. No obstante, como dijimos, el proceso intelectivo, que caracteriza al conocimiento propiamente humano, es trascendente a lo corpóreo.

Ahora bien, mediante el mencionado proceso, el intelecto logra descubrir los *primeros principios teóricos,* como el de no contradicción, que constituyen una suerte de expresión del *orden divino en el mundo.* Sobre ellos se apoyará la *razón discursiva* para realizar sus *demostraciones* (silogismo científico). Esto permitirá, a su vez, la constitución de la *ciencia,* definida como hábito de la inteligencia —es decir, como una determinación permanente de esa facultad, adquirida por la repetición de actos de la misma especie— mediante el cual se adquiere la capacidad de descubrir con certeza las *causas* del ser u objeto sobre el que versa la investigación. Claro está que se trata ésta de una definición ideal a la que sólo una ciencia se ajusta: la *metafísica,* máxima expresión del saber humano acerca del mundo, en la que se alcanza el más elevado grado de abstracción puesto que busca las causas últimas del ente en cuanto ente. En consecuencia, únicamente a ella le cabe con propiedad el nombre de *sabiduría (sapientia).*

De tal modo, se ve que, aunque con esfuerzo y paulatinamente, valiéndose de sus sentidos, de la luz del intelecto agente, de la capacidad conceptualizadora del entendimiento y del trabajo discursivo de la razón, el hombre accede al conocimiento de la estructura esencial del mundo que es imagen de Dios y ha sido creado por El tal como lo pensó. Por ello, descubrir la inteligibilidad de las cosas es, en cierto modo, descubrir el proyecto del Constructor del universo y participar intencionalmente —es decir, cognoscitivamente— de él. En el clima medieval, conocer se convierte por momentos en un acto religioso, en un "itinerario de la mente hacia Dios".

—*El obrar*: Pero la actividad específicamente humana no se limita al conocimiento intelectual. La naturaleza racional del hombre, según Tomás de Aquino, no sólo se hace patente en la teoría, en la contemplación de las formas inteligibles y en el trabajo discursivo, sino que también incide en la conducta práctica. Siendo la *racionalidad* el rasgo característico del hombre, los demás aspectos se resuelven en ella, de modo que todo lo que sea humano si no es exclusivamente racional, al menos va siempre acompañado de razón. Mediante ella, la persona logra su realización, no sólo respecto del conocimiento, sino también de la acción, cuya raíz está en la razón. Esta primacía de lo racional no implica, sin embargo, un racionalismo, porque lejos de erigir a la razón en un absoluto, Tomás de Aquino sostiene que la discursividad de la razón es índice de la pobreza inherente al entendimiento humano, el ínfimo de los intelectos, puesto que es capaz de conocer pero sólo trabajosamente y con dificultad.[22]

Así, el obrar resulta de una conjunción de tendencias apetitivas —sensitivas y volitivas— que buscan la posesión del bien y que, aunque no pertenezcan a la esfera de lo racional, necesitan ser guiadas por la razón para desenvolverse de modo adecuado: lo irracional no es humano.

En efecto, aunque muchas veces los apetitos se oponen a la razón, tienen asimismo la capacidad de obedecer a los mandatos de ésta, de ajustarse al *recto orden moral (recta ratio)*, el cual les permitirá acceder a los bienes superiores que más se aproximen al Bien Supremo, fin último de la voluntad y los apartará de los bienes aparentes o de los bienes particulares e inferiores, que podrían perjudicar la realización plena del hombre y su natural orientación hacia el Ser Absoluto.

De esta suerte, la conducta moralmente buena es la que se ajusta como *hábito* —como modo permanente de proceder— a la razón práctica, esto es, a la virtud intelectual de la *prudencia*. Esta, si bien se refiere a las acciones singulares y concretas, supone, a su vez, otra cualidad intelectual natural: la *sindéresis*, que capta los primeros principios prácticos, cuya fórmula general y abstracta podría expresarse diciendo: "Hay que hacer el bien y evitar el mal". Estos principios constituyen la *ley moral natural* y son una manifestación más de la *ley eterna* que gobierna al mundo y está inscripta en él. "Regula autem voluntatis humanae est duplex; una propinqua, scilicet ipsa ipsa humana ratio: alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei".[23]

En tal sentido, el recto orden moral es, a la vez, un orden racional, porque no hay conducta éticamente honesta si no se atiene a la razón que capta los primeros principios prácticos (sindéresis) y los adapta a las acciones singulares concretas indicando los medios a seguir para obtener el bien apetecido (prudencia). El hombre es, pues, susceptible de formación moral porque tiene el poder —ayudado por la razón— de darle una forma a su capacidad de decidir orientándola constante o habitualmente al bien conocido. El

---

[22] Cfr. *ibid.*, p. 163.
[23] *S. Th.*, I-II, q. 71, a. 6. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 17, a. 1.

hombre, indudablemente, lleva implícita la posibilidad de desobedecer a la razón, pero en tal caso deteriora su dignidad personal: sucumbe ante el impulso de sus potencias inferiores y se convierte en esclavo de ellas perdiendo el dominio de sí. "Homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber, et propter se ipsum existens et incidit quadammodo in servitutem bestiarum".[24] Precisamente porque los apetitos no están sujetos enteramente a la razón y pueden contradecirla, expresa Tomás de Aquino que el *dominio de la razón* sobre los apetitos no es despótico sino *político*.[25]

Por otra parte, la normatividad racional de la conducta moral no consiste en una serie de deberes universales y abstractos, sino que en cada hombre está condicionada por las circunstancias particulares de su existencia: "Propter diversas hominum conditiones contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati".[26] La razón sólo señala los principios universales, iguales para todos los hombres, y que, si bien son el fundamento de la moral, de ningún modo bastan para regular la conducta singular de cada hombre referida siempre *hic et nunc* a determinadas condiciones existenciales. Así, la razón práctica de cada hombre, para dar su veredicto acerca de la conducta a adoptar, debe efectuar un acto de prudencia, un razonamiento moral, una suerte de silogismo práctico,[27] en el que la premisa mayor expresa los principios del obrar; la menor, las circunstancias concretas, y la conclusión, la norma subjetiva que sólo entonces indica la acción a realizar, mediante la voluntad, por un sujeto particular en una situación particular.

Por tanto, la persona humana no sólo es individual por su constitución, por su origen, su pasado y su presente, sino también por su futuro, en cuanto que su proyecto de vida, su programa de acción, es irreductiblemente singular: cada hombre tiene un destino incanjeable.

Ahora bien, según el Aquinate, la voluntad —facultad de querer y de obrar específica del hombre— tiende naturalmente al bien, así como la inteligencia a la verdad, porque ese es su objeto propio. En tal sentido, sólo el Soberano Bien es capaz de determinar necesariamente a la voluntad, al punto que su sola Presencia lograría la inmediata adhesión de la voluntad. Pero, como tal perfección suprema no nos es dada en nuestra existencia terrena, la voluntad se aplica a la elección de los bienes particulares que más la vinculen a lo Absoluto. Tratándose de bienes parciales, no determinan necesariamente a la voluntad porque conjugan en sí, junto a su aspecto bueno, una cierta carencia de bien originada en su limitación. Por ello, la voluntad puede elegir entre los bienes particulares, decidiéndose por uno en lugar de otro. Esta *capacidad de autodeterminación* caracteriza a la *libertad* y es esencial a la acción humana, porque sólo en tanto que libre es el hombre un sujeto moral, esto es, persona responsable.

---

[24] *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 2 ad 3.
[25] Cfr. *In Polit.*, lect. 3.
[26] *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 3 ad 3.
[27] Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 76, a. 1.

La moral consiste entonces, en el esfuerzo natural del hombre por conseguir libremente el pleno desarrollo y perfeccionamiento de sí mismo. Por ello es que durante su vida terrena el hombre moralmente bueno se aplica a la búsqueda de los bienes superiores: dominar las pasiones, desarraigar los vicios, adquirir las virtudes. Con todo, esto proporciona una felicidad real, pero imperfecta; el ser humano siempre se encuentra orientado hacia un más allá, hacia lo Absoluto. Por consiguiente, y en correspondencia con lo anterior, la moral es también un movimiento integral del hombre hacia Dios. La suprema beatitud consiste en alcanzar la visión de Dios.

d) *La persona en cuanto se construye a sí misma*

En suma, se ve por todo lo dicho que la esencia racional y librevolente del hombre, lo convierte en un verdadero protagonista, tanto respecto de su historia personal como de la historia del mundo. El ser humano pertenece, como todo lo existente, al orden del universo, pero no está sujeto a él por fuerzas inexorablemente determinadas, por ningún instinto ciego o rígida ley física, sino que el Creador lo ha provisto de la razón que le permite conocer y desarrollar los principios que rigen el universo, al tiempo que también le concedió la voluntad por la cual libremente puede atenerse o no a dichos principios y constituirse en el señor de sus actos. Por ello, expresa Tomás de Aquino, que las creaturas racionales son superiores a todas las demás en un doble sentido: por la *perfección de su naturaleza,* puesto que solamente la creatura racional tiene el dominio de sus actos conduciéndose libremente para actuar, y por la *dignidad del fin,* en cuanto únicamente la creatura intelectual llega al fin último del universo por su operación propia, esto es, conociendo y amando a Dios, mientras los demás seres naturales sólo llegan a este fin último por alguna participación de la similitud del mismo.[28]

La construcción de la persona en el clima medieval es fundamentalmente una construcción moral, relacionada con la libertad íntima del hombre, donde los condicionantes socio-políticos y materiales quedan en un segundo plano de interés.

La persona no es algo hecho, acabado, como la piedra, siempre inertemente piedra, involuntaria e inamoviblemente piedra, sino que a partir de *ciertas condiciones dadas* —el ser una sustancia individual de naturaleza racional— es un verdadero *proyecto a realizar* que exige el compromiso y la responsabilidad de cada hombre de construirse paulatinamente en la acción, expresión visible de su interioridad espiritual. Dios ha inscripto en el alma de los seres humanos las normas y principios que indican lo que el Creador exige de nuestro ser si pretendemos asumirlo como tal: somos personas por naturaleza, pero lo somos realmente si asumimos libremente que tal es nuestra naturaleza y obramos en consecuencia. En esto el hombre se distingue de todo otro ser natural: existe un llamado interior, una vocación, a la que puede prestar oído o no.

---

[28] Cfr. *Cont. Gent.*, III, c. 111.

El hombre es tanto ser inteligente y libre está pues, hecho *a imagen y semejanza de Dios.* "Sola vero natura intellectualis libera est... Inter omnes autem partes universi nobiliores sunt intellectuales creaturae: quia magis ad similitudinem divinam accedunt.[29] De ahí su posición de privilegio en el cosmos: estando subordinado a Dios, se halla supraordinado a todo lo demás. La creación entera, que tiene en Dios su fin último, se halla mediatamente al servicio del hombre: "creaturae rationales gubernatur propter se ipsas: aliae vero in ordine ad eas..."[30]

Sólo que este privilegio, va acompañado del riesgo de perder tal dignidad y convertirse en el ser más innoble y miserable de toda la creación: la corrupción del mejor es la peor. Por ello, la función última y fundamental de la educación consiste en evitar esta falta destructiva ayudando al hombre a lograr su plenitud personal.

II. El hombre como ser social y político

a) *La insuficiencia humana como origen de la sociabilidad*

Ahora bien, si es cierto que el hombre constituye en tanto persona, un ser en sí y para sí, cúspide y señor *(dominus)* de la naturaleza sólo sujeto a Dios, también es cierto que le corresponde por esencia el ser *con otros* y *para otros,* una natural tendencia a vivir en comunidad, fuera de la cual no puede desarrollarse verdaderamente como hombre. La dimensión social es tan propia del ser humano como la dimensión personal. Incluso, esta mismidad y alteridad, inmanencia y trascendencia, que implican la persona y la comunidad, se requieren una a la otra.

Por eso, si por un lado, el fundamento de la sociedad se halla en los individuos y la meta y el límite de aquélla están dados por las exigencias que comporta la dignidad personal de sus componentes, por otro lado, ni la preeminencia del hombre en el mundo natural ni su destino sobrenatural serían posibles sin el concurso de la vida comunitaria. Esta emana pues, del despliegue y actualización de potencialidades que residen en la propia persona individual.

Esta concepción tomista tiene una de sus fuentes más importantes en Aristóteles, para quien la coexistencia político-social resulta la forma natural de vida del hombre, que es definido como un ser político y social. Quien se aparte de esta tendencia a la vida comunitaria no es propiamente humano.

Santo Tomás rescata esta idea aristotélica por la que la realidad social adquiere un sentido y un valor ético propio, si bien la transforma profundamente al infundirle el espíritu cristiano de su pensamiento. La idea clave es entonces, la noción aristotélica —reelaborada por Tomás de Aquino— del hombre

---

[29] *Cont. Gent.*, III, c. 112.
[30] *Cont. Gent.* III, c. 112.

como *animal sociale et politicum* que aparece en la obra del Aquinate referida a los temas más diversos.[31]

Esta tendencia natural a vivir en comunidad tiene su origen, por un lado, en la insuficiencia del hombre para vivir aislado y solitario. En efecto, mientras los otros animales están dotados de un instinto altamente desarrollado por el que la naturaleza les permite proveerse inmediatamente de alimento, abrigo y elementos para la defensa, el hombre, en cambio, requiere desde su nacimiento un cuidado esmerado y prolongado, puesto que, estando desprovisto de esos recursos instintivos, no sólo no puede subvenir a las tendencias más elevadas de su vida espiritual sino que incluso es incapaz de atender por sí solo a las necesidades más imperiosas y elementales de su existencia.

Sin embargo, la naturaleza no lo ha dejado desamparado: si no lo ha provisto de un fuerte pertrecho instintual, le ha concedido, en cambio, un don precioso: la razón y la sociabilidad.[32] En efecto, la labor de sus manos dirigida por la razón, le permitirá proveerse de todas las cosas que necesite. Pero la razón sólo adquiere su valor y efectividad en la convivencia, puesto que, en primer lugar, la mayor parte de lo que el hombre sabe lo aprende con la ayuda de sus semejantes, y, en segundo lugar, se hace imprescindible la división del trabajo para poder atender a las diversas necesidades que son de todos y cada uno.

b) *La donación y la comunicación social*

Pero, por otro lado, es necesario agregar que la vocación social del hombre no sólo tiene su origen en las carencias, sino también en las perfecciones de su ser puesto que, en virtud de su espiritualidad inteligente y libre, el humano se siente inclinado a brindarse al prójimo mediante su conocimiento y su amor.

Ahora bien, tanto sea debido a sus carencias como a sus dones, el ser humano siente la imprescindible exigencia de la comunicación. El *lenguaje,* atributo exclusivo del hombre, obedece a esta necesidad y es, por ello, un signo inequívoco de su naturaleza social: "Hoc... evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere".[33]

En efecto, si bien es verdad que mucho otros animales pueden emitir sonidos, sólo el hombre tiene propiamente lenguaje, y aunque algunos animales pueden proferir voces humanas no son capaces de entender lo que dicen: esta es la diferencia esencial entre la palabra y la mera voz. Entre los animales

---

[31] Cfr. por ejemplo: *De regimine principum,* lib. I, cap. 1; *Polit.,* lib. I, lect. 1 et 2; lib. III, lect. 5; *Ethicor.,* lib. I, lect. 1; lib. VIII, lect. 12; *De veritate,* q. XII, a. 3; *Cont. Gent.,* lib. III, cap. 85, 117, 125, 128, 130, 134 et et 136; *S. Th.,* I-II, q. 95, a. 5; II-II, q. 109, a. 3; II-II, q. 129, a. 6; III, q. 65, a. 1; etc.

[32] Cfr. *De regimine principum,* lib. I, cap. 1; *De veritate,* q. XII, a. 3; *Cont. Gent.* lib. III, cap. 117 et 128; *S. Th.,* I-II, q. 95, a. 1.

[33] *De regimine principum,* lib. I, cap. 1.

los sonidos sirven para expresarse mutuamente pasiones como el gozo o el temor, lo que guarda cierta semejanza con las interjecciones humanas. Pero entre los hombres el lenguaje sirve fundamentalmente para comunicarse inteligentemente acerca de lo útil y lo nocivo, de lo justo y de lo injusto, en suma, para entenderse mutuamente y establecer sus relaciones recíprocas. Sobre esta comunicación verbal los hombres fundan la sociedad y la cultura *(communicatio in istis facit domum,et civitatem).* Ahora bien, siendo el hombre un ser hablante y comunicativo por naturaleza, y como la naturaleza no hace nada en vano sino que dota a cada ser de las potencialidades adecuadas a su existencia, se deduce que, lejos de constituir la sociedad algo artificial, el hombre es por naturaleza un ser social *(homo est naturaliter animal domesticum et civile).*[34]

c) *La naturaleza social del hombre como origen del estado*

Por ello, siguiendo a Aristóteles, sostiene Santo Tomás que quien no se sintiese inclinado por naturaleza a la unión y convivencia con sus semejantes, tendría una naturaleza supra o infrahumana: la vida asocial es un índice de animalidad o es un atributo de Dios, pero nunca es propia del hombre en cuanto tal.[35]

De este modo, el pensamiento político del Aquinate se distancia de algunas concepciones de la Iglesia antigua, en las que el pesimismo hacia el mundo había dado lugar, entre otras cosas, a una desvalorización de la vida política. Así se llegó a considerar, por ejemplo, que el estado *(civitas)* era consecuencia del pecado, "poena et remedium peccati", o una organización artificial, mero producto del libre convenio de los hombres precedida por una etapa apolítica en la que reinaba una perfección e igualdad venturosas. Tomás de Aquino, en cambio, entiende al estado como algo que dimana de la misma esencia y naturaleza del hombre, y aunque, sin duda, tomó como modelo a la *civitas* medieval —con los naturales condicionamientos históricos que ello comporta para su doctrina— su teoría política es la obra de un verdadero filósofo y, por ende, la validez de sus ideas fundamentales excede los límites espacio-temporales de su existencia.

El estado no es pues, resultado del pecado original. Por el contrario, aun sin él se hubiera producido porque el fundamento de la comunidad está en la misma naturaleza social, racional y libre del hombre. Incluso la diversidad natural entre los hombres —que, bien entendida, lleva a la cooperación y complementación mutua así como a la guía de los más capaces— habría existido antes de la caída del hombre.[36] No la organización y el gobierno sino la servidumbre y el dominio despótico, habrían sido consecuencia del pecado.[37]

La naturaleza humana requiere entonces, una autoridad que procure el bien común de la comunidad, a la vez que reclama que tal autoridad sea

[34] Cfr. *In I Polit.*, lect. 1.
[35] Cfr. *In I Polit.*, lect. 1; *S. Th.*, II-II, q. 188, a. 8 ad 5.
[36] Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 3.
[37] Cfr. *S. Th.*, I, q. 92, a. 1 ad 2; q. 96 a. 4.

ejercida por los hombres esclarecidos y destacados por su virtud y su saber, por los que sean más dignos de dirigir y ponerse al servicio de sus semejantes.[38]

Naturalmente, como el hombre es un ser racional, su inclinación social también resulta racionalizada, esto es, libre y voluntariamente establecida e inteligentemente organizada: "oportet igitur quod ex lege divina instituatur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines".[39] Por ello, si el estado es en primer lugar *natural*, secundariamente también es *contractual*, es decir, resultado de un convenio, de un acuerdo de voluntades.[40] El estado es, a la vez, producto de una tendencia innata y de la voluntad racional del hombre, "(civitas est) quoddam totum, cuius humana ratio non solum est cognoscitiva, sed etiam operativa... Est enim civitas principalissimum eorum, quae humana ratione constitui possunt".[41] No obstante, ello no significa que Tomás de Aquino haya sostenido la tesis contractualista, al menos en el sentido que adquirió posteriormente esta teoría cuando el racionalismo olvidó la naturaleza comunitaria del ser humano para atribuirlo todo a la obra de la razón; por el contrario, para Santo Tomás, el origen primario y constitutivo de la sociedad se halla en el impulso social inherente a la esencia del hombre.

d) *El estado y el bien común*

Ahora bien, el estado está precedido indudablemente por otras formas más elementales de agrupación social. La primera y fundamental de ellas es la *familia (domus)*, sin la cual ninguna otra forma social sería posible. Pero como el grupo familiar no puede bastarse totalmente a sí mismo, los hombres se agrupan en estructuras más numerosas y complejas, cuya máxima expresión la constituye el estado o sociedad civil. Y así, mientras las otras comunidades se establecen para el logro de algún bien común parcial, el *estado* procura el *bien común total* de sus miembros, vale decir, el conjunto de condiciones y medios materiales y morales[42] necesarios para un adecuado desarrollo de la existencia humana.

El estado constituye pues, la comunidad perfecta *(civitas est perfecta communitas)*[43] porque se basta a sí misma y procura satisfacer, al menos, todas las necesidades terrenas del hombre.

La acción del estado está orientada en virtud de este fin, sin perjuicio de que su alcance, su amplitud y sus medios varíen en consonancia con las *circunstancias históricas concretas*. Por lo demás, tal finalidad expresa aquello a que *debe* tender el estado según su esencia y naturaleza, lo cual no significa que las sociedades reales respondan siempre a ello: en tal caso estamos ante estados defectuosos o viciados.

---

38 Cfr. *In III Polit.*, lect. 8, in fine; *Cont. Gent.*, III, c. 81.
39 *Cont. Gent.*, III, c. 128.
40 Cfr. por ejemplo *Expositio in S. Pauli apostoli epistolas ad Romanos*, cap. XIII; *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 2; *De regimine principum*, lib. 1, cap. 6.
41 *In I Polit.* lect. 1.
42 Cfr. *In I Ethicor.*, lect. 1.
43 Cfr. por ejemplo *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 2 et a. 3 ad 3; II-II, q. 65, a. 2 ad 2.

e) *Función material y ética del estado*

Si pues, el estado ha surgido para procurar el bien común *(bonum commune)* de los hombres, las acciones del buen gobernante tenderán a *establecer una buena vida, conservarla y mejorarla.* Ahora bien, para que los hombres puedan tener una buena vida —que en última instancia lo es por su conformidad al orden ético— será necesaria fundamentalmente la *virtud,* pero además —como presupuesto o instrumento para que ello sea posible— la *posesión de los bienes materiales suficientes* sin los cuales no es factible la práctica de la virtud.[44]

En suma, el estado ha de posibilitar primordialmente la *gratia vivendi,* esto es, que los hombres tengan cuanto les hace falta para vivir. Pero como el hombre no es sólo una entidad material, también debe posibilitar que la vida de los ciudadanos se oriente a la *virtud.* Ello implica que el estado no tiene solamente una finalidad material sino también ética. Esto, claro está, dentro de los límites y en la medida en que es posible conseguirlo mediante las *leyes.*

> (Civitas) est eim primitus facta gratia vivendi, ut scilict homines sufficienter invenirent unde vivere possent, sed ex eius esse provenit quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, in quantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes[45]

En efecto, el estado realiza su fin ético por medio del *derecho,* pero éste no es más que un *minimum ético*: solamente manda o prohíbe aquellos actos cuyo valor moral tiene un sentido inmediatamente social, es decir, cuya necesidad o gravedad afecta la existencia misma de la sociedad, teniendo en cuenta además, que en una colectividad de hombres, el nivel moral medio siempre está lejos de la virtud plena.[46]

La finalidad principal del estado es, pues, desde la perspectiva de Tomás de Aquino, terrena y mundana, consistiendo en procurar al hombre la imperfecta felicidad de la vida temporal. Y, si bien es cierto que el gobernante debe dejar abierta, e incluso favorecer, la posibilidad de que cada ser humano procure su felicidad eterna,[47] la función política no reside en la guía de los espíritus por los caminos de la religión. Esta es misión de la Iglesia. Los poderes temporal y espiritual tienen fines propios e independencia de actuación en lo que atañe a la prosecución de dichos fines. Naturalmente, el estado no puede desentenderse de la dimensión humana trascendente y, por ello, en las cuestiones que afectan a la salvación del alma —aunque sólo en ellas— el poder temporal debe subordinarse al espiritual.

f) *Limitaciones para la acción del estado*

La acción del estado debe encuadrarse, pues, siempre dentro de los *límites* señalados, por un lado, por *la esencia personal del hombre* y, por otro, por *su destino trascendente.* Así, si es cierto que el hombre es por naturaleza un ser

---

[44] Cfr. *De regimine principum,* lib. I, cap. 15.
[45] *In I Polit,* lect. 1.
[46] Cfr. *S. Th.,* I-II, q. 96, a. 2 et 3.
[47] Cfr. *De regimine principum,* lib. I, cap. 15.

social que no puede vivir sino inserto en una comunidad, también es cierto que, por su naturaleza personal, tiene una dignidad propia, un peso óntico y ético que le impide supeditarse totalmente —a modo de medio o instrumento— a otro hombre o a una comunidad.

El hombre es parte de la sociedad al punto que el Aquinate llega a decir "sicut manus, aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per sibi sufficiens ad vivendum separatus civitate",[48] pero al par deja bien sentado "quod homo non ordinatur ad comunitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua".[49] El hombre no es absolutamente parte de la sociedad, sino sólo en aquellos aspectos de su existencia que encuentran acabamiento en la comunidad civil, a la que trasciende, en cambio, en aquellas otras manifestaciones de su ser que únicamente en Dios pueden encontrar su término.

En Tomás de Aquino, la sociedad no es una meta en sí misma —como en el pensamiento griego— sino que ella tiende a posibilitar y favorecer la realización personal: el verdadero fin es la persona, aun cuando ésta sea ineludiblemente parte de ella y tenga deberes y obligaciones para con ella. El hombre es un ser social y político, pero es más que eso. Por ello, un estado que pretendiera absorberlo totalmente comenzaría falseando lo que es supuesto suyo. Tal concepción de Tomás de Aquino tiene su fundamento tanto en su metafísica, de raigambre aristotélica, para la cual no existe otra realidad sustacial que el individuo, como en su concepción del mundo, de espíritu cristiano, para la cual la persona, además de un fin temporal, tiene un destino eterno.

III. El hombre como ser religioso

a) *El fin último del hombre*

Por sobre las dimensiones racional y social —ambas naturales— corresponde pues al hombre un *fin sobrenatural*: la unión con Dios.[50]

En realidad, es la creación entera la que, procediendo de Dios, tiende a El como a su fin: cada ser obra para alcanzar mediante sus operaciones la perfección que le es propia, y de este modo lograr su fin, que es imitar a Dios en la medida de sus posibilidades.[51] Pero como cada ser tiene una esencia propia, tendrá, al par, su modo peculiar de obtener este fin último. Las creaturas inteligentes, como el hombre, alcanzarán pues su fin mediante el conocimiento. Por ello, es evidente que el fin último de los seres provistos de inteligencia es conocer a Dios:: "Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem".[52] Todo otro fin no es sino secundario y sólo mueve al apetito en tanto está ordenado al fin último, el primero de todos los objetos deseables.[55] Unicamente en este Bien Supremo encuentra sosiego el impulso natural e irrefrenable a la felicidad que hay en todo ser humano.

---

[48] *In I Polit*, lect. 1.
[49] *S. Th.*, I-II, q. 21, a. 4 ad 3.
[50] Cfr. GILSON, ETIENNE, *El tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1978, 3ª parte, cap. VI.
[51] Cfr. *Cont. Gent.*, III, c. 21, en Praeterea, tunc maxime perfectum.
[52] *Cont. Gent.*, III, c. 57, et cfr. c. 25.
[53] Cfr. *In IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 3; *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 6, ad Resp.

Sin embargo, los hombres regularmente se han representado este fin último bajo aspectos diferentes y muy particularizados. Algunos han creído que reside en los bienes del cuerpo (riqueza, salud, goces sensibles, etc.). Pero es manifiesto que ningún bien de orden corporal puede ser el último fin del hombre;[50] por el contrario, el cuerpo está ordenado al alma como la materia a la forma. No obstante, tampoco es ese fin último ningún bien del alma, sino que reside fuera e infinitamente por sobre el alma,[55] siendo, en cambio, todo bien del alma, participado y finito.

Es que, según Santo Tomás, la bienaventuranza del hombre no puede consistir en ningún bien creado, porque aunque fuese posible disfrutar de tales bienes en su total acumulación, siempre adolecerían de la falta de acabada perfección que tiene todo lo existente en cuanto creado, esto es, en cuanto reflejo parcial de la inmensa perfección de Dios y, por ende, siempre dejarían algo por desear. Ningún bien creado y participado goza de tal plenitud para constituir el Soberano iBen y el fin último. Sólo en Dios, bien sumo y perfecto, origen de todos los demás bienes, puede el hombre encontrar la felicidad plena y absoluta,[56] y sólo al hombre le es dado el poder conseguir la posesión de Dios en una vida de unión con El, mediante el conocimiento y el amor.

b) *Continuidad y concordancia entre las dimensiones natural y sobrenatural*

La bienaventuranza esencial y verdadera no es entonces, de este mundo. Sin embargo, esta bienaventuranza sobrenatural, aun siendo trascendente al hombre y a la naturaleza, no es algo extraño y divorciado de la dimensión natural del hombre sino que, por el contrario, entre ambos órdenes hay un acuerdo íntimo y una continuidad, puesto que si "intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae" hay que tener en cuenta que éste es el fin último del *hombre entero,* de todas sus operaciones y deseos: "est ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum ejus".[57] El fin último no es la negación de los fines humanos, parciales y relativos; por el contrario, los asume y los eleva a una nueva dimensión dándoles un sentido pleno.

Por ello, si bien la vida en este mundo no es más que un período de transición y prueba, de peregrinaje y destierro, en modo alguno pierde relevancia. Contrariamente, resulta altamente significativa: su fin último, su salvación o perdición, la decide el hombre en este mundo merced a la realización

---

[54] Cfr. *Cont. Gent.*, III, c. 32; *Comp. theol.*, II, 9; S. *Th.*, I-II, q. 2, a. 6, ad Resp.

[55] Cfr. S. *Th.*, I-II, q. 2, a. 7, ad Resp.

[56] Cfr. *Cont. Gent.*, IV, c. 54; S. *Th.*, I-II, q. 2, a. 8, ad Resp.; *Compend. Theol.*, I, 108, y III, 9.

[57] *Cont. Gent.*, III, c. 25.

de otros fines secundarios, variables para cada hombre según las circunstancias concretas de su existencia. El mundo es el escenario sobre el cual los seres humanos deciden su futuro eterno.

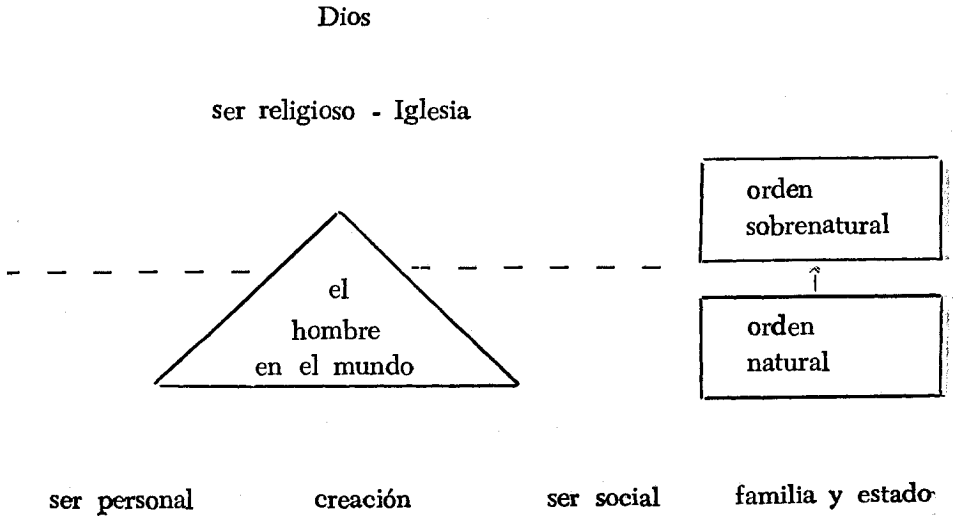
c) *Carácter comunitario de la vida religiosa*

Aunque no podemos extendernos aquí al respecto, cabe agregar que, para lograr tal fin supremo, regularmente no le bastan al hombre las solas fuerzas naturales y los preceptos de la ley natural, sino que requiere ser partícipe de una comunidad de orden sobrenatural: la *Iglesia*. Tampoco, pues, en lo que atañe a su faz trascendente y religiosa, se desenvuelve el hombre como un ser aislado.

II

LINEAS DIRECTRICES PARA LA EDUCACION

Al término de este recorrido por la cosmovisión y, particularmente, por la antropología de Tomás de Aquino, nos encontramos entonces, con que hemos respondido a la interrogación sobre el ser del hombre de tres modos diferentes y que,en correspondencia con ello, hemos enmarcado la existencia humana en tres ámbitos diversos. Podríamos esquematizarlo de esta manera:



En efecto, siguiendo a este filósofo, definimos al hombre como un ser personal, inteligente y libre, cúspide y señor de lo creado. Al par, convinimos en que cada ser humano resulta único e irrepetible, material y existencialmente hablando, aunque participe de una común naturaleza humana por la que tiene un modo específico de conocer y obrar rectamente. También dijimos que el hombre no puede existir aisladamente y, por ello, constituye un ser social y político inserto en una comunidad familiar y civil. Finalmente, concluimos que, en tanto Tomás de Aquino no concibe al hombre solamente como un ser natural sino también trascendente a la naturaleza por su espiritualidad, su fin último reside en la contemplación de Dios y para lograrlo requiere participar de una comunidad religiosa.

Indudablemente, las tres dimensiones guardan entre sí una estrecha relación, requiriéndose mutuamente. Remarquemos además que de ellas la noción central es la de persona. La sociabilidad y la religiosidad no serían posibles si el hombre no fuese persona: es porque el hombre constituye un ser personal que siendo radicalmente él mismo necesita y puede vivir con otros y para otros, orientado hacia un Otro Absoluto. También interesa notar cómo confluyen en esta concepción del hombre, las nociones antropológicas —gnoseológicas, éticas y políticas— metafísicas y teológicas de Santo Tomás, fundándose las primeras en las últimas.

Hasta aquí, en muy apretada síntesis, hemos realizado un bosquejo del hombre tal como lo entiende Tomás de Aquino. Nos interesa ahora, para concluir, delinear las consecuencias más importantes que se derivan de esta concepción del hombre en el mundo para la educación. No pretendemos realizar un análisis exhaustivo de las ideas educativas expuestas por nuestro autor, sino sólo hacer notar cómo ellas se fundan en las nociones anteriormente desarrolladas.[58]

a) *El hombre, sujeto de la educación*

Aunque Tomás de Aquino no ha dejado una *definición* expresa de la *educación*, regularmente se cita —con buen fundamento— el siguiente texto para indicar aquello que el Aquinate entendía por educación: "Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis inquantum homo est, qui est virtutis status" (La naturaleza, en efecto, no tiende solamente a la generación de la prole, sino también a su *conducción y promoción al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud).*[59]

---

[58] Para un estudio detallado de las ideas educativas de Tomás de Aquino cfr. MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1973.

[59] *S. Th., Suppl.* III, q. 41, a. I. Cfr. *In IV Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 1.

Aquí vemos nítidamente la razón del largo rodeo que efectuamos antes de abordar la cuestión educativa: educar, en la visión del Aquinate, es ayudar *(traductio et promotio)* a cada ser humano a ser más humano, a ser lo mejor que puede llegar a ser un hombre *(status perfectus hominis)*. Por esto nos fue esencial analizar qué idea tenía Santo Tomás acerca de lo que es el hombre y de su carácter personal.

Así tenemos para empezar, como base fundamental y primer principio de la educación, que *el educando en tanto ser humano es persona,* con todo lo que ello comporta. En efecto, posee una singularidad, una individualidad inconfundible, incanjeable, que lo hace protagonista de su propia educación. Todo proceso educativo está centrado en el alumno: es a partir del respeto a su ser personal, a sus potencialidades y sus peculiaridades, como así también de la invocación a su libertad y a la consecuente responsabilidad, que puede darse una tarea compartida. En realidad, el maestro —o el educador en general— es sólo la causa coadyuvante del aprendizaje: "non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et suministrando ei instrumenta et auxilia, quibus natura utitur ad effectum producendum".[60] La causa principal reside en las potencialidades naturales del alumno, esto es, en su inteligencia y su voluntad y, claro está, en el deseo de aprender y en el esfuerzo consiguiente que realice.

Pero si bien es cierto que inteligencia y voluntad libre son las facultades superiores del hombre, aquellas que lo definen como tal y que rigen su ser, para Tomás de Aquino se trata igualmente de un *ser encarnado,* de una sustancia compuesta de materia y forma: su inteligencia no puede operar sino sobre la base de los datos sensibles, y su voluntad está hondamente vinculada con los apetitos sensibles. Una lesión corporal es suficiente para dificultar e incluso impedir el funcionamiento de las potencias superiores. Es más, cuántas veces un malestar corporal transitorio nos impone un alto en el ejercicio de nuestro pensamiento. Se hace evidente, pues, que aunque siempre se haya de propender a las potencias superiores, el educador deberá atender al hombre entero, íntegro, en su unidad anímico-corpórea, evitando caer en los extremos de una consideración excesivamente materialista o excesivamente espiritualista. Lo ideal consiste en el logro de una unidad armónica y jerárquica, en la que el cuerpo sea dominado —no sojuzgado— y sobreelevado por el espíritu.

b) *El proceso educativo y los agentes de la educación*

Este proceso educativo, naturalmente, se despliega en una comunidad de semejantes: el hombre, como vimos, es un *ser social* y no podría sobrevivir aislado, al menos durante toda su vida. El mismo Robinson Crusoe pudo subsistir apartado, porque en algún momento de su vida perteneció a la sociedad. "El hombre no es sólo un animal de naturaleza, como el oso o la alondra.

---

[60] *S. Th.*, I, q. 117, a. 1.

Es también un animal de cultura, y su especie no puede subsistir sino mediante el desenvolvimiento de la sociedad y de la civilización; es un animal *histórico*".[61] Todo lo que el hombre aprende, lo aprende de y junto con sus semejantes: si bien está dotado por naturaleza de facultades cognoscitivas —como los sentidos y la inteligencia— cada hombre no puede aprenderlo todo completamente solo porque perecería antes de comenzar. Al menos necesita para sobrevivir dos cosas fundamentales desde su nacimiento: de los cuidados materiales y corporales básicos, por un lado y, por otro, de la adquisición del *lenguaje*, sin el cual el pensamiento mismo sería inconcebible, porque carecería de su instrumento propio.

El ámbito primario de la educación será, por tanto, la *familia*. De los padres reciben los hijos el máximo beneficio pues ellos son la causa de su existencia, su subsistencia y su enseñanza.[62] En la concepción tomista, los padres son educadores por excelencia y toda otra relación educativa es un analogado de la relación entre padres e hijos. A los progenitores les cabe el derecho natural[63] y, en consecuencia, también el deber moral, de atender y educar a sus hijos.

Por cierto, la educación no concluye en el ámbito familiar. Así, los *maestros* atenderán en la escuela particularmente a la facilitación de medios (instrumentos) para la formación intelectual del educando, mientras que los *gobernantes* se ocuparán, por una parte, de favorecer la enseñanza teórica mediante el establecimiento y subsidio de las condiciones más adecuadas[64] y, por otra y más propiamente, de la formación moral de los hombres en tanto afecte al bien común, es decir, de la educación del buen ciudadano a través de las leyes y, en caso necesario, de las penas y castigos: "Legislatores, assuefaciendo homines per praecepta, praemia et poenas ad opera virtutum, faciunt eos virtuosos".[65] Entretanto, la *Iglesia* tendrá a su cargo, regularmente en colaboración con la familia, la formación moral-religiosa de los fieles.

Con ello, hemos delineado dos grandes direcciones en la educación, derivadas de las que antes habíamos denominado "expresiones más características de la persona humana": el saber y el obrar. En efecto, el término "educación" posee una significación muy vasta, en la cual hay que distinguir por lo menos —y en correspondencia con las dos facultades superiores del hombre— la *formación teórica o intelectual* y la *formación práctica o moral*, esto es, la educación de la inteligencia y de la voluntad en un ámbito social y religioso. A ello, precisamente, alude la definición de educación que ya hemos visto; educar es ayudar a cada hombre para que, por sí mismo, pueda llegar al estado perfecto del hombre en tanto hombre, lo que únicamente se logra cuando sus potencialidades naturales —las que lo definen como hombre— se despliegan virtuo-

---

61 MARITAIN, J., *op. cit.*, p. 12.

62 Cfr. *In VIII Ethicor.*, lect. 11 et 12; también *In IV Sent.*, dist. 42, Q. 1, a. 1, q. 1 et dist. 46, Q. 1, a. 1, q. 1; *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5 ad 4; II-II, q. 102, a. 1.

63 Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 10, a 12.

64 Cfr. *Ethicor.*, lib. I, lect. 2 et lib. X, lect. 11.

65 *Ethicor.*, lib. II, lect. 1; cfr. lib. I, lect. 14; lib. X, lect. 14.

samente, es decir, del mejor modo que a cada uno le es posible. La educación tiende, pues, al logro de las virtudes intelectuales y morales.

El sentido y los límites, tanto de la formación intelectual como de la moral, es idéntico: la educación está destinada al desarrollo y perfeccionamiento de las potencias que naturalmente posee el hombre. La *enseñanza*, pues, consiste en una cooperación que tiene como supuesto la actividad del discípulo. El *aprendizaje* lo realiza el educando por sí mismo ayudado por el docente. He aquí el valor y el límite de la tarea educativa: el maestro sólo puede y debe colaborar con el educando; éste tiene en sí mismo el poder activo para adquirir tanto el saber como la virtud moral: "Quando... praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adhibendo agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire".[66] Por ello, según Tomás de Aquino, el enseñar es un arte *(ars docendi)* semejante a la medicina en tanto no actúa como causa principal sino como auxiliar, y el efecto producido, pudo haberse obtenido no sólo por medio del arte sino también por la sola naturaleza: el médico ayuda al enfermo a recuperar la salud, pero ésta a veces se recupera únicamente por causas naturales y en última instancia el restablecimiento depende de la reacción del paciente mismo. Esta especie de arte imita a la naturaleza *(ars imitatur naturam in sua operatione)*, favoreciendo la producción de los mismos procesos que se dan en ella *(ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale)*. De igual modo, el maestro no hace sino favorecer la realización de procesos naturales en el alumno, confortándolo y suministrándole los instrumentos que en la naturaleza producen idéntico efecto.[67]

En el *plano teórico*, dijimos que el hombre conoce a partir de lo sensible y, por un proceso de desmaterialización progresiva e intuición intelectiva, obtiene los primeros principios y conceptos desde los cuales discurre racionalmente deduciendo ciertas verdades fundadas en otras anteriores. Vale decir, en el proceso de adquisición del saber —y dado que el hombre no es una inteligencia pura sino un compuesto de alma y cuerpo— intervienen los sentidos externos e internos que aportan los datos empíricos, el intelecto agente que ilumina esos datos abstrayendo de ellos su forma inteligible, el entendimiento paciente en el que se concibe o elabora el concepto correspondiente, y finalmente la inteligencia discursiva o razón que procede uniendo y dividiendo los conceptos para poder establecer conclusiones. Precisamente este mismo camino que cada uno puede seguir con su razón natural *(inventio)* es el que expone mediante signos *(doctrina)* el maestro al discípulo, con la finalidad de que a éste le resulte más fácil o gradual llegar al conocimiento de lo que no sabía.[68] Por tanto, la función del maestro consistirá en proponer al alumno *ejemplos sensibles* —sin los cuales el pensamiento conceptual no es posible— o en ofrecer a su consideración los *principios* respectivos, o bien en extraer de ellos las *con-*

---

[66] *Verit.*, q. XI, a. 1.
[67] Cfr. *Cont. Gent.*, II, cap. 75 ad 3; *S. Th.*, I, q. 117, a. 1; *Verit.*, XI, a. 1.
[68] Cfr. *Verit.* q. XI, a. 1, ad Resp.

clusiones para hacerlas patentes al discípulo.[69] Todo esto lo realiza el maestro valiéndose de las palabras, por lo que el lenguaje adquiere un relieve fundamental. Ahora bien, las palabras del docente no van dirigidas hacia un ser pasivo que recibe y acumula información; por el contrario, *el discípulo debe recrear comprensivamente* aquello que se le dice, y en esta recreación comprensiva realiza una *personal producción de los actos de intelección*, que no son idénticos sino sólo semejantes a los que realiza el maestro: "per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro".[71] La función del enseñante se limita, pues, a *colaborar para que el discípulo mismo efectúe las operaciones necesarias para obtener el saber.* "Magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles: sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles concepciones, quarum signa sibi proponit exterius".[72]

Análogamente, en el *plano práctico,* la virtud moral se adquiere por la constante repetición de actos acordes con la recta ratio, esto es, con lo que manda el intelecto práctico, siempre sobre la base de ciertas disposiciones naturales. Nuevamente entonces, el núcleo de la formación moral se halla en el educando que lleva a cabo los actos por cuya repetición se configuran las correspondientes virtudes: "operando secundum virtutem accepimus virtutes".[73] El educador habrá de limitarse a *ayudar al discípulo para que realice esos actos.* Para ello podrá valerse de ciertos medios como la *doctrina*[74] y el *ejemplo*[75] para aquellos que son dóciles, como asimismo el *elogio*[76] e incluso —considerando la debilidad humana y que no todos los hombres están dotados de buenas disposiciones naturales— podrá apelar al *temor* y los *castigos,*[77] tal como los gobernantes que penan a quienes no cumplen las leyes. Pero, en última instancia, *la decisión de adquirir la virtud y el esfuerzo consecuente se halla en cada ser humano.*

c) *Fin y sentido de la educación*

En realidad, llevando a sus últimas consecuencias el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, de lo que se trata en educación es de que el hombre, dotado de una cierta naturaleza, la acepte libremente y se comprometa en la tarea de encauzarla hacia su más elevada expresión; "la primera finalidad de la educación es formar al hombre, o más bien guiar el desenvolvimiento dinámico por el que el hombre se forma a sí mismo y llega a ser un hombre".[78]

---

69 Cfr. *Cont. Gent.*, II, cap. 75 ad 3 et S. *Th.*, I, q. 117, a. 1.
70 Cfr. *Verit.*, q. VI, a. 1 ad 11.
71 *Verit.*, q. XI, a. 1 ad 6.
72 S. *Th.*, I, q. 117, a. 1 ad 3.
73 *In II Ethicor.*, lect. 1.
74 Cfr. *In X Ethicor.*, lect. 14.
75 Cfr. *In X Ethicor.*, lect. 1; S. *Th.*, I-II, q. 34, a. 1.
76 Cfr. S. *Th.*, I-II, q. 99, a. 6.
77 Cfr. S. *Th.*, I-II, q. 95, a. 1.
78 MARITAIN, J., *op. cit.*, p. 12.

En el fondo, el hombre educado es aquél que ha asumido conscientemente la misión de llegar a ser de modo excelente aquello que ya es por esencia y naturaleza. El hombre es por naturaleza un ser personal, pero queda bajo su elección y responsabilidad llegar a serlo efectivamente y por propia decisión. El hombre tiene pues, una naturaleza, pero mediante su inteligencia y su voluntad puede –a partir de esas condiciones naturales– con-formarse, construirse a sí mismo según el proyecto de vida que haya elegido y las condiciones y circunstancias que deba afrontar a lo largo de su existencia: el hombre es y deviene al mismo tiempo, tiene una naturaleza dada, pero sobre ella talla la imagen de su personalidad y su destino a medida que transita por los senderos de su existencia en un mundo social, político y religioso que lo humaniza y al que, a su vez, humaniza.

SILVANA FILIPPI