

# VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

ISSN 1870 784X

Núm. 60-61 / enero-diciembre 2024



**uic** UNIVERSIDAD  
INTERCONTINENTAL



# VOCES

## DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

---

ISSN 1870 784X

Núm. 60-61 / enero-diciembre 2024

Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras  
Rector

Mtra. Gabriela Martínez Iturribarría  
Vicerrectora Académica

Mtro. Marco A. Vázquez Holguín  
Director General de Administración  
y Finanzas

P. Miguel Ángel Ramírez Flores  
Director General de Formación Integral

P. Gerardo López Vela  
Director del Instituto Intercontinental  
de Misionología

Dr. José Alberto Hernández Ibáñez  
Director Académico de Teología

Mtro. P. Ulises Morales Contreras, CJM  
Director Académico

Mtro. P. Sergio César Espinosa González  
Director Fundador

#### Consejo Editorial

Diana Alcalá Mendizábal (Universidad  
Nacional Autónoma de México, México).

María Luisa Aspe Armella (Centro de  
Estudios Interdisciplinarios, México).

Mauricio Beuchot (Universidad  
Intercontinental, México).

Eloy Bueno de la Fuente (Facultad de  
Teología del Norte de España, Burgos).

Sergio César Espinosa González (Misioneros  
de Guadalupe, México).

Mario Ángel Flores Ramos (Arquidiócesis  
de México).

Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes  
(Observatorio de Religiosidad Popular UIC)

José Alberto Hernández Ibáñez  
(Arquidiócesis de México).

Los juicios y las opiniones vertidos en esta  
publicación son responsabilidad exclusiva  
de los autores.

#### Suscripciones:

UIC, Universidad Intercontinental A.C.,  
Insurgentes Sur 4303, C.P. 14420,

Ciudad de México

Tel. 55 5487 1300 ext. 1471

voces@uic.edu.mx

**VOCES** es una publicación semestral, editada por el Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental. Editor responsable: Carlos Ramírez Cacho. Cuidado editorial: Nancy Gabriela Sanciprián Marroquín. Diseño: Martha Olvera Castro. Certificado de la Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2019-121912242900-102. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 16899. ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.

## Índice

<b>Presentación</b>	<b>3</b>
<i>P. Uliss Morales Contreras, CJM y Mtro. Jorge Luis Ortiz Rivera</i>	
<b>La vida espiritual en Santo Tomás de Aquino. Sus claves vitales y doctrinales</b>	<b>11</b>
<i>Mauricio Beuchot, O.P.</i>	
<b>La fusión del amor y el conocimiento en la vida de Santo Tomás de Aquino</b>	<b>25</b>
<i>Diana Alcalá Mendizábal</i>	
<b>La influencia del pensamiento de Pseudo Dionisio Areopagita en Santo Tomás: un estudio comparativo y análisis crítico</b>	<b>45</b>
<i>Jorge Luis Ortiz Rivera</i>	
<b>El Catecismo de la Iglesia Católica al servicio de la transmisión de la fe cristiana</b>	<b>71</b>
<i>Eduardo Mercado Guzmán</i>	
<b>Ley, Profecía y Evangelio, una sola cosa en Cristo. Interpretación mística de la Transfiguración de Jesús en el Comentario a Mateo de Orígenes</b>	<b>95</b>
<i>José Alberto Hernández Ibáñez</i>	
<b>Semblanzas de autores</b>	<b>107</b>



# Presentación



**E**n este número de la revista *Voces. Diálogo Misionero Contemporáneo* se rinde un homenaje a Santo Tomás de Aquino a 800 años de su nacimiento. Mucho ha cambiado la cultura e incluso el mismo mundo desde aquellas épocas. Sin embargo, a pesar los años, el pensamiento tomista sigue siendo objeto de estudio, reflexión y uso en la explicación y fundamentación de los más variados problemas de orden filosófico, jurídico, teológico. Ello ha motivado que también en esta revista queramos volver lo ojos a este autor cuyo pensamiento ha sido calificado de “perenne”. ¿Qué es lo que poseen los textos del Aquinate para que se le considere así? Los artículos del presente número quizá ayuden al lector a descubrir un poco de lo que le ganó tal galardón. En él presentamos algunos que exploran distintos aspectos del pensamiento tomista, sus fuentes y su relevancia actual:

En el primer texto titulado “Mística, espiritualidad y oración en Santo Tomás de Aquino”, producto de la pluma de Mauricio Beuchot, O.P. se presenta la figura de Santo Tomás de Aquino, la cual es ampliamente reconocida por su genialidad filosófica y teológica. Sin embargo, en este artículo, el autor nos invita a profundizar en una faceta menos explorada: su vida espiritual y mística. A través de un recorrido por la doctrina tomista, Beuchot destaca cómo el Aquinate no separaba la reflexión intelectual de la experiencia de fe, sino que concebía la vida de la gracia como una realidad que permea la existencia cotidiana.

El artículo analiza el itinerario espiritual de Santo Tomás desde su formación intelectual hasta su profundo compromiso con la vida de oración. Se examinan las claves fundamentales de su espiritualidad, incluyendo la relación entre la gracia y la naturaleza, la importancia de la contemplación y el papel de los dones del Espíritu Santo. Beuchot resalta que, aunque Santo Tomás formuló complejas argumentaciones filosóficas, su experiencia de Dios no se limitó al ámbito teórico, sino que se expresó también en una intensa vida de oración y devoción.

Uno de los aspectos más fascinantes del texto es la reflexión sobre la experiencia mística de Santo Tomás, quien, tras haber escrito su monumental Suma Teológica, tuvo una visión que lo llevó a considerar todo su trabajo como “paja” ante la grandeza de Dios. Este episodio, junto con su énfasis en la oración y la contemplación oblativa, nos muestra a un pensador que no solo enseñó sobre Dios, sino que también vivió profundamente su fe.

Finalmente, Beuchot nos propone una relectura del pensamiento tomista desde la actualidad, destacando la importancia de una espiritualidad anclada en la vida cotidiana y abierta al diálogo con las corrientes filosóficas contemporáneas. De este modo, el artículo no solo nos ofrece una visión más completa de Santo Tomás, sino que también nos invita a redescubrir su legado como una fuente de inspiración para la vida espiritual en el mundo moderno.

En el segundo artículo, “La fusión del amor y el conocimiento en la vida de Santo Tomás de Aquino”, la doctora Diana Alcalá Mendizábal, sostiene, al igual que en el artículo anterior que el pensamiento de Santo Tomás de Aquino es ampliamente reconocido por su profundidad filosófica y teológica, pero en este texto se nos ofrece una perspectiva innovadora: la fusión entre el amor y el conocimiento en su vida y obra. A través de un análisis detallado de sus escritos, su contexto intelectual y sus experiencias místicas, la autora nos muestra cómo el Doctor Angelicus logró una síntesis única entre la razón y la fe, el rigor argumentativo y la devoción espiritual.

El artículo explora la formación académica de Santo Tomás bajo la guía de grandes maestros como Alberto Magno y Alejandro de Hales, resaltando cómo su educación lo llevó a desarrollar una capacidad argumentativa excepcional. Sin embargo, lejos de limitarse a una racionalidad fría y abstracta, Tomás de Aquino cultivó una profunda vida espiritual, evidenciada en su intensa dedicación a la oración y en sus experiencias místicas, especialmente en su relación con la Eucaristía.

Uno de los puntos centrales del texto es la manera en que Santo Tomás entendió el amor como un principio metafísico y teológico. A partir de sus escritos en la Suma Teológica y sus obras catequéticas, la autora demuestra cómo el amor no solo es el motor de la existencia humana, sino también el

vínculo esencial entre el ser humano y Dios. Tomás de Aquino concebía el conocimiento y la fe como caminos complementarios hacia la verdad última, una idea que cobra especial relevancia en su reflexión sobre la unión entre el intelecto y el amor divino.

Finalmente, la doctora Diana Alcalá Mendizábal nos invita a reconsiderar la figura de Santo Tomás más allá de su legado escolástico, presentándolo como un pensador cuya búsqueda de la verdad no solo se expresó en términos filosóficos, sino también en una vida de contemplación y entrega.

El texto “La influencia del pensamiento de Pseudo Dionisio Areopagita en Santo Tomás: un estudio comparativo y análisis crítico”, Jorge Luis Ortiz Rivera apuesta a una tesis básica, a saber: el estudio del pensamiento tomista no puede comprenderse en su totalidad sin atender a las múltiples influencias que configuraron su sistema filosófico y teológico en su totalidad y no sólo aquella de índole aristotélica que nos es ampliamente conocida. En este artículo Ortiz Rivera nos ofrece un análisis comparativo riguroso sobre la influencia del pensamiento de Pseudo Dionisio Areopagita en Santo Tomás de Aquino, particularmente en los ámbitos de la teología natural, la metafísica y la teoría de la analogía. El texto examina cómo el neoplatonismo dionisiaco impactó el sistema filosófico tomista, explorando la recepción y adaptación de conceptos clave como la jerarquía del ser, la teología negativa y la participación en el ser divino. Se aborda también la tensión entre el aristotelismo cristiano de Tomás y la mística neoplatónica de Pseudo Dionisio, lo que permite comprender la riqueza del pensamiento medieval y su intento por integrar distintas tradiciones filosóficas en un esquema teológico coherente.

Uno de los aspectos más destacados del artículo es el análisis del problema de la analogía y los límites del conocimiento de Dios, un tema central tanto para Pseudo Dionisio como para Santo Tomás. La exploración de esta cuestión permite mostrar cómo Santo Tomás reelaboró la tradición neoplatónica a la luz del pensamiento aristotélico, aportando una síntesis original que marcaría la escolástica medieval y su comprensión de la relación entre el ser humano y Dios.

Por último, el estudio no solo se limita a la dimensión histórica y filosófica, sino que también analiza la relevancia de estas influencias en debates contemporáneos sobre la teología natural y la filosofía medieval. Se examinan posturas actuales, desde la fenomenología de Jean-Luc Marion hasta los desafíos planteados por la filosofía de la ciencia, demostrando cómo la discusión sobre la relación entre el ser, el conocimiento y lo divino sigue siendo pertinente en la filosofía contemporánea.

En suma, estos trabajos abordan el pensamiento tomista desde distintas perspectivas, permitiendo al lector profundizar en sus implicaciones filosóficas, teológicas y espirituales.

En el artículo titulado “El Catecismo de la Iglesia Católica al servicio de la transmisión de fe cristiana”, su autor, el P. Roberto Mercado Guzmán, ofrece una reflexión sobre la crisis en la transmisión de la fe que hoy se vive en la Iglesia, específicamente en occidente y muy particularmente en América Latina y México. Mediante un recorrido por los principales documentos eclesiales, deteniéndose de manera especial en el Catecismo, el autor plantea el valor de la catequesis como un medio de evangelización y un camino seguro para la transmisión de la fe. Los contenidos esenciales que lleven al conocimiento de la fe, su celebración y vivencia, así como el camino de la espiritualidad a través de la oración son presentados como camino iluminador para que la transmisión de la fe se vuelva más eficaz. Una renovada catequesis, ayudará en mucho a superar la crisis en la transmisión de la fe y de los valores cristianos. Hay que recuperar para la catequesis, como expresa el P. Mercado, el espíritu catecumenal para que lleve verdaderamente a un encuentro con Jesucristo.

El P. Alberto Hernández Ibáñez, en su artículo “Ley, Profecía y Evangelio, una sola cosa en Cristo. Interpretación mística de la Transfiguración de Jesús en el Comentario a Mateo de Orígenes”, expone el comentario de Orígenes sobre el relato de la Transfiguración. En él pone de manifiesto que muchos padres de la Iglesia de Oriente y Occidente se han dejado inspirar por el pasaje de la transfiguración para hacer sus comentarios exegéticos o espirituales. Presenta la versión poderosa de Orígenes sobre el pasaje la

Transfiguración, describiendo los detalles con la fuerza estilística de su profunda exégesis y con los colores de una estética propuesta.

Este comentario se coloca en la misma intención que debieron tener los evangelistas; invitar al lector al ejercicio que realizaron los discípulos de Jesús de acompañar, meditar y contemplar la gloria de su Maestro al subir al monte santo, y llegar a la más alta comprensión mística, es decir, al conocimiento directo de las realidades eternas y a su unión con ellas. Motivar al progreso espiritual del creyente. La dinámica seguida es la doctrina del conocimiento místico desde los sentidos espirituales: ¿cómo vemos a Jesús?, ¿cómo estar junto a Jesús? y ¿cómo entender a Jesús? Un camino que, en palabras del autor, resulta muy apropiado para continuar dicha lectura en el hoy nuestro.

Invitamos a nuestros lectores a sumergirse en estas investigaciones y a participar en la discusión académica sobre la vigencia del pensamiento de Santo Tomás de Aquino en la actualidad, así como sobre los desafíos de la Iglesia en la transmisión de la fe, y en torno a la motivación del progreso espiritual de los creyentes.

La revista *Voces. Diálogo Misionero Contemporáneo* se enorgullece de ofrecer un espacio de reflexión y debate que honra la tradición escolástica y promueve su diálogo con la cultura de nuestros días.

Mtro. Jorge Luis Ortiz Rivera

P. Ulises Morales Contreras, CJM



# La vida espiritual en Santo Tomás de Aquino. Sus claves vitales y doctrinales

Mauricio Beuchot, O.P.

## Introducción

**T**rataré de presentar aquí algunos rasgos de la teología espiritual de Santo Tomás de Aquino, conectando su vida espiritual con la vida ordinaria, de modo que se note la vinculación que hacía de lo sagrado y lo profano. De hecho, en el Aquinate no existía separación entre esas dos áreas, ya que la vida espiritual tenía que impregnar casi completamente la vida humana, de modo que lo sagrado asumía lo profano, la vida de la gracia asumía la vida natural. Se trataba de encarnar el mensaje de Cristo en todas las actividades, esto es, en todas las dimensiones de la vida del hombre. Tal vez estaría mejor decir que Santo Tomás pensaba su doctrina espiritual para ser aplicada en la vida cotidiana, para iluminar la vida normal y sencilla de cada momento.

Para esto, daré un breve perfil de la vida y la obra de Santo Tomás, para tener un contexto de su labor teológica, y después pasaré a exponer algunos rasgos de su doctrina espiritual, para desembocar en la conexión que él le veía con la vida ordinaria, profana o natural. Lo que más destaca es la vida espiritual centrada en la gracia divina, en la oración y en la práctica de las virtudes sobrenaturales y los dones del Espíritu Santo. Son las diversas facultades del organismo espiritual o sobrenatural, en el que se ejercen las distintas funciones que configuran el todo del edificio del espíritu. Veamos, en primer lugar, pues, la vida de Santo Tomás, en la que ya nos muestra su doctrina, para después pasar a algunos aspectos señalados de ésta, y finalmente a su aplicación a la vida ordinaria, entre lo sagrado y lo profano, en su entrecruce.

## Perfil de Santo Tomás

Santo Tomás de Aquino (1224/5-1274) se dedicó a su vocación dominicana de estudio y enseñanza (Torrell, 1993, pp. 15 y ss.) por eso su vida no fue de grandes sucesos, sino académica y de oración. Llegó a decir que aprendía más rezando que leyendo. Se cuenta que una vez, al estar rezando ante un Cristo, éste le habló y le dijo: “has escrito muy bien sobre mí, Tomás; ¿qué quieres como premio?”. A lo que él respondió: “nada sino a Ti mismo, Señor”.<sup>1</sup> Hablaba tan bien de Dios en sus clases y sermones, al igual que en sus escritos, que Cristo mismo le habló a él. No quería otro premio que no fuera sólo Dios. También conocemos, fruto de su experiencia profunda de Dios, sus oraciones y cantos o poemas. Es un modelo de la santificación de la inteligencia que trata de hacer la Orden de Predicadores (Grabmann, 1946, pp. 69 y ss.)

Según puede verse, supo santificar sus actividades concretas y sencillas, a veces monótonas, de la vida diaria. Fue un hombre de estudio y docencia, un santo intelectual, que se dedicó a santificar la intelectualidad, en lugar de mancillarla con soberbias, envidias y fatuidades. En esa vida específica supo ser un buen religioso, un hombre espiritual y un verdadero santo.

Es muy extensa la producción literaria del Aquinate, sobre todo tomando en consideración que murió en plena madurez, a los cuarenta y nueve años, y atendiendo a que su actividad como profesor y escritor abarcaría unos veinte años. En numerosos campos se desplegó su obra, especialmente en el de la teología y la filosofía, entre las más relevantes. En la parte teológica, se puede señalar que comentó las *Sentencias* de Pedro Lombardo, al igual que han de añadirse sus comentarios a la *Sagrada Escritura*, tanto al Antiguo Testamento (Job, Isaías, Jeremías, Salmos) como al Nuevo Testamento (los cuatro Evangelios, San Pablo). Igualmente, a Boecio, al Pseudo Dionisio y a Pedro Lombardo. Sobresalen su *Suma contra los gentiles*, su *Suma de teología* y un *Compendio de teología*. Además, escribió cuestiones disputadas, varios opúsculos de dogma, moral, apologética y liturgia (Ramírez, 1965, pp. 93-99).

---

<sup>1</sup> *Bene scripsisti de me, Thoma, quid retribuam te? -Nihil nisi te ipsum.*

## La estructura de la espiritualidad de Santo Tomás

Para Santo Tomás, la vida espiritual es el proceso para alcanzar la perfección cristiana (Royo Marín, 1958, pp. 81 y ss.). Es aspirar a la unión con Dios, a vivir adherido el hombre a Dios. Es llevar a su más alto grado la participación que las creaturas hacen del Creador, es una especie de divinización del hombre por parte de Dios mismo.

De hecho, la teología moral de Santo Tomás coincide con los mecanismos del acto humano moral que expusimos en la parte de la ética. Conviene más adentrarnos un poco en lo que se añade a ello, que es la espiritualidad, ascética y mística.

Santo Tomás acepta el comienzo en la ascética, según las tres vías que eran usuales: vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva. Por eso había que aspirar a la mística, que comienza en la segunda y se perfecciona en la tercera, según aquella otra división en principiantes, proficientes y perfectos (Torell, 1988, pp. 417 y ss.).

El sistema espiritual de Tomás estaba vertebrado por la vida de la gracia (*Sum. Theol.*, I-II, q. 109, aa. 5-10).<sup>2</sup> La gracia es un don especial de Dios al ser humano, por el cual le da la fuerza para realizar las acciones que tiene que hacer en la vida espiritual. Para cumplir los mandamientos, para alcanzar actitudes más entregadas e incluso la virtud heroica, se necesita la gracia. La gracia, además, se despliega en virtudes infusas, más allá de las naturales o adquiridas; son virtudes no alcanzadas por el esfuerzo humano, sino concedidas por Dios: la fe, la esperanza y la caridad (*Sum. Theol.*, II-II, qq. 1-23). La gracia culmina en los siete dones del Espíritu Santo, que son: sabiduría, inteligencia, ciencia, consejo, piedad, fortaleza y temor (*Sum. Theol.*, I-II, q. 68, a. 8).

Los dones son para reforzar y perfeccionar las virtudes. Así, a la virtud de la fe la refuerza el don del entendimiento, que hace comprender lo mejor posible los misterios del cristianismo. A la virtud de la esperanza se allega el don de ciencia, que hace captar lo deleznable que son los bienes terrenales y desear los celestiales. A la virtud de la caridad la perfecciona el don de sabiduría, que es el de la más alta contemplación. Asimismo, a la virtud

<sup>2</sup>Las obras de Santo Tomás se citan según la edición de Turín-Roma: Ed. Marietti, 1951.

de la prudencia la aumenta el don de consejo. A la virtud de la templanza le sobreviene el don de temor, que no es de miedo, sino de respeto amoroso de Dios. A la virtud de la fortaleza le adviene el don del Espíritu Santo que tiene también el nombre de fortaleza. Y a la virtud de la justicia la refuerza el don de piedad, que es el amor reverente hacia Dios.

Hay dos grados o niveles que se alcanzan con la ayuda de la gracia: el de la ascética y el de la mística. El de la ascética es el del esfuerzo denodado por desprenderse de lo material, el de la mística es dejarse arrastrar por el influjo divino en todo lo que se actúa. A su vez, en la ascética se distinguen tres momentos: el de los incipientes, o vía purgativa, en que se efectúa la purificación de las cosas terrenales; el de los proficientes, o vía intelectual, en que se empiezan a comprender las cosas divinas, y el de los perfectos, o vía unitiva, en que se degustan las cosas divinas con el amor, y es la de mayor perfección. De hecho, parecen formar una misma vía, con distintos momentos o etapas en ella. Inclusive, pueden llegar fenómenos místicos, sobrenaturales, como éxtasis, levitaciones, etc., pero el Aquinate daba más énfasis a la parte de la vida normal y cotidiana, el seguimiento de la gracia ordinaria.

En todas las etapas se ejerce la oración, en diversas formas: oral, de meditación, de unión profunda con Dios. Por ello es importantísima la oración en Santo Tomás, y pasaremos a dar algunos rasgos de su visión de la oración.

## **La contemplación oblativa al servicio de los demás**

La experiencia religiosa de Santo Tomás se ve en una obra que parecería a primera vista muy árida y alejada de la vivencia, a saber, su *Summa Theologiae*, en la que además entrega a los otros hombres, sus semejantes, lo que él ha trabajado para ellos desde el ámbito de la teoría. Es, pues, algo que ha resultado de su espíritu oblativo, de su entrega a sus demás hermanos. Es una obra con la que quiere orientar desde la teoría la praxis espiritual de los demás hombres. En ella vibra la experiencia que satisface como una respuesta la pregunta que guio su vida: “¿quién es Dios?” o “¿qué es Dios?”, o “¿cómo es Dios?”, de manera más viva y concreta. Toda su construcción está estructurada en torno a esa pregunta del *quid sit Deus?* Toda ella habla de su vivencia gozosa y plena de lo que en definitiva es Dios: *el que es*. En su otra

obra magna, la *Summa Contra Gentes* se ve lo mismo, y en el *De Potentia*, q. 2, a. 1, llega a decir que *ser el que es* viene a ser el nombre más propio de Dios: “así se denomina como por su forma propia” (*sic denominatur quasi a propria sua forma*). Es la vivencia de Moisés en el Monte Horeb, que casi lo priva de la vida, pues nadie podía ver a Dios sin morir. Y, paradójicamente, también daba más vida -vida interior y vida eterna. Fue la misma experiencia religiosa de Moisés, pero en un hombre muy distinto: un teólogo especulativo. Claro que esto nos revela el carácter contemplativo de la vivencia religiosa de Tomás, pues en otros la experiencia religiosa fue más bien práctica y activa. Su actividad fue poca, de magisterio, y ahí ejerció su función profética. Esta actividad contemplativa la puso al servicio de los demás. Eso fue parte de su misma experiencia religiosa.

Había comprendido y vivenciado el atributo principal de Dios, al constitutivo de su esencia metafísica más íntima. Esta “metafísica del *Éxodo*”, como a veces se ha llamado (Gilson, 1922, p.123 y ss.) no es algo puramente intelectual y árido, es vivo y también emotivo, como lo que experimentó Moisés según el relato del *Éxodo*. Aquí se recoge y se resume, en esta experiencia de Santo Tomás, la misma experiencia de Moisés, ahora enriquecida y trascendida por la mente de un teólogo tan profundo como él. Él mismo invocaba la autoridad de ese místico tan célebre que fue el Pseudo-Dionisio, para recalcar que por encima del conocimiento de Dios por vía intelectual estaba el conocimiento por connaturalidad, por el que se conoce de una manera profunda y misteriosa, empática y mística. Toda la obra del Aquinate se va vertebrando en torno a ese atributo primordial de Dios, que encierra y manifiesta su ser subsistente, la identidad en Él de la esencia y la existencia.

Santo Tomás puede ayudar a los demás, y se da a la tarea de hacerlo, porque no fue sólo un profesor sumido en abstractas y frías especulaciones. Conocemos también aspectos de su vida que nos hablan de una profunda vivencia de amor a Dios y al prójimo. Fue un profeta en el sentido capital de la palabra “profeta”, de hablar en nombre de Dios.

Más célebre aun es la experiencia mística que le impidió seguir escribiendo. Fue producto de un subido éxtasis:

el 6 de diciembre de 1273, en la fiesta de San Nicolás, durante la cele-

bración de la Misa, su recogimiento se prolonga más que de costumbre. Se le ha de hacer volver en sí. A partir de este día, a pesar de las instancias de su secretario y amigo, fray Tomás cesa de dictar y escribir. “Después de lo que he visto, todo lo que yo he escrito es como paja”. Su alma había vivido la experiencia de lo divino, el contacto con Dios, Durante varios meses permanecerá así desligado del mundo; extraño a todo, absorbido en Dios, *obstupefactus*. Caído enfermo, y acogido por los cistercienses de Fossa Nova, puede todavía responder a la súplica de los monjes con un comentario espiritual al Cantar de los Cantares. El Maestro más célebre de la época no podía descender ya más a los minuciosos análisis de la Suma de Teología y formular su visión de Dios en términos humanos. Tan sólo por caridad y por reconocimiento su alma de santo intenta, por última vez, cantar al Amor. Pronto su voz calló. Fray Tomás es contado entre los grandes místicos que han muerto por haber entrevistado a Dios (Philippon, 1959, p. 100).

Así se le cumplió lo que también vislumbró Moisés: nadie puede ver a Dios sin morir, nadie puede contemplar a Dios y seguir en esta vida. Vio el rostro de Dios, como respuesta a esa inquietante pregunta que lo acució durante su vida completa: ¿quién es Dios? El Señor se le manifestó, lo dejó entreverlo, y fue tan arrebatado su gozo, que ya no pudo decir más. Como a una suerte de Enoc, el Señor se lo llevó, ya desde esta vida, pues no podía hacer otra cosa sino contemplar a Dios. Ya no se contentaba con nada menos. A través de su docta obra, se dispuso con sencillez y humildad para recibir, tanto con su entendimiento como con su voluntad, la experiencia de Dios. Y fue lo que entregó a sus hermanos, como un servicio sublime.

### **Su experiencia mística o de oración**

Podemos ver a Tomás de Aquino reflejando, en su sistema, de alguna manera su experiencia viva del misterio (González, 1950, p. 28 y ss.) Conocemos algunos aspectos de la experiencia de Dios en Santo Tomás de Aquino por su misma doctrina, que la manifiesta; pero sobre todo por sus preces. La experiencia religiosa de Santo Tomás se percibe en los tratados relativos a la moral, o a la vuelta del hombre a Dios, ya que no sólo son tratados morales,

sino que ostentan una vivencia ascética y mística que fue guiando la pluma del santo al escribirlos. El estudio de las virtudes refleja el conocimiento vivo que tenía Tomás del organismo espiritual y sus funciones propias; el modo en que los dones del Espíritu Santo son adaptados a las virtudes y los demás mecanismos o dinamismos de la gracia es fruto de la síntesis vital de la propia experiencia del Aquinate, en la que éste bebió la teoría de lo que después recomienda al varón espiritual que quiera seguirlo.

Pero es de manera especial en las preces piadosas compuestas por él —o que, al menos, se le atribuyen con fundamento—<sup>3</sup> donde se encuentra lo más vivo y palpante de su experiencia religiosa, la cual alimenta la construcción teórica y teológica del místico. Allí deja de aparecer como el serio y sobrio maestro de teología, para mostrarse como un fervoroso hombre de espíritu, consciente de sus limitaciones y dificultades, conocedor de las miserias que comparte con todos los demás hombres, así como de las tentaciones que lo circundan. Por eso a veces llora tiernamente como un niño, poniéndose en manos de Dios, su padre; otras veces es el pecador redimido que agradece con todo su ser a Jesús la salvación que le ha traído; otras más hablan con una gran devoción a la Virgen María; otras, finalmente, se ve inundado por el gozo, al darse cuenta de la gracia que nos ha venido por el Hijo y el Espíritu Santo, y da gracias al Padre. Y, principalmente, se destaca la oración que rezaba antes de estudiar, enseñar, escribir o predicar, y que comienza así: “oh, inefable creador nuestro, que, con los tesoros de tu sabiduría infinita, formaste tres jerarquías de ángeles, y las dispusiste en el empíreo cielo con orden admirable, y distribuiste las partes de todo el universo con suma elegancia”. Se ve en estas palabras la continua actitud contemplativa de Santo Tomás de Aquino, que incluso en una oración de invocación y súplica, como ésta, comienza presentándose de manera contemplativa la excelsitud de Dios. Su experiencia religiosa es la de un auténtico contemplativo, pero que, como veremos, pone al servicio de sus demás hermanos la contemplación en la praxis de la enseñanza. Y luego eleva al Señor su voz, para que escuche su petición:

<sup>3</sup> Sobre la autenticidad de las oraciones atribuidas a Santo Tomás, véase Weisheipl, 1974, pp. 400-401, quien dice que, a pesar de no contar con pruebas textuales, toda la tradición está de acuerdo en considerarlas como salidas de su pluma e inspiración.

Tú, Señor, que eres la verdadera fuente de luz y de sabiduría, y el soberano principio de todo, dignate infundir sobre las tinieblas de mi entendimiento el rayo de tu claridad, removiendo de mí las dos clases de tinieblas en que he nacido: el pecado y la ignorancia (*Piae praeces*).

El santo reconoce aquí que su experiencia religiosa proviene de Dios, que no es precisamente algo que el hombre ha fabricado, o merecido, sino que lo debe a su Dios, y por ello le ha pedido, como preparación para recibir esa experiencia mística, que le ilumine la doble tiniebla que es él mismo por naturaleza, desde su origen: gran ignorancia y tendencia al pecado. Después de ello le pide que, así como le da el recibir la contemplación infusa, pueda transmitirla en su enseñanza y su predicación. Es donde se prolonga la vivencia religiosa como deseo de servir a los demás en la praxis, incluso desde una praxis tan teórica o especulativa como es la enseñanza y la predicación. Cumple así el ideal que dejara a su orden Santo Domingo, aquello de “contemplar y dar a los otros lo contemplado” (*contemplare et contemplata aliis tradere*). Lo pide como gracia que le ayude a interpretar el doble libro escrito por Dios —según los medievales— de la Escritura y la Creación:

Tú, que haces elocuentes las lenguas de los infantes, instruye mi lengua y difunde en mis labios la gracia de tu bendición; dame agudeza para entender, capacidad para retener, método y facultad para aprender, sutileza para interpretar, gracia y abundancia para hablar; dame acierto al empezar, dirección al progresar y perfección al acabar. Tú, Señor, que vives y reinas, verdadero Dios y Hombre, por los siglos de los siglos. Amén (*Piae praeces*, 1897, t. 22, p. 822).

Es Tomás un santo que vivía dedicado a la enseñanza teológica y, por consiguiente, a la exégesis bíblica y a la interpretación filosófica de la misma para sus contemporáneos. Es, pues, en el sentido pleno de la palabra, un hermeneuta. Consagra su hermenéutica de la Escritura al propio autor de ésta, a Dios. Lo invoca como el Hijo, o Creador, verdadero Dios y Hombre, porque tuvo una alta vivencia de estas funciones realizadas por el Verbo de Dios, encarnado en Jesucristo. Pide al Verbo de Dios que le envíe a su Espíritu Santo

para realizar el trabajo de interpretación y poder así servir a sus congéneres. Por ello invoca a Dios, al principio, como Creador y como verdadero Dios y Hombre, al final. Tomás vive su experiencia religiosa de manera muy honda y vital, a pesar de que parecía impedirselo lo seco y abstruso de las disquisiciones teológicas en que tuvo que enfrascarse. Muestra cómo se puede compaginar la razón con el corazón, el concepto con el afecto, y, desde una teoría muy subida, llegar a una práctica muy devota, entregada y humilde, hasta sencilla, de la experiencia de Dios. Y es, sobre todo, un ejemplo de alguien que quiere servir a sus prójimos, y pone al servicio de los demás lo que él es y lo que puede hacer, en su caso, su labor docente y de pensador.

Recogemos, así, la enseñanza de la Iglesia acerca de los místicos: son al mismo tiempo grandes teólogos. Esto puede verse en místicos tan disímbolos como Tomás y Eckhart. No son tan empíricos que renuncien a hacer al menos algo de teoría, sistema, síntesis, ni son tan teóricos que puedan prescindir de expresar su experiencia personal, tan honda y tan rica. Son sólo matices los que difieren en ellos, para que puedan deparar diferentes paradigmas de una misma búsqueda.

### **La conexión con la vida ordinaria**

Según he dicho, para Santo Tomás era más importante la gracia ordinaria que las gracias extraordinarias; es decir, daba más importancia a la vida cotidiana que a las manifestaciones especiales de lo sobrenatural (Espeja, J., 1992, pp. 219 y ss.). Para él era fundamental construirse una personalidad y una moralidad natural buena, que después se revestiría de la gracia sobrenatural, la cual la haría prosperar mucho más.

Tenía un célebre principio: “La gracia supone la naturaleza”. Es decir, si no hemos trabajado en esa construcción de nuestra personalidad natural adecuada, sana, positiva, no podría hacer mucho en nosotros la gracia, principalmente porque la gracia es respetuosa de la naturaleza. Es verdad que en algunos casos la gracia tuvo que actuar profundamente, para cambiar a las personas, como en el caso de algunos santos, en los que se operó una conversión radical y hasta drástica, pero son casos contados. Célebres fueron los casos de San Pablo, Santa María Magdalena, etc. Pero ordinariamente

la gracia opera con lo que se le dé a partir del nivel natural. Si se tiene una personalidad mala, o enferma, o inmadura, no va a venir la gracia a curarla y transformarla, sino que primero se tiene que trabajar para superar esas ataduras, y luego la gracia perfeccionará a la naturaleza misma.

Por eso es tan importante llevar una vida ordinaria, incluso los aspectos que podríamos llamar profanos, en relación con la gracia, para tener esa receptividad y esa disposición que haga lo más fructífera que se pueda su presencia. Allí se tienen que vivir todas las virtudes naturales, humanas, como las que señalaron los griegos, principalmente Platón y Aristóteles, como la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia. Ya lo que hace la gracia es llevarlas a un nivel más alto, incluso heroico, en su práctica. Además, potenciará esas virtudes humanas con las sobrenaturales o infusas, como la fe, la esperanza y la caridad, que son un perfeccionamiento que parte de la generosidad, oblatividad y compromisos naturales que tienen los seres humanos. Depende, pues, de las disposiciones naturales, para sobreelevarlas y conducir las a un nivel superior.

Con esto se ve la importancia que tiene para Tomás la construcción de una vida buena, virtuosa a nivel natural o humano, sana psicológicamente, para que pueda serlo también espiritualmente. Pues, aunque muchas veces la gracia misma ha tenido que superar muchas deficiencias psicológicas, trabaja mejor si encuentra un sujeto bien dispuesto y convenientemente capacitado.

La gracia se manifiesta en la fe, la esperanza y la caridad, sobre todo en esta última (Royo Marín, 1960, pp. 335 y ss.). Es la vida de caridad, que se distiende como respeto, solidaridad y justicia, la que da testimonio de esa fe y esa esperanza en las que se apoya y que la animan. Tanto en la vida social más restringida, como en la familia, en los grupos de trabajo y otras comunidades, al igual que en la vida social más amplia, nacional e internacional, por el compromiso con los demás en esos distintos ámbitos, es en donde se manifiesta esa autenticidad de la gracia, por el servicio a los demás y la actitud generosa y oblativa hacia el prójimo. El amor de Dios se manifiesta en el amor al prójimo; y sólo la caridad es digna de fe.

## El compromiso de hoy: una espiritualidad analógica

Después de haber exaltado la vida intelectual y espiritual de Santo Tomás, deseo señalar ahora el papel de su seguidor actual frente a los retos de nuestro tiempo. Una de las luces para hacerlo es el documento papal *Fides et Ratio*, donde el magisterio nos ayuda a entender mejor el camino que podemos seguir para renovar el tomismo. Es, ante todo, un camino de servicio o diacónía de la verdad (Juan Pablo II, 1998, n.2, p. 8).

En un primer momento, se señala la importancia del diálogo con otros sistemas y tendencias, desde la parte del tomismo. La Santa Sede avisa, amonesta acerca de que el tomista debe atender al diálogo con otras filosofías, como lo hizo Santo Tomás (Juan Pablo II, 1998, n.43, pp. 52-53). Precisamente ahora tenemos interlocutores tales como la filosofía analítica y la filosofía posmoderna. Y el tomismo no puede permanecer sin atender a estas tendencias.

El diálogo con otras tendencias filosóficas tendrá como resultado la renovación y la puesta al día de la doctrina tomista. En la línea de la filosofía analítica está la dimensión de la filosofía del lenguaje llamada pragmática, y en la línea de la filosofía posmoderna, tenemos la hermenéutica como el lenguaje común (*koiné*) de nuestra cultura.

Se hace insistencia en el tópico de los beneficios que el tomismo puede hacer a la hermenéutica (Juan Pablo II, 1998, n.84, pp. 94-95). El hecho es que la hermenéutica reciente está muy inclinada a un crudo relativismo (*equivocismo*), o a un reduccionismo científico excesivo (*univocismo*), y el tomismo puede abrir otro camino (Juan Pablo II, 1998, n. 44, p 54); se está señalando hacia una hermenéutica analógica, a saber, un instrumento interpretativo basado en el razonamiento analógico e incluso en una racionalidad analógica.

Esta renovación en la hermenéutica, lograda a causa de que la integración del tomismo puede reflejarse en una conciencia más profunda del carácter analógico de la metafísica u ontología, hasta el punto de señalar a una metafísica más significativa para nuestro tiempo, que rechace la metafísica rígida de la modernidad (una unívoca) y también rechace la posición demasiado nihilista y relativista frente al ser de la posmodernidad (una equívoca).

En la epistemología, esto repercutirá en una actitud más atenta al objeto de las ciencias, que comanda su método, de un modo muy analógico. En la ética o filosofía moral, significará el renacimiento de la teoría de las virtudes, que funcionará como un camino para salir del *impasse* de una ética de leyes y otra de situaciones.

En la teología, el uso del concepto de la analogía tomista evitará la cerrazón de algunas posturas univocistas, es decir, demasiado dogmáticas, pero, también el desbocamiento de algunas posturas equivocistas, posmodernas en exceso, que desvirtúan el legado del Aquinate. Él mismo nos enseñó la medida y el sentido de la proporción que acompañan a la actitud analógica. Se trata de tener un tomismo analógico, no unívoco ni equívoco.

Esto significa evitar el ostracismo y favorecer la autocrítica. Podemos llamar a esto un tomismo icónico, pero no uno idólico o idolátrico. Esto es, un tomismo que sea un servicio o un servidor de la humanidad.

Es decir, se llegará a un tomismo verdaderamente analógico, dentro de esa teoría tan importante dentro de él mismo. No un tomismo unívoco, repetitivo y dogmático, pero tampoco un tomismo equívoco, con las aristas demasiado desdibujadas, por la incorporación demasiado irenista de elementos de esas y otras corrientes, sino un tomismo analógico, que sepa atender a las críticas que pueden provenir de otras corrientes, pero sin perder su identidad propia, de una manera dúctil pero firme, es decir, no rígida ni evanescente.

## Conclusión

Hemos visto en esta exposición cómo Santo Tomás piensa su doctrina espiritual para ser aplicada en la vida cotidiana, normal, incluso sencilla, de todos los días. Relega las gracias extraordinarias, para dar la mayor importancia a la gracia ordinaria, que es la que nos hace avanzar en el camino espiritual cotidiano. Todo en su doctrina se centra en la vivencia de la gracia, en el despliegue que ésta encuentra en las virtudes sobrenaturales y los dones del Espíritu Santo.

De esta manera se nos manifiesta la riqueza de la doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino, proyectada para iluminar al hombre en su acción directa e inmediata sobre el mundo y las cosas, en el trabajo, el estudio y los

demás menesteres de la vida ordinaria. Es en esta vida ordinaria en la que el hombre se santifica, haciendo lo que tiene que hacer, pero además integrándolo a la dimensión de lo sobrenatural. Es así como Santo Tomás considera que la santidad se recibe de Dios y se ejerce en las actividades cotidianas y sencillas de cada día.

Respecto de la renovación del tomismo en nuestro tiempo, sobre todo en filosofía y teología, resulta clara la exigencia de un mayor diálogo con las corrientes actuales de pensamiento, para ejercer una autocrítica a la luz de ellas. De esta manera se tendrá un tomismo analógico, un tomismo icónico, y no idólico o idolátrico, pues tomará al Aquinate como ícono o modelo, y no como ídolo, algo que nunca quiso.

## Referencias

- Espeja, J. (1992). *La espiritualidad cristiana*, Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Gilson, E. (1922). *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas*, (segunda edición) París: Vrin.
- González Arintero, J. (1950). *Los grados de oración y principales fenómenos que los acompañan*, (5a. ed.), Salamanca: Fides.
- Grabmann, M. (1946). *La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires: Guadalupe.
- Juan Pablo II. (1998). *Fe y razón*, México: Ediciones Paulinas.
- Philipon, M. (1959). *Santo Tomás de Aquino, maestro de la vida espiritual, Teología espiritual*, 3.
- Ramírez, S. (1965). *Introducción a Santo Tomás de Aquino*, Madrid: BAC.
- Royo Marín, A. (1958). *Teología de la perfección cristiana*, Madrid: BAC.
- Royo Marín, A. (1960). *Teología de la caridad*, Madrid: BAC.
- Santo Tomás. (1897). *Piae praeces*, en *Opera*, París: L. Vivès.
- Torrell, J. (1993). *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. París: Cerf – Fribourg: Éditions Universitaires.
- Torrell, J. (1998). *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, Roma: Città Nuova.
- Weisheipl, J. (1974). *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Work*. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc.



# La fusión del amor y el conocimiento en la vida de Santo Tomás de Aquino

Diana Alcalá Mendizábal

## Resumen

Alberto Magno impulsa al joven Tomás de Aquino a estudiar y profundizar en la filosofía aristotélica, esa motivación lo llevó a adentrarse al mundo de la reflexión teológica y filosófica, que en realidad no estaban separadas, es decir, la teología se servía de la argumentación filosófica para sustentar con claridad y entendimiento las cuestiones de la fe en esa época medieval. Tomás de Aquino tuvo entonces grandes maestros como Alejandro de Hales que lo impulsaron a la Universidad y a la enseñanza de la teología.

En la Universidad se enfrentó con grandes teólogos que lo forzaban a argumentar desde una perspectiva muy rígida y dura, propia de la lógica aristotélica, lo que lo llevó a defenderse todo el tiempo de los ataques racionales y sistematizados. Este dato nos ayuda a entender que tuvo que insertar la mayor parte de su obra en la argumentación filosófica racional, sin embargo, al fijarnos en sus experiencias de vida, por medio de sus biografías y en sus himnos, podemos ahora observar que Tomás de Aquino también desarrolló una espiritualidad muy profunda, al grado de tener experiencias místicas en la celebración de la Santa Eucaristía y en sus momentos de soledad orando. En él se dio la fusión entre el amor y el conocimiento.

**Palabras clave:** Amor, conocimiento, mística, argumentaciones filosóficas

## Summary

Alberto Magno encourages the young Thomas Aquinas to study and deepen in the Aristotelian philosophy, that motivation led him to enter the world of theological and philosophical reflection, which in reality were not separated, that is, theology used philosophical argumentation

to support with clarity and understanding the questions of faith in that medieval era. Thomas Aquinas then had great teachers like Alexander of Hales who encouraged him to the University and to the teaching of theology. At the university he was confronted with great theologians who forced him to argue from a very rigid and hard perspective, typical of Aristotelian logic, which led him to defend himself all the time from rational and systematized attacks. This fact helps us to understand that he had to insert most of his work into the rational philosophical argumentation, however, when we look at his life experiences, through his biographies and in his hymns, we can now observe that Thomas Aquinas also developed a very deep spirituality, to the extent of having mystical experiences in the celebration of the Holy Eucharist and in his moments of solitude praying. In him there was the fusion between love and knowledge.

**Keywords:** Love, knowledge, mysticism, philosophical arguments

## Desarrollo

Santo Tomás de Aquino tuvo una vida intelectual muy prolija, dedicó gran parte dedicada a la reflexión teológica-filosófica y a la producción de sus obras, en donde plasmó muchas de sus ideas, argumentos y teorías acerca de distintas ramas de la Filosofía.

Escribió 891 lecciones sobre los libros de Aristóteles, 803 lecciones sobre la Sagrada Escritura, 850 capítulos sobre los Evangelios en la Catena Aurea, 463 capítulos en la Suma contra gentiles, 2991 artículos sobre el Maestro de las Sentencias, unos 1200 capítulos en multitud de opúsculos de diversa índole, 510 artículos en las Cuestiones Disputadas, 260 artículos en las Cuestiones de Quodlibet y 2652 artículos en la Suma Teológica, con la solución de más de 10 mil argumentos. En la edición de Parma (Parma Fiaccaddori, 1852-1873) ocupan 25 volúmenes en folio y en la parisiense de Fretté 43 volúmenes en cuarto mayor a dos columnas. Una verdadera enciclopedia. Todo se encuentra en sus obras: desde la gramática hasta la metafísica, desde la homilética hasta la exégesis, desde la liturgia hasta la mística, desde la casuística hasta la dogmática más encumbrada. (Ramírez, 1975, p.100)

Es innegable el ingenio intelectual de Tomás de Aquino, que sorprendentemente tuvo una producción filosófico-racional enorme, como pocos teólogos medievales. Él nació en 1225 en el castillo de Rocaseca, Italia, hijo de los condes Aquino que tenían ascendencia germánica, recibe una educación académica y religiosa en la abadía de Montecasino, posteriormente estudió las artes liberales (gramática, retórica, lógica, geometría, aritmética, música y astronomía) en la Universidad de Nápoles. A los diecinueve años ingresó a la orden de los predicadores. Continuó sus estudios en la Universidad de París bajo la tutela de Alberto Magno, quien lo motivó a estudiar y profundizar en la filosofía aristotélica. También tuvo como maestro a Alejandro de Hales. Más adelante se convirtió en profesor de esa Universidad, enseñó teología; discutió, argumentó y defendió sus ideas, lo que lo llevó en poco tiempo a ser muy reconocido. Posteriormente impartió cátedra en Roma y en Nápoles. Durante muchos años alternó la enseñanza y la investigación filosófica con la predicación. Fue ordenado sacerdote en 1250, debido a su fama, sus aulas se llenaban y los otros profesores tenían pocos alumnos, situación que le causó tensión con los profesores de la Universidad, dato fundamental, ya que eso le generó un ambiente muy pesado, fue muy atacado por los profesores seculares y él tuvo que defenderse todo el tiempo. Lo que lo llevó a desarrollar una gran habilidad lógico-argumentativa y científica. Murió el 7 de marzo de 1274 a la edad de 49 años.

Su formación en la universidad lo llevó a tener un constante diálogo entre la ciencia filosófica y la fe, es decir, ambos aspectos: la razón y la fe estuvieron presentes en su vida. En la universidad mostraba una actitud muy racional-argumentativa y en su monasterio abrió su corazón a la fe religiosa y se dedicaba a la oración, a la contemplación y a la vida enfocada en la interioridad. De hecho, uno de los problemas fundamentales que aborda y al que dedica la mayoría del tiempo es intentar dilucidar la relación entre fe y razón, asunto que está presente en el cristianismo y los teólogos tratan de esclarecer el vínculo. El razonamiento es la herramienta conceptual que servirá para darle sustento a la fe religiosa. En este sentido, ambos ámbitos

no están totalmente separados<sup>1</sup> o desvinculados, son partes constituyentes de la propia esencia humana y el uno complementa al otro.

Por lo tanto, la filosofía cristiana medieval fue el terreno fértil de argumentaciones teológicas en donde estaba en juego la veracidad de los vínculos entre la fe y la razón. Esta manera de conceptualizar y exponer el planteamiento racional en un terreno de creencia religiosa es lo que se denominó de alguna manera escolástica, Tomás de Aquino fue uno de los teólogos que argumentó eruditamente al respecto. Además, este tipo de argumentación y enseñanza estuvo ligada a las escuelas monacales y posteriormente a las universidades.

Tomás de Aquino al estudiar a Aristóteles adquirió una formación filosófica muy sólida y estructurada. Al tener que defenderse todo el tiempo de los ataques de los profesores seculares de la Universidad de París, tuvo que ser aún más racional para demostrar con lógica formal sus argumentos que finalmente tenían como propósito llegar a la verdad.

Adoptó la distinción aristotélica entre la sustancia y los accidentes, la doctrina de las categorías, así como la teoría del hilemorfismo (seres físicos compuestos por materia y forma), Tomás limita el tratamiento racional de este tema al mundo físico, no abarca la creación incorpórea, como la de los ángeles. Aunque cita más de mil veces al pseudo Dionisio Areopagita en la *Suma teológica*, quién en su jerarquía de escala de seres, incluyó seres angelicales. Tal vez este tema lo reservó Tomás para el ámbito personal, interior, de fe y revelación.

Si la composición hilemórfica se limita al mundo corpóreo debemos hacer una distinción más fundamental para expresar la composición de los seres creados. Tal distinción es la esencia (potencia) y existencia (acto). En los ángeles no hay materia, pero no por ello deja de haber potencialidad. La esencia de un ser corpóreo es la sustancia compuesta de materia y forma, mientras que la esencia de un ser finito inmaterial (ángeles) es la forma sola.

---

<sup>1</sup> La separación entre la fe y la razón surge hasta las disquisiciones filosóficas de René Descartes en el siglo XVI, él destruye los fundamentos ontológicos que están presentes en la teología medieval y se deshace también de los supuestos religiosos para sostener que solamente es veraz el cálculo matemático y el pensamiento racional.

En todos los seres creados (seres finitos) se da una cierta inestabilidad, una contingencia o falta de necesidad. Su existencia les viene dada desde fuera por alguna causa exterior. La existencia es el acto, distinto de la potencialidad a la que actualiza. Solamente en Dios son idénticas la esencia y la existencia. (IES Juan Gris, p.2)

En lo más alto de la escala jerárquica de los seres está Dios, que es completa simplicidad, en lo más alto de los seres materiales está el ser humano, Tomás de Aquino hace al respecto una profunda reflexión de la escala ontológica del Ser en su magna obra *Suma teológica*. En donde además discute con San Anselmo de Canterbury, gran teólogo del siglo XI, la demostración de la existencia de Dios en la argumentación ontológica del teólogo. Ahí se indica que “la existencia está contenida como una perfección en el concepto mismo de Dios” (IES Juan Gris, p.2) Con el término Dios se nombra, se designa al ser más grande que pueda pensarse, es el ser con mayor número de atributos o perfecciones; existe en el pensamiento, es más grande que lo que existe. Sin embargo, Tomás de Aquino responde al argumento de San Anselmo: que no todo el mundo entiende por Dios “aquello mayor de lo cual no cabe pensar nada”, y aunque todos pensarán a Dios como el Ser mayor del cual nada puede pensarse, no se sigue necesariamente que tal ser exista fuera de la mente. Tomás agrega que no se puede determinar *a priori* la existencia de un Ser supremo, más bien se llega a la existencia de Dios por sus efectos, es decir *a posteriori*.

Tomás de Aquino además ofrece cinco vías por las que va a comprobar la existencia de Dios, las cuales son cinco argumentos que permiten acercarse al conocimiento del ser divino perfecto. Estas cinco vías están sustentadas por el principio de causalidad que enlaza los hechos de la realidad empírica con la trascendente. La primera vía o argumento es la del movimiento, que está presente en Aristóteles; es el paso de la potencia al acto, es decir, todo lo que se mueve es movido por otro. Y como la serie infinita de movimientos es imposible, entonces tanto Aristóteles como Tomás de Aquino llegan a la necesidad de plantear el primer motor, el cual Tomás lo asocia con Dios. La segunda vía o argumento trata de las causas eficientes, y dice que nada puede ser causa de sí mismo. Por lo tanto, Dios debe ser la primera causa. La tercera

vía se refiere al hecho de que todo ser que existe, posteriormente parece, son seres contingentes y no necesarios, puesto que si fueran necesarios siempre habrían existido. Debe haber un necesario, el cual es la razón de que todos los seres contingentes existan. El ser necesario es la causa de la existencia de los seres contingentes, debe haber un necesario que sea pura actualidad.

La cuarta vía se refiere a los grados de perfección en las cosas del mundo y estos grados presuponen una perfección de la cual parten, esta perfección es Dios. Argumento que da por hecho la idea de participación, idea que le viene a Tomás de Aquino de Platón. Los seres mundanos son una especie de copia del ser perfecto, por lo tanto, todos participan de alguna manera de la bondad, verdad, etc. que es propia del ser perfecto. Y la quinta vía o argumento tiene que ver con la observación de que los objetos y seres actúan movidos con un fin. El movimiento no es azaroso, de ahí que todo es movido con una intención y esto habla de la presencia de una inteligencia, por lo tanto, hay una inteligencia perfecta de un ser que la posee y tiene una finalidad.

El ser humano al participar de la esencia divina goza de la inteligencia, entendimiento, capacidad racional y *logos*, que le permiten observar el mundo, la naturaleza y construir argumentos (como las cinco vías) que le permitirán acercarse a la verdad ontológica divina del conocimiento. De igual manera, el ser humano participa de la sensibilidad, imaginación, creatividad, sentimientos y sobre todo amor que le permitirán sentir la esencia con la que el ser perfecto, Dios, creó el universo, éste es el amor.

### ***Unión entre conocimiento y amor***

Tomás de Aquino estuvo convencido de que es posible llegar a Dios y fundirse en él con sabiduría si se va estudiando poco a poco la teología y se va penetrando en los argumentos y verdades del Ser, pero para lograr este alto grado de iluminación del entendimiento no basta con llevar a cabo silogismos y argumentaciones certeras, también es imprescindible abrir el corazón en la fe. En este sentido tendrían que ir de la mano el ejercicio racional y el amor devocional que sustenta la fe. Conceptos que a lo largo de la historia se han visto de manera separada y hasta antagónica, lo racional argumentativo

tiende a la certeza objetiva y científica; en cambio lo sentimental, el amor, la caridad y la devoción es subjetiva, interior y personal. ¿Cómo conjuntar ambos ámbitos que de entrada se han visto opuestos? Tomás de Aquino en su obra: *Obras catequéticas, Sobre el credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y Siete Sacramentos*, comienza el prólogo diciendo:

La primera cosa necesaria al cristiano es la fe, sin la cual nadie puede llamarse fiel cristiano. La fe proporciona cuatro bienes: Primero, por la fe el alma se une a Dios. [...] Segundo, por la fe se incoa en nosotros la vida eterna, pues la vida eterna no es otra cosa que conocer a Dios. [...] Tercero: la fe dirige la vida presente. [...] Cuarto: con la fe venceremos las tentaciones. (De Aquino, 1995, p.144)

Por lo tanto, la fe es uno de los pilares más importantes en la vida humana, ya que permite la apertura del corazón en el amor cristiano.

La fe es posible entonces gracias a la certeza plena del amor incondicional divino que derrama su gracia en el corazón del creyente. Es justamente la unión del amor individual y el amor divino que se unen en el corazón diluyendo la diferencia y haciéndose uno, el cual es perfecto, simple y total. Tomás de Aquino lo expresa así en su obra catequética: “Es cosa sabida que por la naturaleza misma del amor el objeto amado está presente en quien lo ama. Por tanto, el que ama a Dios, tiene a Dios en sí: ‘Quien permanece en el amor, en Dios permanece, y Dios, en él’. 1 Jn, 4, 16” (De Aquino, 1995, p.144). El amor divino se une con el corazón ardiente de amor y fe del ser humano, dejan de estar separados, se funden, así de esta manera, el hombre se encuentra en presencia de lo divino, en realidad, se da una sola presencia, la del Ser. “Y es también característico del amor ir transformando al amante en el amado. Por lo cual, si amamos lo vil y caduco, nos convertimos en viles e inseguros: ‘Se hicieron despreciables como las cosas que amaban’. Os 9, 10. Pero si amamos a Dios, nos divinizamos, porque ‘el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con Él’. Cor 6, 17. (De Aquino, 1995, p. 144)

Ahora bien, como dice San Agustín, ‘del mismo modo que el alma es la vida del cuerpo, Dios es la vida del alma’. Cosa, por lo demás, bastante clara. Decimos que un cuerpo vive, cuando en virtud del alma ejecuta

las operaciones propias de la vida, cuando actúa y se mueve; porque si se separa el alma, ni se mueve, ni es capaz de hacer nada. Pues bien, al alma le ocurre algo parecido: obra virtuosamente y con perfección cuando la mueve el amor, por el cual Dios habita en ella; en cambio, sin el amor es incapaz de obrar: ‘Quien no ama, permanece en la muerte’. 1 Jn 3, 14. Conviene no olvidar que, aunque uno posea todos los dones del Espíritu Santo, sin caridad no tiene vida. Ni el don de las lenguas, ni el don de la fe, ni otro alguno, dan la vida sin falta de amor. (De Aquino, 1995, p. 144)

El alma humana obra virtuosamente cuando la mueve el amor, ya que el amor es motor de la existencia, es la fuerza que mueve y une. Es el impulso que lleva a los seres individuales hacia el Ser, hacia el Bien, los proyecta hacia su fuente para unirlos y retornarlos a su origen. Así, cuando hay vida, hay posibilidad de encontrar ese hilo de gracia y amor que te retornará al amor divino y que te llevará a su presencia. Por lo tanto, el amor que brota de nuestros corazones, latiendo incesantemente como manifestación de la vida, siempre va a buscar conectarse con el amor que viene de Dios, como si los corazones humanos fueran antenitas que perciben, captan y reciben la transmisión del amor divino en todas las frecuencias, una vez que se haya captado la línea de transmisión que emana el amor y la gracia divina, entonces se unen al unísono para seguir latiendo y seguir sintiendo la manifestación de Bien que es el amor.

En este sentido el amor es la manifestación plena del Ser, es la esencia de la creación, es el origen de la vida, es el camino hacia la felicidad, el gozo y la gracia. No hay fe sin amor, así que Tomás de Aquino, que tenía la claridad de este conocimiento, pudo abrir su corazón al amor y entender exactamente las implicaciones racionales que llevan las disquisiciones y argumentaciones en favor de la existencia de Dios. Es decir, pudo unir al unísono su fe religiosa llena de amor, compasión y gracia, con el ejercicio de la racionalidad que le dio un conocimiento muy profundo del Ser y de los modos de existencia.

Tomás de Aquino en la *Suma teológica* da una definición de amor que conviene traer a colación: “acto del apetito que tiene por objeto el bien en

sentido absoluto ‘*simpliciter*’” (De Aquino, *STh*, 1, q. 20, a.1, c) El amor es el apetito que te impulsa a desear el bien del otro, en otras palabras, el amor es el principio de todo afecto, es el motor de la acción. Todo movimiento implica a su vez cierta quietud en algún punto, para que pueda continuar más movimiento. Por eso Tomás de Aquino considera que en el amor también hay una parte de calma o quietud, como proceso. El amor brota y justamente se da también quietud en la realización del Bien, cuando hay esta manifestación de presencia es cuando el amor surge. Aquí el intelecto humano entiende el proceso y se aquieta para disfrutar el amor.

Es muy importante comprender el carácter de quietud y de reposo que entraña el amor; porque sólo así puede comprenderse que el amor sea ‘acto de lo perfecto’ y pueda predicarse no sólo de las criaturas sino también de Dios. El amor supone, en principio, un modo de plenitud y perfección del ente: información, presencia, configuración del apetito con su bien. Aunque algunas especies de amor (el amor sensitivo y el de concupiscencia) suponen siempre algún grado de carencia, sin embargo, el amor es, por naturaleza, cierta plenitud del ente, puesto que es un reposo, una quietud, una terminación o culminación del afecto; de aquí que en Dios pueda existir amor en el sentido más propio del término; en Él, el amor es, del todo, un verdadero reposo y quietud en el Bien plena y perfectamente poseído, absolutamente identificado con su Voluntad. (Astorquiza, 2004, p. 105)

El amor implica un grado de plenitud y perfección, es el acercamiento de la criatura con su creador, finalmente es la unión y el descanso en el Bien. El amor es por tanto fuerza unitiva y creadora, que lleva de manera implícita un conocimiento de la propia condición de sentir amor. Así que es aquí en donde amor y conocimiento se unen de manera equilibrada. No es posible sentir amor sin saber que se está sintiendo amor y que ese sentimiento nos está impulsando a actuar y a hacer el bien a los demás. Por lo que el amor lleva de manera implícita el conocimiento. Tomás de Aquino lo expresa así en la *Summa Theologica*: “El Bien no es objeto del apetito sino en cuanto es aprehendido. Y por esto, el amor requiere cierta aprehensión del bien amado.” (De Aquino, *STh*, 1-2, q. 27, a.2, c) “De manera que el conocimiento es

causa del amor del mismo modo como lo es el bien: el conocimiento es el *medio* por el cual el bien llega a afectar el apetito. Este principio se refiere a todos los modos posibles de amor.” (Astorquiza, 2004, p.112) “El conocimiento del bien es absolutamente necesario para que pueda brotar el amor porque es el único modo en que el bien se hace presente al ente y puede atraerle como fin.” (Astorquiza, 2004, p.113)

Así como el descubrir el amor como principio metafísico nos permitía entender el universo como un mundo habitado de seres en relación que se necesitan entre sí para alcanzar su propia plenitud, el que el amor sea una pasión nos permite ver la dinamicidad y novedad del amor. En el mundo existen algunos seres, los que conocen, que están abiertos a la bondad y belleza del mundo y ante la cual, no pudiendo ser indiferentes, son atraídos con pasión. El amor no es sólo una relación estática con algunas cosas necesarias, sino que es también una fuerza que arrastra hacia la belleza de las cosas sentidas y que permite enriquecer de forma maravillosa el mundo interior. Así, el amor es la fuerza a través de la cual el mundo se nos regala y se nos ofrece como un don, abriendo nuestra vida a horizontes insospechados que van mucho más allá de nosotros mismos. El amor es la puerta de entrada al misterio de la vida. Esto vale para los animales, que atraídos por los bienes que sacian a sus necesidades, son arrastrados hacia ellos, y experimentan placer en su posesión. Y vale también para las personas, que descubriendo con admiración que no están solas en el mundo, se abren con gratitud a la presencia de quienes son sus semejantes y se mueven a sí mismas a buscar su bien. (Arrieta, 2914)

La esencia del universo es para Tomás de Aquino el amor, así que además de ser un motor o la fuerza que nos impulsa a ser, hacer, vincularnos con los otros; es el bien que nos vincula con el creador, hasta llegar a la unión mística o contemplación, como lo denominaban algunos medievales como San Buenaventura. El amor es la puerta que nos lleva al misterio del Ser y la existencia.

El individuo que realiza el amor procura el bien de su amado, en este sentido Tomás de Aquino habla de complacencia, es la procuración del bienestar y el afecto del otro en todo momento. Tomás de Aquino nos dice en la Suma Teológica: “La aptitud misma o proporción del apetito por el bien es amor, que no es otra cosa más que una complacencia del bien; pero un movimiento hacia el bien es un deseo o concupiscencia; pero descansar en el bien es alegría o placer”<sup>2</sup> (*STh.*, I-II, q. 25 a. 2). “De manera similar, la adaptación del apetito sensible, o la voluntad, a algún bien, esto es que la complacencia del bien en sí misma se llama amor sensible o intelectual, racional”<sup>3</sup> (*STh.*, I-II, q. 26 a. 1). “Así también lo apetitoso da al apetito, ante todo, una especie de apego a él, que es la complacencia apetecible.”<sup>4</sup> (*STh.*, I-II, q. 26 a. 2).

A través del amor se da un movimiento hacia el bien, que se manifiesta a través de la complacencia, es decir, que el que ama se deleita del amor que siente por el otro. La complacencia tiene entonces este doble aspecto: la intimidad del amor y la delectación, para Tomás de Aquino ambos aspectos son fundamentales. “La *complacentia* puede comprenderse así, como una dinámica de delectación interna al amor y como una anticipación del reposo de la unión de la unión real.” (Arrieta, 2014, p.42). Tomás de Aquino subraya la primacía del amor sobre el deseo, esto no lo había contemplado Aristóteles. El amor es anterior, es una virtud unitiva, es el motor de la acción que lleva a los amantes a unirse realmente. Como Dios mismo se complació del bien que hizo al generar la creación, la amó y ama totalmente.

Dios ama a sus creaturas, ellas están totalmente unidas a él por participación del ser y su bondad, se complace en amarlas y sostenerlas, Dios es amor y los seres humanos podemos ser amorosos como Dios si inclinamos nuestro espíritu hacia el Bien, si logramos esto entonces participamos de Dios en su esencia que es el amor.

<sup>2</sup> *Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor; qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio*

<sup>3</sup> *Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis*

<sup>4</sup> *Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis*

El acto de amor siempre se enfoca en dos cosas, a saber, en el bien que quien quiere a alguien, y en quien quiere algo bueno. Esto es literalmente amar a alguien, desearle Bien. Por lo tanto, en el hecho de que alguien lo ama, quiere el bien para sí mismo. Así que es bueno que se pregunte a sí mismo uníos en la medida de lo posible. Y porque tanto amor se llama la fuerza unificadora, incluso en Dios, pero sin composición, porque es mejor que él se quiera a sí mismo, que no sea diferente de lo que es por sí mismo. es una bonificación, como se muestra arriba. En el hecho de que alguien ama a otra persona, le gusta el bien en ello. Y así lo usa como a sí mismo, refiriéndose al bien como a sí mismo. Y, por tanto, amor se llama fuerza concreta, porque otro se agrega a sí mismo para tenerlo a él como el yo. Y aun así, el amor divino es una fuerza concreta, aparte de la composición que existe en Dios, siempre y cuando él quiera cosas buenas para los demás.<sup>5</sup> (*STh.*, I, q. 20 a. 1., ad 3)

Tomás de Aquino estudió y analizó con toda su racionalidad y argumentación el tema del amor, logrando un conocimiento muy profundo de lo que es. Y al mismo tiempo, gracias a su fe, abrió su corazón para saber y experimentar en carne propia lo que es realmente el amor. Así que el amor logró moverlo hacia su amado, logro conectarlo con Dios. Es aquí en donde podemos ver claramente que el amor y el conocimiento están conectados, que es falso que sean ámbitos antagónicos, que se vinculan y se necesitan. Que no se puede llegar a la comprensión clara y profunda de lo que es el amor y la unión sin experimentarla, sin sentirla. La vivencia real y el conocimiento de sí están estrechamente unidos.

## Unión con Dios, mística

A Santo Tomás de Aquino solo se le ha visto y valorado como el gran escolástico racional que escribió una obra especulativa argumentativa como lo

<sup>5</sup> *Ad tertium dicendum quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quaerit sibi unire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in Deo, sed absque compositione, quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est. In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione quae sit in Deo, in quantum aliis bona vult.*

es la *Suma Teológica*, sin embargo, para él el amor y la razón están totalmente unidos en la experiencia con lo divino. Esta vinculación se puede ver con mayor claridad en sus himnos y en otras obras como sus *Obras catequéticas*, lo importante es saber leer su producción con el corazón abierto, ya que si se lee su obra con los ojos racionales entonces sólo se interpretará desde ese sentido que por supuesto que sí está presente. Sin embargo, también se puede encontrar esa unión entre el amor y el conocimiento si se lee su obra desde el amor. Así de esta manera, los símbolos cristianos que están presentes en sus obras develarán un sentido oculto y profundo que vinculan al ser con su creador. Se puede hacer entonces, una interpretación simbólica más rica en significación encontrando una sabiduría que muestra la esencia divina en su máximo esplendor.

En sus obras hay una vinculación proporcionada del ejercicio de la razón dando cuenta de la experiencia de lo sagrado en la interpretación de los símbolos cristianos, hay una expresión de la vivencia mística cuando se da la unión entre amor y conocimiento, cuando se penetra en los símbolos sagrados. Es decir, Tomás de Aquino fue un gran místico que pudo comprender las verdades del Ser e intentó expresarlas desde su racionalidad para lograr un entendimiento cabal de las mismas.

El Aquinate, claramente, toma la misma palabra “experiencia” del vocabulario de los sentidos. En su comentario al Salmo 34 nos ofrece, en un momento dado, una descripción de la experiencia de Dios que casi podría servir como definición del misticismo. Escribe: “la experiencia de una cosa entra por los sentidos [...] Ahora bien, Dios no está retirado de nosotros, ni está fuera de nosotros, sino está en nosotros [...] Por eso la experiencia de la bondad divina se llama “gusto” (*gustatio*) [...] El efecto de esa experiencia es doble: primero, certeza de conocimiento; segundo, la seguridad de la afectividad. (Murray, 2015, p.26)

Con las anteriores palabras del Aquinate podemos percatarnos de que él tuvo la vivencia de sentir a Dios en el corazón, en la interioridad, si no hubiera tenido la experiencia no hubiera afirmado eso. Tuvo la experiencia de la bondad divina y pudo sentir el gusto y el deleite que experimentan los

místicos; además, logro unir el aspecto de la certeza del conocimiento con el fuego del amor encendido en su corazón. Así lo expresa Tomás de Aquino en las *Obras catequéticas*:

Es cosa sabida que por la naturaleza misma del amor el objeto amado está presente en quien lo ama. Por tanto, el que ama a Dios, tiene a Dios en sí: “Quien permanece en el amor, en Dios permanece, y Dios en él” (1 Jn 4,16). Y también es característico del amor ir transformando al amante en el amado. Por lo cual, si amamos lo vil y caduco, nos convertimos en viles e inseguros: “Se hicieron despreciables como las cosas que amaban. (Os, 9, 10). Pero si amamos a Dios, nos divinizamos, porque el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él” (De Aquino, 1995, p.144).

El secreto entonces es amar a Dios sobre todas las cosas, eso le abrirá el corazón al individuo para lograr la experiencia mística de unión. El corazón es el símbolo fundamental para encender la llama divina que yace en la interioridad, que San Agustín llamó chispa divina y el Maestro Eckhart *scintilla* del alma. Así como Cristo lo hizo, amar a Dios por encima de todo. Tomás de Aquino lo expresa así:

Cuestionado Cristo por los doctores de la ley antes de su Pasión, sobre cuál era el primero y principal mandamiento, contestó: ‘Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente. Éste es el principal y el primer mandamiento’ (Mt 22, 37). Él es el más grande, el más noble y el más útil entre los mandamientos todos, como aparece sobradamente claro, pues en él se cumplen todos los demás. (De Aquino, 1995, p.151).

Este primer y principal mandamiento es muy especial ya que en él se expresa la unión entre el amor y el conocimiento que se da en la experiencia mística, ya que dice: Amarás a Dios con todo el corazón y con toda tu mente. Es decir, si se logra la unión de corazón-sentimientos, mente-racionalidad se realiza el amor, se unen dos aspectos separados en una sola experiencia vivificadora de unión del amor divino y el humano. Aquí justamente es en

donde se da la mística. Y Tomás de Aquino es muy consciente de esta experiencia de unión, por eso la puede describir.

Por eso dice que este mandamiento es el más grande y noble, ya que si se lleva a cabo entonces todos los demás mandamientos se cumplen en automático. Es decir, si logras integrar el amor con el conocimiento entonces respetarás a tu prójimo, respetarás a la mujer de tu prójimo, no matarás, etcétera. Porque en esta unión se llega al grado más alto de realización de la bondad, en esta unión la persona accede al conocimiento o sabiduría del amor. Ya no desearás otra cosa que el bienestar de tu prójimo. El amor reinará en tu corazón y lo transmitirás a todo aquel que te rodea. “Cuestionado Cristo sobre cuál era el principal mandamiento, a una sola pregunta dio dos respuestas. La primera fue: Amarás al Señor tu Dios; de ella ya hemos tratado. La segunda: ‘Y a tu prójimo como a ti mismo’. Quien observa esto, cumple toda la ley. Lo indica el Apóstol: ‘Amar es cumplir con la ley entera’. Rom. 13, 10.” (De Aquino, 1995, p.153).

En estos dos primeros mandamientos se manifiesta la unión del amor y el conocimiento, se ama a Dios, el corazón se abre a la esencia misma de Dios y el universo, ésta es el amor. En el cual el alma se inclina al bien, al gozo y a la alegría. Por tanto, amando a Dios verdaderamente en automático se ama a los semejantes, porque en ellos se ve a Dios mismo y se desea el bien para todos ellos. “Entre los preceptos que dio Cristo a sus discípulos al despedirse de ellos, puso un énfasis muy singular en éste diciendo: ‘Este es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os he amado’ (Jn. 15, 12). [...] Esta es pues la señal del cumplimiento de la ley divina, el amor al prójimo” (De Aquino, 1995, p.154).

Otro aspecto fundamental en la vida de Santo Tomás de Aquino es el tema de la oración, es aquí en donde el Aquinate logra fusionar el amor y el conocimiento, es aquí en donde se manifiesta el apasionado amor que siente por Dios y el cumplimiento cabal de los primeros dos mandamientos. A través de la oración conoce a Dios y se va uniendo a él a través del amor.

Sus biógrafos comentan que tuvo el santo grandes y profundos momentos para orar, eso le permitía la comprensión de los misterios divinos, lo que lo llevaba a inspirarse para aclarar sus argumentos teológicos, era en él una

práctica sistemática la oración. En esos espacios de intimidad con la divinidad el Aquinate le pedía a Dios por sus semejantes, lo que lo llevó a tener aún más amor al prójimo e instantes de contemplación de Dios y de sus verdades. Nuevamente en la oración se presenta la oportunidad de tener una experiencia unificadora del amor y del conocimiento de las verdades divinas y eternas.

En sus biografías se muestra en el último año de su vida a un devoto absorbo de amor, fe y contemplación, actitud que mostraba en las misas y que hacía que su rostro se llenara de lágrimas. “El domingo de Pasión de 1273, con un gran grupo de personas presentes en la misa, se notó que de sus ojos fluían las lágrimas y su éxtasis era tan profundo que en un momento tuvieron que sacudirle para que pudiese volver en sí y continuar con la celebración.” (Gui, cit. en Murray, 2015, p.46). Posteriormente, el 6 de diciembre de 1273, en una misa tuvo un arrebato de contemplación divina, hecho que lo llevó al silencio y la inefabilidad, experiencia que lo cambió para siempre. Tomás de Aquino dejó de escribir la *Suma Teológica*. “Cuando su perplejo asistente, fray Reginaldo, le preguntó: ‘Padre, ¿vas a dejar esta gran obra?’ Tomás le respondió: ‘no puedo seguir... Todo me parece paja en comparación con lo que he visto y con lo que se me ha revelado’”. (Murray, 2015, p.48)

Tomás de Aquino pudo tener una experiencia mística que inundó su ser de gozo, deleite y amor divino, pudo vivenciar la unión entre el amor y el conocimiento, pudo conocer al amor y amar al conocimiento. Ese maravilloso éxtasis lo llevó al silencio, al espacio sagrado que solo se puede describir como lo inefable, ya que el otro no lo puede experimentar si no lo vive. ¿Cómo describir con palabras la unión del amor con el conocimiento sagrado?, ¿cómo transmitir a otros la unión mística si los otros no lo han vivenciado?

Las palabras faltan, las palabras sobran, las palabras pueden estar vacías si no se experimenta al amor desde el corazón, desde la chispa divina que yace en la interioridad. Ahora es el

silencio que honra a Dios, [...] el silencio de la gracia de la escucha, el silencio de una mente continuamente asombrada por la plenitud radiante de la verdad revelada en Cristo. [...] Es un silencio de amor, de

comunión trinitaria, un silencio de intimidad, un silencio que denota precisamente lo opuesto a un mero monólogo intelectual. [...] Es un silencio que respira con aquella libertad de espíritu que procede de la contemplación de las cosas eternas. (Murray, 2015, p.49)

Es el silencio de la vida mundana para estar en completo amor y conocimiento de la vida interior espiritual, para estar en la Presencia con todo el corazón y toda la mente, para orar con todo el amor y todo el conocimiento vivo de la divinidad. “Una mente enamorada de Dios” (Murray, 2015, p. 68).

Tomás de Aquino lo expresa de la siguiente manera:

Cuando rezamos a Dios, la misma oración que proferimos nos hace íntimos con él, en la medida en que nuestra alma es elevada a Dios, conversa con él en afecto espiritual y le adora en espíritu y verdad. Esta intimidad afectuosa, experimentada en la oración, prepara un camino para el regreso a la oración con incluso mayor confianza (De Aquino, *CTh.* cit. por Murray, 2015, p. 129)

La oración implica humildad y absoluta devoción, ya que cuando se le habla verdaderamente a Dios se abre completamente el corazón, es decir, desde el amor se desnuda el alma, se deja atrás el ego para mostrar al verdadero ser, que se unirá con el Ser en un abrazo cósmico de semejanzas, en una danza de bienestar, gozo y deleite. “Él volverá su rostro a la oración del despojado, no despreciará su oración (Sal 102, 18)” (Murray, 2015, p. 134) Así de esta manera, el orante está convencido de que con su amor y petición Dios lo escuchará, hay absoluta y plena confianza porque siente su gracia, sabe y ama a la fuente.

La oración no es un acto ególatra de petición de algún bien para uno mismo, es la plática sincera del corazón con todo el amor y humildad para agradecerle por todas las bendiciones, incluida la oportunidad de tener vida y gozar de una existencia y solicitarle el bienestar de algún conocido, es decir, siempre amando y procurando al prójimo, se pide por su bien y salvación. El orante logra ser virtuoso en cuanto limpia su alma para ser humilde, generoso, caritativo y devoto. Tomás escribe al respecto:

Cuánto os anhele, es decir, yo, que vivo en el mismo corazón [literalmente ‘en las entrañas’] de Jesucristo. O, cuánto anhele que estéis en ese corazón, como si dijese: cuánto vuestra salvación y participación en el mismo corazón de la caridad de Cristo. Lc 1, 78: ‘por la entrañable misericordia nuestro Dios, nos visitará el sol que nace de lo alto’, como si dijese que el poder del amor alcanza las más profundas e íntimas profundidades del corazón. O, anhele que estéis en el mismo corazón [literalmente ‘en las entrañas’] de Cristo Jesús, es decir, que podáis amarle íntimamente, y podáis ser amados por él; porque la vida humana consiste en esto. (De Aquino, *Super epistolam ad Philippenses*, lectura, c.1, lect. 2, 15, cit. por Murray, 2015, p. 137)

En estas líneas Santo Tomás de Aquino aclara que experimenta al amor y a Dios en su corazón, que es un absoluto fiel devoto, que siente caridad y generosidad por los demás como Jesús mismo, así que lejos de ser un teólogo racional obtuso y cerrado, pudo integrar ambas partes y unir el amor y el entendimiento. Estaba completamente al servicio de la humanidad, era un gran predicador, servidor del amor y del conocimiento del Evangelio.

## Conclusiones

Tomás de Aquino pudo combinar ambos aspectos de la vida humana: el amor y la devoción a Dios y el desarrollo del entendimiento para alcanzar el conocimiento de las verdades ontológicas y teológicas. Lo que le permitió fusionar el corazón con la razón o, dicho de otra manera, el amor y el conocimiento. Aspectos que regularmente se ven separados, en contra posición y tal vez irreconciliables. Pudo ir a la Universidad, participar en los debates filosófico-teológicos con los grandes maestros de la Escolástica, pudo escribir la magna obra de la *Summa Theologica* y al mismo tiempo tener una vida espiritual llena de amor, compasión por el prójimo y devoción absoluta a Dios y además participar de las actividades propias del monasterio y la Iglesia.

Tomás de Aquino logra realizar la esencia misma del amor, que es la manifestación plena del Ser, que es la esencia de la creación y permea todo en el universo, al lograr esto, al mismo tiempo, está conociendo una verdad

ontológica. De esta manera logra fusionar en una sola experiencia mística el amor y el conocimiento. “Tomás, el teólogo, nunca se contentó con un conocimiento exclusivamente intelectual o meramente científico de los misterios de Dios. [...] Era capaz de penetrar los misterios con la humilde comprensión de su corazón.” (Murray, 2015, p. 24). Tomás estaba entregado a la doctrina, a la fe, al amor, a la devoción y a la comprensión del misterio sagrado. Tenía una fuerte e inseparable conexión entre la cabeza y el corazón, para él la teología iba mucho más allá de la mera especulación, racionalidad y argumentación; era el acto puro de amor y unión entre lo aparentemente separado: el amor y el conocimiento. En la teología hay un espíritu de vivencia del amor en unión con Dios.

## Referencias

- Arrieta, Manuel, (2014). *La complacencia en el amado como principio del amor de amistad-La complacencia en el amado*, (Tesis de Licenciatura), Pontificio Instituto Giovanni Paoli II, Roma, Italia. <https://www.aacademica.org/manuel.arrieta/2/1.pdf>
- Astorquiza, Patricia, (2004). *Fundamentos del amor en Santo Tomás de Aquino*. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/994295.pdf>
- Beuchot, Mauricio, (2018). *Dios y Jesucristo en Santo Tomás de Aquino*, México, Universidad Pontificia de México, A.C.
- Cruz Cruz, J., (1999). *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Madrid, RIALP.
- Cúnsulo, Rafael, (2020). La racionalidad poética en los himnos de Santo Tomás de Aquino, en *Studium, Filosofía y Teología*, vol. XXIII, 46. 177- 190.
- De Aquino, Tomás, (1974). *Del Ente y de la Esencia*, Trad. García Bacca, Juan David, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- De Aquino, Tomás, (1995). *Obras catequéticas, Sobre el credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y Siete Sacramentos*, Pamplona, Ediciones Eunete.
- De Aquino, Tomás, *Compendium Theologiae en Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Leonine, vol. 42.
- De Aquino, Tomás, *Summa Theologica*.

De Aquino, Tomás, *Super epistolae*, vol. 2.

Gilson, Etienne, (1979). *El ser y los filósofos*, Navarra, EUNSA.

Gui, Bernard, (1959). The life of St. Thomas Aquinas. En Kenelm Foster (ed.).

*The life of Saint Thomas Aquinas. Biographical documents*. Longmans, Green and Co.-Helicon Press. C:\file\_import\07092013200908.pdf

Instituto de Educación Secundaria Juan Gris, *Santo Tomás de Aquino* (1225-1274). [https://www.iesjuangris.com/images/Archivos\\_texto/Filosofia/Sto.Tom%C3%A1sTema.pdf](https://www.iesjuangris.com/images/Archivos_texto/Filosofia/Sto.Tom%C3%A1sTema.pdf)

Murray, Paul, (2015). *Tomás de Aquino orante. Biblia, poesía y mística*, Salamanca, Editorial San Esteban.

Ramírez, Santiago (1975). *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid, BAC.

# La influencia del pensamiento de Pseudo Dionisio Areopagita en Santo Tomás: un estudio comparativo y análisis crítico

Jorge Luis Ortiz Rivera

## Resumen

El presente artículo explora la influencia del pensamiento de Pseudo Dionisio Areopagita en Santo Tomás de Aquino, centrándose en los aspectos teológicos y metafísicos. A través de un análisis comparativo, se examina cómo el neoplatonismo dionisiaco impactó el sistema filosófico tomista, especialmente en la teología natural y la teoría de la analogía. Se aborda la recepción de la doctrina dionisiaca sobre la jerarquía del ser y la teología negativa, destacando las divergencias y adaptaciones que Santo Tomás realizó. Asimismo, se analiza la relevancia de estas influencias en los debates contemporáneos sobre la teología natural y la filosofía medieval. El estudio concluye que la influencia de Pseudo Dionisio en el Aquinate es esencial para comprender la continuidad entre la tradición neoplatónica y el aristotelismo cristiano de Tomás de Aquino.

**Palabras clave:** Teología negativa, Jerarquía del ser, Analogía, Neoplatonismo cristiano, Contemplación mística, *Henosis*, Jean Luc Marion

## The Influence of Pseudo-Dionysius the Areopagite's Thought on Thomas Aquinas: A Comparative Study and Critical Analysis

### Abstract

*This article explores the influence of Pseudo-Dionysius the Areopagite on Thomas Aquinas, focusing on theological and metaphysical aspects. Through a comparative analysis, it examines how Dionysian Neoplatonism impacted Aquin-*

*nas' philosophical system, particularly in natural theology and the theory of analogy. The reception of Dionysian doctrines on the hierarchy of being and negative theology is explored, highlighting the divergences and adaptations Aquinas made. The article also examines the relevance of these influences in contemporary debates on natural theology and medieval philosophy. The study concludes that the influence of Pseudo-Dionysius on Aquinas is essential for understanding the continuity between Neoplatonic tradition and the Christian Aristotelianism of Aquinas.*

## Introducción

Este artículo ofrece una reflexión crítica sobre los aspectos fundamentales del pensamiento de Pseudo Dionisio Areopagita y su influencia en el sistema filosófico de Santo Tomás de Aquino, específicamente en el ámbito de la teología natural y la metafísica.

El marco teórico que el lector debe tomar en cuenta al abordar las tramas conceptuales que se han de manejar durante el texto para comprender las intenciones de esta publicación es el del pensar hermenéutico. En efecto, Profundizar en la influencia de Dionisio Areopagita en el pensamiento del Aquinate supone comprender a dos autores distantes casi siete siglos entre sí desde la óptica de un investigador del siglo XXI. Ello supone fusionar tres horizontes de sentido diferentes para no correr el riesgo de anacronismos

El tema es importante, especialmente en cuestiones de teología fundamental, la metafísica de Dios en general; pero, sobre todo, en las conclusiones que extrae de la filosofía del Areopagita de orden metafísico. La importancia del pensamiento pseudo-dionisiaco en la comprensión de las propuestas de algunos de los principales pensadores del siglo XIII ya es señalada por san Buenaventura, quien sostiene la existencia de “cierta escuela”, la cual es radicalmente “sustancialista” (Cruz, 2013, p. 1-278), pues descubre su influencia incluso en su propio maestro, Alejandro de Hales, quien es claramente un seguidor de Dionisio.

Ahora bien, para evaluar la pertinencia de esta afirmación, es necesario desarrollar un análisis crítico de los textos y del pensamiento de los princi-

pales exponentes de esta “escuela *sustancialista*”, algo que el dominico Domingo de Soto (1582) señalaba ya con claridad en su obra en el siglo XVI.

Como es sabido, el neoplatonismo presente desde las obras de Plotino tuvo una fuerte influencia en la Edad Media, llevando a muchos pensadores de la época a mezclar sus ideas con las de otros filósofos haciendo a veces difícil distinguirlas de la obra de pensadores posteriores. Por ello, el mismo santo Tomás de Aquino no fue ajeno a esta tendencia normal en los docentes de aquella época, la cual adoptó de manera muy natural como lo demuestran ciertas conclusiones de su sistema, en la medida en que el neoplatonismo se convirtió en una herramienta para abordar las profundas verdades teológicas de una manera que respondiera al ideal anselmiano del *fides quaerens intellectu* (San Anselmo, *Proslogium*, II).

En ese sentido, “la fe que interroga al intelecto” ha de desarrollar sus disquisiciones en busca de respuesta, desde las perspectivas y métodos tanto de las ciencias de la filosofía especulativa, la metafísica, por ejemplo, como en la *praxis* moral sostenida por cada autor; es decir, tomando en cuenta todo el sistema de pensamiento de ese autor.<sup>1</sup>

Sin embargo, no siempre hubo colaboración entre las corrientes filosóficas presentes en la Edad Media, ya que los principios neoplatónicos, gnósticos o árabes, aunque útiles para explicar el mundo físico, no necesariamente coinciden con verdades fundamentales de la fe cristiana, por más adecuadas que sean sus explicaciones, tomando en cuenta su propia lógica interna.

Por ello, se impone cierta relectura de los *Comentarios* llenos de sutilezas a la obra de Pseudo Dionisio que se realizaron en la Edad Media por diversos autores, los cuales permiten un uso más práctico en orden de una interpretación hermenéutica de ciertos textos apegados a lo que originalmente

<sup>1</sup> El trabajo de Bréhier es especialmente valioso para entender el concepto filosófico de “sistema” debido a su rigor metodológico. Según él, la clave de un sistema filosófico radica en su coherencia lógica interna. Esto significa que cada teoría debe sustentarse en una estructura racional que no presente contradicciones entre sus principios fundamentales y las conclusiones derivadas de ellos. Esta exigencia de coherencia es, siguiendo la línea teórica de este autor, lo que convierte a las filosofías en sistemas, diferenciándolas de conjuntos aislados de ideas o reflexiones inconexas. De esta manera, cada sistema filosófico propone una cosmovisión o una interpretación global del mundo y de la experiencia humana dentro de él, permitiendo que los sistemas filosóficos no se limiten a resolver problemas aislados, sino que busquen comprender la totalidad de la realidad desde una perspectiva unificada.

dijeran o intentaran decir los autores como respuesta a preguntas y problemas concretos que surgían en un contexto cultural determinado diferente al autor del siglo v y de nosotros.

Con este trasfondo, puede plantearse como objetivo de las reflexiones siguientes tomar una postura frente a la tesis principal de esta investigación: la afirmación de que la influencia de Dionisio Areopagita en la teoría metafísica de Santo Tomás de Aquino es real y constituye un complemento a los alcances del aristotelismo, que comúnmente se reconoce como presente en sus obras. Claro que esta tesis pudiera presentarse discutible a una tradición secular que ha aprendido que el pensador dominico es exclusivo seguidor del Estagirita. He aquí la finalidad del presente artículo.

Para conseguir esta meta, en primer lugar, se presentará el sistema metafísico de Pseudo Dionisio, una de las fuentes más significativas del pensamiento cristiano neoplatónico, que introduce conceptos clave como el discurso teológico medieval. A partir de esta base, se abordará el desafío del tema de la analogía, en especial en lo que concierne a los límites del conocimiento de Dios. Este desafío es central tanto para Dionisio como para Tomás, ya que ambos enfrentan el problema de cómo hablar de un Dios infinito desde una perspectiva finita.

El tercer apartado rastreará de manera específica la influencia de Pseudo Dionisio en las obras de Santo Tomás de Aquino, analizando cómo el Aquinate adapta y reelabora las nociones dionisiacas dentro de su propio sistema, especialmente en su concepción de la teología negativa y la participación en el ser divino. Finalmente, se ofrecerá un panorama actual de los debates en torno a la Teología Natural de Santo Tomás, evaluando las posturas contemporáneas que revisitan la influencia dionisiaca y su relevancia para el entendimiento del conocimiento de Dios.

A través de esta estructura, se busca clarificar el impacto y la continuidad entre las tradiciones filosóficas de ambos autores, subrayando la riqueza y complejidad de la metafísica cristiana medieval.

## 1. El sistema metafísico de Pseudo Dionisio

La influencia del neoplatonismo en el pensamiento filosófico de Pseudo-Dionisio es profunda, tal como es patente en varias obras en las cuales las ideas de esta escuela filosófica están intrincadamente entrelazadas en sus conceptos de temática netamente cristiana, en las cuales, sin embargo, introduce nuevas perspectivas sobre la teología cristiana en general y la teología natural en específico y de una metafísica caracterizada por el ejemplarismo neoplatónico. Esta influencia puede ser observada con claridad en la exploración de la ontología y la relación entre verdad y justicia hecha por parte de Pseudo Dionisio.

Uno de los aspectos centrales de la metafísica de Pseudo Dionisio es sin duda, como se ha mencionado antes, su teología apofántica. Esta concepción de Dios se alinea con el principio neoplatónico del "Uno", que también es indescriptible e incomprensible en términos humanos. Plotino describe el Uno como el principio supremo y trascendente de toda realidad, más allá de la existencia misma;<sup>2</sup> por su parte, Pseudo Dionisio adopta y adapta esta idea, aplicándola a la teología cristiana para expresar la trascendencia absoluta de Dios.<sup>3</sup>

La doctrina de la "Jerarquía Celestial" en la obra de Pseudo Dionisio Areopagita es uno de los pilares fundamentales de su metafísica, particularmente como se expone en su tratado *De Coelesti Hierarchia*. En esta obra,

<sup>2</sup> El concepto neoplatónico del "Uno", tal como se presenta en las obras de Plotino, juega un papel central en la metafísica de corte ejemplarista, y guarda ciertas similitudes con la concepción de Dios en diversas tradiciones filosóficas y teológicas. El "Uno" es el principio absoluto y trascendente que está más allá de cualquier descripción o comprensión humana, lo cual lo convierte en un paralelo interesante con las concepciones de un Dios que trasciende las categorías de la "existencia" y la "no existencia".

Plotino, describe al "Uno" como el origen de todo lo que existe, pero sin ser él mismo parte de la existencia en el sentido convencional. "El Uno es todas las cosas y ninguna de ellas, pues causa de todas las cosas sin ser ninguna de ellas. No es una cosa, ni una cualidad, ni una cantidad, ni un alma, ni una mente. Es más bien más simple que cualquiera de estas cosas" [Enéadas V.3.12]. En estas líneas, queda patente la naturaleza radicalmente trascendente del Uno para el pensador de Licópolis. Así, el Uno es la causa de todo, pero no puede ser reducido a ninguna categoría o entidad específica.

Plotino profundiza, además, en la idea de que el "Uno" no puede ser objeto de conocimiento directo: "No hay conocimiento del Uno, porque el conocimiento implica dualidad. No hay un sujeto que conozca y un objeto que sea conocido en relación con el Uno, porque el Uno trasciende esa división" [Enéadas VI.9.3]. De modo tal que la experiencia del "Uno" es más una unión mística que un acto de comprensión intelectual, ya que cualquier intento de conocerlo lo convertiría en algo distinto de su pura unidad.

<sup>3</sup> Este principio del "Uno", como lo expone Plotino, resuena con ciertas interpretaciones con la idea sobre Dios profesada en la tradición cristiana, especialmente en aquellos teólogos que, siguiendo la línea de pensamiento de la teología negativa o apofántica, enfatizan la incognoscibilidad e indefinibilidad de Dios. Justamente Pseudo-Dionisio Areopagita representa a este grupo cuando señala que Dios está más allá de todo lo que se puede decir o conocer: "Ni el ser, ni la vida, ni cualquier otro atributo pertenecen propiamente a Dios, sino que Él está más allá de todo eso" [M.Th, I].

Pseudo Dionisio desarrolla un complejo sistema de emanación y mediación a través del cual la luz divina se transmite jerárquicamente desde los seres más cercanos a Dios hasta los seres humanos. Esta estructura refleja una cosmología y teología inspirada por el neoplatonismo, donde la influencia de Plotino y su concepto del “Uno” y las emanaciones es evidente.

Pseudo Dionisio describe una estructura jerárquica de los ángeles, dividida en tres triadas o coros angélicos, donde cada grupo se encuentra en un grado diferente de cercanía con Dios. "La jerarquía celestial está compuesta de seres que participan de la luz divina en diferentes grados, algunos más cerca y otros más lejos del Principio divino, pero todos organizados de manera armónica." (*De Coelesti Hierarchia*, VII, 1). Este orden jerárquico es una manifestación del orden cósmico y refleja la estructura del universo, que, en el pensamiento neoplatónico, como se ha dicho, se organiza en un sistema de emanación desde lo “Uno” hasta la multiplicidad.

Uno de los aspectos más importantes de esta doctrina es la transmisión de la luz divina o gracia de un nivel superior al inferior, en un flujo continuo y descendente. Pseudo Dionisio explica que cada nivel de la jerarquía recibe la luz de Dios, que es la fuente suprema, y luego la transmite a los niveles inferiores, actuando como mediadores de la iluminación divina. “Los seres más elevados, al recibir la luz de Dios, se encargan de transmitirla a los que están debajo de ellos, de modo que cada nivel de la jerarquía celestial cumple su función como conducto de la gracia divina” (*De Coelesti Hierarchia*, XV, 2). Pero el análisis y sistematización de una metafísica de la luz, es tema de otro estudio.<sup>4</sup>

Regresando al tema de este trabajo, Pseudo Dionisio describe cómo este proceso de emanación y jerarquización no se limita a los ángeles, sino que se extiende a toda la creación. Cada ser tiene su lugar en la jerarquía cósmica y recibe la luz divina en función de su proximidad a Dios. Esta luz, a su vez, no solo otorga conocimiento, sino también gracia. "Así, todos los seres en el orden divino participan de la luz en la medida de su capacidad, y esta luz no es solo conocimiento, sino gracia santificadora que los eleva hacia la unión con Dios" (*De Coelesti Hierarchia*, III, 3).

<sup>4</sup> Vid. Mi artículo “Aportaciones a la ‘metafísica de la luz’ en los escritos de Hildegarda von Bingen”

Por supuesto que la influencia del neoplatonismo será evidente para el lector en esta estructura jerárquica. A diferencia del sistema plotiniano, en donde la lejanía va haciendo a la luz una sombra del original y por ello se impone la procesión, la luz divina, en Pseudo Dionisio, no se agota a medida que desciende, sino que cada nivel la recibe y la transmite en la medida en que es capaz: "así como la luz divina emana desde el Ser supremo, cada orden celestial recibe su porción y la transmite a los inferiores, en una escala descendente de perfección" (*De Coelesti Hierarchia*, V, 4).

Ahora bien, la mística es otro tema esencial de la metafísica de Pseudo Dionisio, profundamente influenciado por el neoplatonismo. Él describe el proceso de la unión mística con Dios como una ascensión gradual hacia la divinidad, pasando por etapas de purificación, iluminación y perfección. Este camino místico es análogo al proceso de retorno al Uno en el neoplatonismo, donde el alma asciende a través de la contemplación y la purificación hasta unirse con la realidad suprema (Enéada, VI, 9, 9-11). En este sentido, Plotino también describe este proceso en términos de *henosis*, una unión de tipo mística, en la cual el alma pierde toda distinción entre sujeto y objeto, y se disuelve en la realidad del Uno. Dicho proceso es gradual, comenzando con la purificación de las inclinaciones materiales, seguido por una contemplación de la realidad inteligible, el *Nous*, y culminando en la unión con el Uno, el principio trascendente de todo (Enéada, IV, 8, 1).

Por su parte, Pseudo Dionisio desarrolla la idea de que Dios es absolutamente incognoscible en su esencia, y solo puede ser experimentado mediante la unión extática que trasciende las capacidades de la razón. Él describe la experiencia mística como un ascenso hacia Dios que pasa por varias etapas: la purificación (*katharsis*), la iluminación (*photismos*), y la perfección (*teleiosis*). En este proceso, el alma va más allá de todos los nombres y conceptos que se pueden aplicar a Dios. Finalmente, afirma que la unión con Dios se logra en el "éxtasis" (*ekstasis*), una experiencia que va más allá del entendimiento racional y que es movida por el amor divino (*M.Th.*, 1), misma idea que se repite en su carta a Doroteo.<sup>5</sup> Este amor no es una fusión impersonal, sino una unión con el Dios que es a la vez trascendente e inmanente.

<sup>5</sup> Pseudo Dionisio, *Cartas*, carta 9, donde literalmente sostiene que el "amor divino lleva al alma al éxtasis y a la unión con Dios".

Finalmente, Pseudo Dionisio sostiene que Dios es tanto el fin último de todas las cosas (verdad teológica), como su causa primera (verdad filosófica). En *De Divinis Nominibus*, Dionisio escribe: "Todo ser participa en el Ser Divino, que es causa de todas las cosas, principio y fin de ellas" (*De Divinis Nominibus*, 1,1). Sin embargo, a diferencia del sistema de Plotino, sostiene que la creación no es una emanación necesaria de Dios, sino un acto libre de su voluntad: "El Bien divino no actúa por necesidad, sino por libre donación" (*De Divinis Nominibus*, 4, 3). De este modo, se defiende la noción cristiana de la creación *ex nihilo*, afirmando que "la creación no es una emanación automática del Ser Divino, sino una libre expresión del amor divino" (*De Divinis Nominibus*, 5, 2).

## **2. El Desafío de la Analogía: explorando los límites del conocimiento de Dios.**

La analogía es uno de los conceptos fundamentales en la teología natural de Tomás de Aquino, especialmente en relación con el conocimiento que sobre Dios puede adquirir el humano. Dicho concepto tiene su origen en la Metafísica aristotélica que sostiene que el "ser se dice de muchas maneras" (*Metafísica*, Libro IV, 2, 1003<sup>a</sup> 12). Ahora bien, según el Aquinate, dada la distancia ontológica entre Dios y las criaturas, el conocimiento de Dios no puede ser directo o unívoco, sino que debe basarse en una relación analógica. A través de la analogía intenta resolver el problema de cómo los seres humanos, criaturas finitas y limitadas, pueden conocer y hablar sobre Dios, el cual es infinito y trascendente.

Para Tomás de Aquino, el conocimiento de Dios se obtiene a través de las criaturas, ya que todo lo que existe refleja, de algún modo, la perfección de Dios. En este sentido, se puede llegar a conocer a Dios *sicuti ens est* por sus efectos (creación), pero *de facto* este conocimiento es necesariamente indirecto. Para lograr esto, Tomás propone el concepto de la analogía con sus subdivisiones de analogía atribución y la analogía de proporcionalidad como maneras de describir la relación entre Dios y las criaturas.

Como es sabido, por tratarse de un tema clásico de la filosofía de Tomás de Aquino, en la analogía de atribución, un mismo término se aplica a Dios

y a las criaturas, pero con diferentes modos de ser. Por ejemplo, cuando decimos que Dios es bueno y que una persona es buena, "bueno" se refiere primariamente a Dios, y secundariamente a la persona, en la medida en que la bondad de la persona es un reflejo de la bondad divina. "Como todo efecto depende de su causa, es necesario que lo que se encuentra en el efecto en un modo derivado, en la causa exista en un modo superior" (*S.Th.* I, q 13, a.5).

Por su parte, la analogía de proporcionalidad implica que las perfecciones que atribuimos a Dios y a las criaturas guardan una proporción, aunque la naturaleza divina supera infinitamente la comprensión humana. Por ejemplo, la sabiduría en el ser humano y en Dios se entienden de manera proporcional: el hombre tiene sabiduría de un modo finito, mientras que Dios la posee de manera infinita y perfecta.

Sin embargo, aunque la analogía es una herramienta lógica que reflejaría una realidad ontológica en el pensamiento tomista, pues es un recurso útil para evitar los errores del antropomorfismo —que atribuye a Dios características humanas de forma directa— y del agnosticismo radical —que niega la posibilidad de conocer algo sobre Dios, también presenta límites y dificultades que han sido objeto de crítica tanto en su tiempo como en el pensamiento filosófico y teológico posterior.

En primer lugar, la dificultad interna al mismo concepto lo complejo de la comprensión y precisión del lenguaje: aunque la analogía pretende ser un punto medio entre el lenguaje unívoco (que afirmaría que los términos tienen el mismo significado cuando se refieren a Dios y a las criaturas) y el lenguaje equívoco (que afirmaría que los términos no tienen ningún significado similar en ambos casos), es difícil determinar con precisión el grado de similitud y diferencia entre el lenguaje sobre Dios y las criaturas. Pues, en realidad ¿hasta qué punto podemos comprender el significado de términos como "bueno" o "sabio" cuando se aplican a Dios?

Como Tomás mismo señala, el conocimiento que tenemos de Dios necesita transitar por un momento "por la vía de negación",<sup>6</sup> en el que afirmamos

<sup>6</sup> Esta vía es parte de la propuesta de la teología negativa, la cual no es en realidad una aportación original de santo Tomás de Aquino. En efecto, aparece ya en Filón de Alejandría. Esta propuesta es conocida como apofatismo. Propone que Dios es incomprendible e inefable para la mente humana. Filón sostiene que cualquier afirmación positiva sobre Dios limita su naturaleza infinita. Este enfoque filosófico, influenciado por Platón y el pensamiento

que Dios no es más que lo que es. "No podemos conocer lo que Dios es en su esencia, sino más bien lo que no es, y el modo en que otras cosas se relacionan con Él" (*S. Th.* I, q.12, a. 12). Esta afirmación, en el fondo, plantea un problema central: si no podemos conocer la esencia de Dios *sicuti est*, ¿qué tan fiable es el conocimiento que obtenemos a través de la analogía?

Tal es la objeción de base para la teoría de la Analogía, desde el parecer de Karl Barth, quien sugiere que el lenguaje humano es inadecuado para hablar de Dios de manera significativa. Barth rechaza cualquier tipo de analogía que intente suavizar la trascendencia radical de Dios, destacando la dificultad que enfrentamos al tratar de utilizar un lenguaje finito para describir lo infinito. Por eso afirma: "El conocimiento de Dios siempre permanece conocimiento de Dios desde un infinito abismo entre Él y el hombre. Todo lo que decimos sobre Dios está necesariamente limitado y distorsionado por nuestras capacidades humanas" (Karl, 1957, p. 228). El meollo de esta crítica radica, pues, en cuestionar la validez de cualquier intento de hablar de Dios de forma analógica en tanto que reduce su trascendencia, debido a las características del lenguaje humano el cual no puede captar ni expresar con precisión la realidad divina.

En segundo lugar, se encuentran las críticas que hacen referencia a la ambigüedad en la proporcionalidad: en la analogía de proporcionalidad, el término proporcional a Dios y a las creaturas tiene un grado de diferencia tan grande que puede generar una ambigüedad que se acerque a lo equívoco. Cuando hablamos de la bondad o la sabiduría humanas en relación con Dios, la distancia infinita entre el Creador y la criatura sugiere que esas cualidades apenas son comprensibles en términos divinos. Esta ambigüedad puede llevar a un debilitamiento del lenguaje religioso, ya que la comprensión humana de los atributos de Dios puede resultar

---

estoico, es clave en su intento por conciliar la fe judía con la filosofía griega. Para Filón, Dios solo puede ser descrito a través de negaciones. Él afirma: "Dios no es comparable a ninguna de las cosas creadas, ni visibles ni invisibles. No tiene mezcla de nada más, pues es único" [*De Somniis* I, 230], por lo cual concluye que cualquier atributo atribuido a Dios necesariamente lo limita, lo cual es imposible dada su infinitud.

Este pensamiento tiene ecos posteriores en la obra de uno de los autores que interesa en este estudio, Pseudo-Dionisio Areopagita, quien sostiene: "El divino es conocido solo en cuanto desconocido" (*M.Th.* 1, 3). A partir de allí, Pseudo-Dionisio, influenciado por Filón, desarrolla el apofatismo en la tradición cristiana, sugiriendo que lo divino solo puede ser entendido mediante la negación de lo finito y limitado. Más adelante, entrada ya de lleno la edad media, Maimónides también suscribe esta postura, subrayando: "Afirmar algo positivo de Dios es equivalente a negar su perfección" (*Guía de los Perplejos* I, 58). De ahí que concluya, siguiendo a Filón, que la verdadera sabiduría consiste en reconocer la imposibilidad de definir a Dios en términos humanos.

demasiado abstracta o ininteligible. Tal es el parecer, por ejemplo, del filósofo Jean-Luc Marion, defensor de la “teología apofática”.<sup>7</sup> Él señala que la proporción entre Dios y las creaturas en la analogía tomista es problemática debido a la infinita desproporción que existe entre ambos órdenes de ser. La noción de proporcionalidad en la analogía puede ser tan abstracta que dificulta una comprensión concreta de los atributos divinos. Así, sostiene “La noción de analogía presupone que hay algún tipo de medida

<sup>7</sup> La teología apofática en Jean-Luc Marion se centra en un análisis que sea capaz de justificar la exploración profunda del modo en que se puede pensar y hablar sobre Dios. Marion sigue la tradición en la medida en que reconoce junto con los autores mencionados anteriormente, [Ut supra, nota 7] la incapacidad del lenguaje humano para describir de manera adecuada la esencia divina. En su obra, Marion lleva esta tradición más allá, proponiendo una visión radical la cual cuestiona las formas en que concebimos a Dios y los límites del ser como una categoría adecuada para hablar de lo divino. En su obra, *Dios sin el ser (Dieu sans l'être)*, junto con otras reflexiones que plantea en torno a la teología apofática se sostiene.

A) *La teología apofática en la tradición*. Haciendo un recorrido de la propuesta de la “La Teología “pofática” o negativa, patentiza que ha sido una constante en la historia del pensamiento cristiano, especialmente en autores como Pseudo-Dionisio Areopagita, Gregorio de Nisa y Juan Escoto Erígena. Jean-Luc Marion retoma esta tradición, pero la lleva más allá al proponer que incluso el “ser” es una categoría insuficiente para referirse a Dios. Según Él, la teología apofática no solo debe negar los atributos finitos a Dios, sino también cualquier intento de encasillarlo en la noción del ser. “Dios no es en absoluto, porque es más que el ser. No existe en los términos que nosotros comprendemos, sino que excede cualquier ser y, al hacerlo, revela su verdadera trascendencia” (*Dieu sans l'être*, p. 37).

B) *Crítica del “ser” en la teología apofática de Marion*. Marion cuestiona la premisa central de la metafísica occidental, según la cual el ser es la categoría fundamental para comprender todas las cosas, incluso a Dios. Esta tradición, que se remonta a Parménides y Aristóteles y llega a su cúspide en Martín Heidegger, quien el ser es el principio supremo y la clave para entender tanto la realidad como a Dios. Sin embargo, Marion rechaza esta concepción y propone una superación de la ontoteología heideggeriana.

Para ello, Marion afirma que, cuando se habla de Dios en términos de “ser”, se limita y reduce a Dios dentro de las categorías de la comprensión humana, que son necesariamente finitas. El “ser” es solo una de las muchas formas en las que los humanos intentan capturar lo divino, pero, Dios está más allá de todo ser, incluso más allá de la diferencia entre ser y no-ser. Según él, para hablar auténticamente de Dios, es necesario abandonar la categoría del ser y abrirse a una dimensión que trascienda incluso el horizonte ontológico.

Así, Marion introduce la idea de Dios como “donación” pura, que no puede ser reducida al ser ni a ningún otro concepto finito. Esta donación se manifiesta en lo que él llama el “fenómeno saturado”, una experiencia que excede cualquier intento de conceptualización, porque sobrepasa las capacidades humanas de percepción y conocimiento. Dios es el fenómeno por excelencia, pero no un fenómeno que podamos captar o entender de manera completa. Dios, en su desbordamiento, es lo que siempre excede nuestra comprensión y se nos ofrece sin medida, sin limitaciones. Este es el núcleo de la teología apofática en Marion: Dios no se conoce como un objeto de conocimiento, sino que se experimenta como misterio que desborda toda comprensión. “Lo divino se da como una saturación de presencia, un exceso que sobrepasa la distancia entre el ser y el no-ser, y que no puede ser reducido a ningún horizonte de comprensión” (*El ídolo y la distancia*, p. 112).

Otro elemento central en la teología apofática de Marion es su distinción entre el ícono y el ídolo. Para él, el ídolo es cualquier concepto o representación de Dios que se cierra en sí mismo, que pretende capturar a Dios dentro de los límites de lo humano. En cambio, el ícono es aquello que remite a una presencia que lo excede, que señala siempre más allá de sí mismo. En este sentido, advierte que cualquier intento de representar a Dios de forma exhaustiva o comprensible lo convierte en un ídolo. El ícono, por el contrario, abre un espacio de trascendencia, invitando a la experiencia de lo divino sin pretender encerrarlo. “El ídolo nos ofrece una imagen cerrada de lo divino, que refleja nuestro propio deseo de comprenderlo todo; el ícono, en cambio, nos abre a una relación que nos supera, invitándonos a trascender nuestra propia comprensión” (*El ídolo y la distancia*, p. 92). De este modo, Marion alerta contra la tentación de hacer de Dios un objeto comprensible, que puede ser encerrado en imágenes mentales, teológicas o filosóficas.

Por otra parte, Marion también relaciona la teología apofática con la experiencia del amor. Para él, el amor es la única categoría que puede acercarse, de algún modo, a la experiencia de lo divino, precisamente porque el amor no busca poseer ni comprender completamente al otro, sino que se abre al otro en su radical alteridad. El amor, en este sentido, es la experiencia que mejor refleja la naturaleza de Dios, no como objeto de conocimiento, sino como donación infinita.

Marion explora esta idea en su libro *El eros de lo imposible*, donde afirma que Dios se da a conocer no a través de conceptos o categorías, sino en el encuentro amoroso, en el cual el ser humano se abre a lo divino sin intentar poseerlo ni encerrarlo en un marco finito. “Dios se revela no en términos de ser o de pensamiento, sino en el amor que se da sin medida, en un eros que trasciende cualquier comprensión humana” (*El eros de lo imposible*, p. 130).

proporcional entre Dios y las creaturas. Sin embargo, dado que Dios está completamente más allá del ser, esa proporción se disuelve en una distancia infinita que el pensamiento no puede abarcar" (Marion, 1991, p.74). Por lo que la analogía pudiera ser peligrosa, si se interpretase de forma que limite a Dios dentro de los parámetros de la comprensión humana, en la medida en la que Dios es completamente el "otro" y más allá de cualquier concepto capaz de ser por la analogía.

Finalmente, se encuentran las críticas que cuestionan la analogía por la insuficiencia para explicar el misterio: la analogía se queda corta cuando se trata de describir los misterios centrales de la teología cristiana, como la Trinidad o la encarnación. Aunque la analogía puede ayudarnos a hablar de los atributos divinos generales (por ejemplo, la bondad o la justicia), es difícil ver cómo podría iluminar aspectos más profundos del ser de Dios. Como sugiere el teólogo Karl Rahner, la analogía es una herramienta útil, pero insuficiente para comprender el misterio trinitario o la unión hipostática. Al final, lo que la analogía no puede resolver es que Dios permanece "misterio último" para el intelecto humano. "La analogía puede ayudarnos a estructurar nuestro lenguaje sobre Dios, pero frente a los grandes misterios de la fe cristiana, como la Trinidad o la Encarnación, la analogía fracasa, ya que estos no son comprensibles en términos meramente conceptuales o proporcionales" (Rahner, 1966, p.56). Así, cualquier intento de explicar a Dios debe reconocer siempre que está más allá de nuestras categorías de pensamiento. Rahner, por lo que el concepto de analogía puede llevar a una idea demasiado abstracta y distante de Dios, que no corresponde a la cercanía personal que se experimenta en la fe cristiana. Según él, la analogía puede ayudar a estructurar el lenguaje teológico, pero no puede sustituir la experiencia directa de Dios a través de la revelación y la gracia.

### **3. Rastreado la influencia de Pseudo Dionisio en las obras de Tomás de Aquino.**

Con lo enunciado hasta el momento, es una verdad *de facto* el sostener que Tomás de Aquino, se nutrió ampliamente de las obras de Pseudo Dionisio, incorporando y reelaborando sus ideas en el marco de una teología cristiana

más madura, más sistemática, orientada a la razón y que posee un conocimiento suficiente de la metafísica Aristotélica.

Por supuesto que diversos estudios ya han abordado el tema desde distintos ángulos: algunos analizan las fuentes dionisiacas que usa Santo Tomás y su relación mística cristiana, mientras que otros examinan su integración creativa en las vías tomistas de la prueba de la existencia de Dios. Sin embargo, para un análisis más pormenorizado, es necesario estudiar exhaustivamente las coincidencias y divergencias entre ambos sistemas, sin olvidar la contribución de otros autores patrísticos y medievales en los mismos problemas teológicos y patentizar el uso filosófico que hayan hecho para responder a los mismos. Este estudio busca comprender y aportar a la teología natural de Santo Tomás, fundamentándose en la convicción de que la obra de Dionisio Areopagita es una fuente preponderante del tomismo, la cual permite que el inmanentismo metafísico al que conduciría el mero hilemorfismo aristotélico empleado como entramado conceptual en la filosofía de Dios Tomista pueda dar un salto cualitativo del orden de la creatura a Dios o, en términos filosóficos, del orden del efecto a la causa primera.

En efecto, el universo puede ser explicado perfectamente desde un primer motor, el cual no necesariamente sea una entidad trascendente, sino inmanente, como se presenta la figura del Demiurgo Platónico. El mismo Aquinate lo vislumbraba así:

Además, lo que puede explicarse del todo por pocos principios, no se lo explica por muchos. Pero parece que todo lo que aparece en el mundo puede explicarse por otros principios, si se da por supuesto que Dios no existe. Porque los eventos naturales se reducen a la naturaleza como su principio” Y los eventos que son a propósito se reducen al principio en que consiste la Tomás de Aquino, (*S. Th. I, q.2, a.3, videtur quod*).

Ante esta posibilidad, es patente, entonces, la posibilidad de que la “teología del misterio”, presente en las obras de Dionisio, articulada principalmente de los conceptos de la analogía y el símbolo, influya significativamente en el marco conceptual de fondo en obras tomistas como la *Summa*

*Theologiae*, beneficiando con ello la cultura medieval y el desarrollo de la filosofía escolástica.

Por ejemplo, en su teología natural, Santo Tomás de Aquino recoge la tesis dionisiaca que sostiene la distinción entre el conocimiento de Dios por vía afirmativa y aquel obtenido por la vía negativa. Tomás acepta que, dado que Dios es infinitamente trascendente, no puede ser comprendido plenamente mediante el uso de términos creados, aunque añade que el conocimiento humano de Dios es posible a través de las *vías* de negación y analogía, pues "es conocido mejor por la negación que por la afirmación" (*S. Th. I. q.3, a.4*). Expresión que hace recordar necesariamente las obras del autor siríaco del siglo v, haciendo patente el neoplatonismo presente, al menos por influencia cultural de la época en el pensamiento del Aquinate.

Por otra parte, un segundo aspecto en el que Pseudo Dionisio influye significativamente a Santo Tomás es en su concepción de la jerarquía del ser y la estructura de la creación. En *De Caelesti Hierarchi*, Pseudo Dionisio presenta una estructura del cosmos donde los seres creados están organizados en niveles jerárquicos, con los ángeles y otras entidades espirituales ocupando los niveles superiores más cercanos a Dios, mientras que los seres materiales ocupan los niveles inferiores (*Cael. Hier., VI*). Esta jerarquía refleja el principio neoplatónico de la emanación, según el cual los seres más elevados participan más plenamente de la divinidad.

En este sentido, Santo Tomás adopta y adapta esta noción de "jerarquía del ser" en su metafísica, interpretando la estructura del cosmos en términos de una gradación de perfección, donde los seres participan en el ser divino en diferentes grados (*S.Th .I, q.108, a.1-2*). Santo Tomás también asume la idea de que los ángeles están organizados en jerarquías, basándose precisamente en esas categorías dionisiacas, aunque racionaliza la noción neoplatónica de emanación para que sea coherente con la doctrina cristiana de la creación *ex nihilo*. En ese sentido, la jerarquía del ser no es un proceso de emanación, sino un reflejo de la sabiduría divina en la creación. Muy significativa para este estudio resulta la afirmación:

De donde es evidente que se equivocan y hablan contra la intención de Dionisio, quien coloca en las personas divinas una jerarquía que llaman

superceleste. Porque en las personas divinas hay cierto orden de naturaleza, pero no de jerarquía. Porque, como dice Dionisio en el capítulo 3 *Cielo Hier.*, el orden de la jerarquía es que otros deben ser purificados, iluminados y perfeccionados, mientras que otros deben ser limpiados, iluminados y perfeccionados. Esto está lejos de situarse en las personas divinas. (*S. Th.* I, q. 108, a. 1-2)

En la medida en que nos demuestra el respeto irrestricto que Tomás profesa por las afirmaciones y tesis de Pseudo Dionisio. En efecto, el “*et contra intentionem Dionysii loqui*” no deja en duda que éste es considerado como un argumento de autoridad con características de marco negativo por parte del autor dominico.

En tercer lugar, la influencia de Pseudo Dionisio en la obra de Santo Tomás de Aquino también es evidente en el tema de la mística y la posibilidad de la unión con Dios. Mientras que Pseudo Dionisio, describe el proceso de unión con Dios, como se ha visto anteriormente como un ascenso extático hacia lo divino,<sup>8</sup> un viaje espiritual que trasciende el conocimiento racional y culmina en una experiencia directa de la divinidad a través de la contemplación, por lo que la unión con Dios es presentada como una experiencia que supera toda forma de comprensión discursiva, Tomás de Aquino incorpora este enfoque místico en su propia teología, aunque con un énfasis mayor en la función de la razón en el proceso.

Si bien Tomás acepta que la unión mística con Dios trasciende el conocimiento temático y conceptual, no abandona el valor de la razón en la búsqueda de la verdad divina. Para él, la contemplación es una forma elevada de conocimiento, que incluye el intelecto pero que también puede superar los límites de la razón a través de la gracia divina. En este contexto, Aquino cita a Pseudo Dionisio para subrayar que el conocimiento más alto de Dios no es a través de conceptos, sino a través de la experiencia mística, pues “Dios es conocido en la oscuridad” (*S.Th.* Iq.12 a.12) del intelecto.

<sup>8</sup> *Ut Supra* (como anteriormente)

#### 4. Panorama actual de los problemas en torno a la teología natural de Santo Tomás de Aquino

Parece ser que con todo lo dicho hasta ahora, es clara la tesis que se defiende en este trabajo: la influencia de la obra de Pseudo Dionisio Areopagita en Santo Tomás de Aquino es real. Ahora bien. Sostenido ello, es posible plantear el problema de base: ¿cuáles son las consecuencias en la teología de este último? Por ejemplo, en el Comentario al *De Divinis Nominibus*, Santo Tomás argumenta la necesidad de la revelación sobrenatural de esos nombres para que la razón pueda conocer a Dios, basándose en la influencia del pensamiento de Dionisio Areopagita. En ese recoveco para la accesibilidad racional al conocimiento de la naturaleza divina se manifiesta un campo amplísimo de reflexión que se sustrae, al menos de entrada, a la reflexión de influencia aristotélica en las propuestas de la Teología Natural tomista. Lo cual sería una buena conclusión a este trabajo.

Sin embargo, fieles a la estructura clásica medieval de un texto filosófico, se presentan a continuación algunos escolios,<sup>9</sup> En este caso quiero llamar la atención a uno de los temas principales de la teología natural del Aquinate.

En efecto, ha sido objeto de una extensa interpretación contemporánea, que busca recontextualizar sus principios fundamentales en diálogo con las corrientes filosóficas y científicas actuales. Los debates contemporáneos sobre la relación entre fe y razón no pueden obviar la metafísica del ser para un correcto análisis del concepto de Dios, su naturaleza y sus atributos. Aunado a ello, habrá que replantearse las implicaciones que la hipótesis de un Dios personal, al estilo del Dios cristiano, posee con la ciencia moderna.

##### *a) La cuestión sobre la vigencia del pensamiento teológico racional escolástico de Tomás de Aquino.*

Es un lugar común que uno de los aportes más conocidos de Santo Tomás a la filosofía de Dios son las "cinco vías" de la prueba de la existencia de Dios. Todas ellas se basan en la observación del mundo natural y en la aplicación

---

<sup>9</sup> Tomados éstos como comentarios y anotaciones finales sobre problemas no resueltos en una tesis. Dichos problemas no han de resolverse, pues no son objeto del tema central a demostrar, pero se enuncian como campos de nuevas investigaciones.

de principios metafísicos como el movimiento, la causalidad y la contingencia. Aunque estos argumentos fueron formulados en un contexto medieval, han sido objeto de reinterpretaciones modernas, que intentan mostrar su relevancia en la filosofía y ciencia contemporáneas.

Una de las reinterpretaciones más influyentes es la de Etienne Gilson, quien sostiene que el pensamiento de Tomás de Aquino debe entenderse como una metafísica del ser, más que como una mera lógica argumentativa. En este sentido Gilson sostiene que las cinco vías no son simples demostraciones de la existencia de Dios, sino expresiones de una comprensión más profunda de la participación de los seres finitos en el ser infinito, es decir, Dios. “La primera vía, por ejemplo, no prueba tanto que Dios existe, cuanto que el movimiento en el mundo es imposible de explicar sin una causa que sea el Acto Puro, es decir, Dios” (Gilson, 2002, p.47)

Ahora bien, si eso es verdad, habrá que hacer frente a las indicaciones de Heidegger sobre el hecho de que esta propuesta se convertiría en una ontoteología. Algo ya se anunciaba más arriba sobre esto. ¿Se trata realmente de una ontoteología o no? ¿Qué decir de ello? La superación del concepto de ontoteología propuesto por Martin Heidegger es uno de los temas centrales de su contemporáneo Jean-Luc Marion.

Heidegger, en su crítica a la metafísica occidental, acuñó el término *ontoteología* para describir la tendencia de la filosofía desde Platón y Aristóteles de comprender al ser (ontología) y a Dios (teología) de manera conjunta, reduciendo así lo divino a un ente más dentro de la estructura del ser. Esta "ontoteologización" de Dios lo convierte en el *summum ens*, el ser supremo, dentro de una jerarquía de entes, lo cual, según Heidegger, es una limitación fundamental de la metafísica occidental y una conclusión a la que se llega con mucha facilidad leyendo los textos de santo Tomás, sin las debidas matizaciones que han de hacerse desde las influencias dionisiacas enunciadas anteriormente.

Un esfuerzo por responder a esta crítica ya se encuentra en las obras de Marión, quien busca superar este marco al proponer la fenomenología de la donación que describo en el apartado 2 de este trabajo. Con ello, se intenta trascender la dependencia de la teología en la ontología.

En efecto, en *Identidad y diferencia*, Heidegger sostiene que “La metafísica es ontoteología. “[...] En tanto ontología, funda el sentido del ser en cuanto tal, y en tanto teología, determina el ente supremo como la causa del ente en su totalidad” (Heidegger, 1990, p. 54). Según él, este enfoque traiciona la verdadera trascendencia de lo divino al convertirlo en un mero ente dentro de la jerarquía de lo existente. En lugar de comprender a Dios como algo radicalmente diferente del ser, la metafísica lo inserta en una estructura de pensamiento que lo hace accesible, pero a costa de perder su carácter trascendental y absoluto.

Profundizando un poco más en lo ya expuesto, Jean-Luc Marion, influenciado por el giro fenomenológico, propone una superación de la ontoteología mediante una reinterpretación del fenómeno divino. En lugar de concebir a Dios como el *summum ens*, Marion introduce la noción de un Dios que se manifiesta no a través de su ser, sino a través de su donación, Marion se distancia de la idea de Dios como el ser más alto y aboga por una concepción de Dios que escapa a las categorías del ser.

Para Marion, la teología no debe depender de una estructura ontológica, sino que debe enfocarse en la fenomenicidad del don, es decir, en cómo Dios se manifiesta como donación radical, sin necesidad de ser reducido a una categoría de ente. En este sentido afirma: “La ontoteología se desmorona al dejar de someter a Dios al ser. Dios no se da a través del ser; más bien, Él se da a través de la donación, y en esa donación, Dios trasciende cualquier posibilidad de ser concebido dentro del marco ontológico” (Marion, 2006, p. 123).

La donación divina no es un acto que ocurra en el orden del ser, sino un acontecimiento que desafía todas las categorías metafísicas. De este modo, en lugar de hablar de Dios como ser, Marion describe a Dios como el “donante por excelencia” cuya esencia no puede ser captada por las estructuras ontológicas tradicionales. En este sentido, se produce una “fenomenología de la donación”, que es la forma en que Dios se revela y se experimenta fuera de los límites de la ontología.

En su crítica a la ontoteología, Marion adopta una postura radical: no es suficiente con criticar la reducción de Dios a un ente; hay que ir más allá de la misma categoría del ser como fundamento de la reflexión teológica, y esto

ya es poner en la palestra la teoría de Pseudo Dionisio. El concepto "Dios sin ser" apunta precisamente a la idea de un Dios que no necesita ser para manifestarse, que es totalmente Otro y que no puede ser contenido dentro de ninguna estructura ontológica. Esto implica una revolución respecto de la ontología tradicional, ya que rompe con la noción de que el ser es la categoría fundamental a través de la cual todo, incluido Dios, debe ser comprendido. "Dios no puede ser pensado según las categorías del ser. El 'Dios sin ser' es precisamente aquel que se da a conocer no por lo que es, sino por cómo se dona y cómo se hace visible a través de esa donación" (Marion, 2006, P. 123).

Desde esta perspectiva, Marion reinterpreta la trascendencia divina. Dios ya no es visto como un ente supremo dentro del horizonte del ser, sino como aquel que se manifiesta a través del amor y la donación radical, superando cualquier definición ontológica. Así, Marion ofrece una alternativa a la crítica heideggeriana, presentando una forma de pensar a Dios que no está limitada por las categorías de la metafísica occidental.

El marco teórico de esta superación de la ontoteología en Marion está profundamente influenciado por la tradición fenomenológica, particularmente por las ideas de Edmund Husserl y Emmanuel Levinas. Al igual que Heidegger, Marion adopta la metodología fenomenológica, pero la utiliza para argumentar que Dios no debe ser comprendido dentro de las categorías del ser, sino como un fenómeno de donación.

Ya Levinas, en su momento, había avanzado en la idea de que la trascendencia de lo divino no puede reducirse al ser, al enfatizar la "alteridad radical" de Dios. En este sentido, Marion retoma y amplía esta idea, argumentando que la donación es la clave para comprender la manifestación divina. Marion señala que lo divino se manifiesta como un fenómeno saturado, es decir, un fenómeno que excede la capacidad de comprensión del sujeto: "El fenómeno saturado de la donación divina no puede ser comprendido bajo las categorías tradicionales del ser. Dios se da como don, y en esa donación, excede toda fenomenalidad y toda comprensión ontológica" (Marion, 2008, p. 76).

Por otra parte, otra relevante interpretación contemporánea a la Teología Natural de Santo Tomás de Aquino en el tema de las 5 vías es la de Anthony

Kenny, quien, en su obra *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence* (1969), ofrece un análisis crítico de las célebres cinco vías tomistas para demostrar la existencia de Dios. Kenny se sitúa en un enfoque filosófico que, si bien es crítico, no rechaza la relevancia de los argumentos de Tomás de Aquino en el contexto contemporáneo.

Kenny inicia su análisis subrayando que algunos de los supuestos metafísicos en los que se basan las cinco vías han sido cuestionados, en particular a la luz de la física moderna. Un ejemplo clave es la primera vía de Santo Tomás, el argumento del motor inmóvil, que sostiene que todo lo que se mueve debe ser movido por otro. Este principio, arraigado en la física aristotélica, ha sido reemplazado en la ciencia moderna por teorías que no requieren la existencia de un "primer motor" en un sentido estrictamente físico. Kenny sostiene: "La idea de que todo lo que se mueve debe ser movido por otro, aunque lógica en su contexto aristotélico, no es una descripción adecuada del movimiento en el sentido en que la ciencia moderna lo entiende." (1969, p.45).

Sin embargo, aunque Kenny es crítico respecto a la aplicabilidad directa de las vías tomistas a la ciencia moderna, reconoce el valor filosófico subyacente de las mismas, en particular en lo que respecta al principio de contingencia. Tomás de Aquino argumenta que el hecho de que existan seres contingentes —seres que podrían no existir— implica la necesidad de un ser necesario, es decir, un ser cuya existencia no depende de otro. Para Kenny, este principio sigue siendo relevante en el debate filosófico actual sobre las causas últimas y la posibilidad de un ser necesario: "Aunque la ciencia moderna ha abandonado muchas de las nociones aristotélicas sobre el movimiento y la causalidad, la noción de contingencia sigue siendo un tema central en los debates filosóficos contemporáneos sobre la posibilidad de un ser necesario." (Kenny, 1969, p. 72).

Este reconocimiento por parte de Kenny pone de relieve que, aunque la física moderna ha reformulado nuestras nociones de causalidad y movimiento, la pregunta filosófica sobre la existencia de un ser necesario sigue siendo válida. De hecho, la tercera vía de Tomás de Aquino, que argumenta a partir de la contingencia de los seres para postular la existencia de un ser

necesario, es quizás la que más ha resistido la crítica moderna, ya que trata un problema que trasciende las explicaciones físicas o empíricas del mundo.

Además, Kenny destaca que las cinco vías de Santo Tomás, aunque formalmente presentadas como pruebas, deben entenderse más como expresiones de una búsqueda filosófica por entender las causas últimas del ser. En lugar de ser tomados como argumentos científicos o matemáticos, los argumentos tomistas tienen un carácter más bien metafísico y contemplativo. En este sentido, Kenny apunta: “Los argumentos de Tomás no deben ser tomados como demostraciones científicas, sino como reflexiones filosóficas sobre el hecho de que el mundo requiere una explicación última” (Kenny, 1969, p. 98).

A partir de esta reflexión, Kenny subraya que los argumentos tomistas continúan siendo significativos no solo en la teología, sino también en la filosofía contemporánea, al abordar cuestiones fundamentales sobre la existencia y la causalidad que la ciencia, por sí sola, no puede resolver completamente.

### *b) El actus essendi y la contingencia en diálogo con la metafísica contemporánea*

La distinción entre esencia y *actus essendi* es un aspecto crucial de la teología natural de Santo Tomás de Aquino, que fundamenta su concepción de los seres contingentes y su relación con un ser necesario. Para Tomás, la esencia de un ser se refiere a lo que algo es, mientras que la así llamada existencia se refiere al hecho de que algo es. En este sentido, los seres contingentes son aquellos cuya esencia no implica necesariamente su acto de ser; es decir, pueden existir o no existir y, por lo tanto, su existencia debe ser recibida de otro ser que sí posea la existencia de manera intrínseca y necesaria. Este ser es Dios, a quien Tomás denomina, en una expresión que se ha hecho clásica en filosofía como el *ipsum esse subsistens*.

Esta distinción ha sido de gran importancia en la teología natural tomista, porque permite establecer la dependencia radical de los seres contingentes respecto a un ser necesario. La contingencia, entonces, se convierte en el punto de partida para argumentar la existencia de Dios, ya que el hecho de que algo exista, pero no tenga en sí mismo la causa de su existencia, nos

lleva a postular un ser que exista por necesidad y cuya esencia sea idéntica a su existencia.

Con respecto a esto, Joseph Owens, filósofo y teólogo, ha propuesto una profundización en este tema, reconociendo la relevancia de esta distinción en la obra de Santo Tomás y su implicación para la teología natural. Owens resalta que la distinción entre esencia y existencia es fundamental para comprender la naturaleza de los seres contingentes y su relación con Dios. Según Owens: "La contingencia del ser es el punto de partida de toda teología natural tomista, pues sin ella, el razonamiento hacia la existencia de un ser necesario pierde su base metafísica"<sup>10</sup> (Owens, 1980, p. 122).

En este contexto, Owens también señala que este principio tomista es relevante para las discusiones contemporáneas sobre la contingencia y el ser. En la filosofía moderna, especialmente desde el desarrollo de las teorías existencialistas y fenomenológicas, el concepto de contingencia ha adquirido nuevas dimensiones, pero la teología natural de Tomás sigue ofreciendo un marco sólido para abordar la cuestión de por qué hay algo en lugar de nada. La contingencia de los seres finitos no solo plantea preguntas sobre las causas inmediatas de su existencia, sino sobre la causa última de su ser.

Además, otros estudiosos contemporáneos han enfatizado que la distinción entre esencia y existencia en Santo Tomás es un tema que sigue siendo relevante para el pensamiento moderno. Étienne Gilson, por ejemplo, en su obra *El ser y los filósofos*, subraya que Tomás de Aquino fue uno de los primeros en reconocer la dependencia ontológica del ser finito respecto a un ser que no solo es necesario, sino que es el ser mismo: "En la concepción de Tomás de Aquino, Dios no es simplemente el primer motor o la causa suprema, sino el ser mismo subsistente. Esto transforma radicalmente la manera en que comprendemos la relación entre los seres finitos y la causa primera" (Gilson, 1983, p. 232).

---

<sup>10</sup> "The contingency of being is the starting point of all Thomistic natural theology, for without it, the reasoning towards the existence of a necessary being loses its metaphysical basis" "La contingencia del ser es el punto de partida de toda teología natural tomista, pues sin ella, el razonamiento hacia la existencia de un ser necesario pierde su base metafísica". Owens, Joseph. *An Interpretation of Existence*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980. p. 122.

### c) *Teología natural y ciencia moderna*

Uno de los desafíos más significativos para la interpretación contemporánea de la teología natural de Santo Tomás de Aquino ha sido el avance de la ciencia moderna, particularmente en campos como la cosmología y la física cuántica. Los descubrimientos de estas disciplinas han transformado radicalmente nuestra comprensión del universo, cuestionando algunos de los principios aristotélicos que fundamentaban la teología natural medieval. Sin embargo, filósofos contemporáneos como William Lane Craig y Robert Spitzer han trabajado para demostrar la continuidad entre la Cosmología tomista y los modelos científicos actuales, argumentando que la teología natural de Tomás sigue siendo filosóficamente relevante en un contexto científico moderno.

William Lane Craig, por ejemplo, ha desarrollado un argumento cosmológico que toma prestado de la teología islámica medieval, pero que también se encuentra en sintonía con algunos aspectos de la segunda vía de Tomás de Aquino, la cual trata sobre la causalidad eficiente. Craig utiliza el argumento cosmológico de la *Kalam*.<sup>11</sup> que sostiene que todo lo que comienza a existir tiene una causa de su existencia, y argumenta que el universo mismo, al tener un inicio en el tiempo, debe tener una causa externa a él. Este razonamiento se alinea con la noción tomista de una causa primera que no depende de nada más para existir: Aunque la cosmología moderna nos muestra que el universo tuvo un principio en el tiempo, este hecho no refuta la necesidad de una causa trascendental. Al contrario, respalda la idea tomista de una causa primera que no tiene principio ni dependencia”<sup>12</sup> (Craig, 1979, p. 97).

En este sentido, Craig adapta la lógica subyacente de la teología natural del Aquinate a los datos empíricos contemporáneos, argumentando que, aunque la ciencia moderna ha reconfigurado nuestra comprensión del universo, la necesidad de una explicación causal última —como lo es Dios, en el marco tomista— sigue siendo válida.

<sup>11</sup> Una de las cuatro partes de las ciencias Islámicas medievales que se refiere a los contenidos de la teología natural musulmana.

<sup>12</sup> *Although modern cosmology shows us that the universe had a beginning in time, this fact does not disprove the need for a transcendental cause. On the contrary, it supports the Thomistic idea of a first cause that has no beginning or dependence.*

Por su parte, Robert Spitzer, adopta un enfoque diferente pero complementario. Spitzer sostiene que los principios emergentes de la física cuántica y la cosmología contemporánea no sólo no refutan la idea de un ser necesario, tal como lo concibe Tomás de Aquino, sino que en realidad la complementan. Spitzer pone especial énfasis en la contingencia del universo, un concepto clave en la filosofía tomista. Según Spitzer, la naturaleza contingente del universo, tal como se entiende hoy a través de la física y la cosmología, sigue requiriendo una explicación causal que trascienda las meras causas físicas.

La física moderna no ha desmantelado el argumento de la contingencia de Santo Tomás; más bien, ha enriquecido nuestra comprensión de la dependencia radical del universo respecto de una causa última. El universo, en su complejidad cuántica, sigue apuntando hacia un ser cuya esencia es existir<sup>13</sup>(Spitzer, 2010, p.215).

Spitzer argumenta que la contingencia del universo, a pesar de las nuevas teorías sobre el espacio-tiempo y las partículas subatómicas, sigue siendo un concepto crucial para comprender la necesidad de un ser cuya existencia sea intrínseca, es decir, un ser necesario. Al igual que Craig, Spitzer sostiene que la lógica de Tomás de Aquino, centrada en la distinción entre seres contingentes y un ser necesario, sigue siendo válida y relevante en un mundo donde la física cuántica y la teoría del *Big Bang* dominan la cosmología.

Ambos autores, Craig y Spitzer, trabajan desde diferentes perspectivas filosóficas y científicas, pero ambos intentan responder a la misma cuestión: cómo integrar las enseñanzas de Santo Tomás sobre la causalidad y la contingencia con los avances científicos modernos. Aunque el modelo cosmológico medieval de Tomás se basaba en las ideas aristotélicas del movimiento y la causalidad eficiente, estos pensadores contemporáneos argumentan que la teología natural tomista sigue teniendo una base sólida cuando se adapta a las cosmologías actuales.

---

<sup>13</sup> *Modern physics has not dismantled the argument of St. Thomas' contingency; rather, it has enriched our understanding of the universe's radical dependence on an ultimate cause. The universe, in its quantum complexity, continues to point towards a being whose essence is to exist.*

Por ejemplo, el argumento de Craig en el contexto de la cosmología del *Big Bang* sugiere que la noción tomista de una causa primera no ha sido socavada por los avances científicos modernos, sino más bien reafirmada. De manera similar, Spitzer demuestra que los conceptos de causalidad y continuidad en la física cuántica no están en conflicto con el pensamiento tomista, sino que ofrecen nuevas vías para entender la dependencia radical del universo de un ser necesario.

## 5. Epílogo.

Todas estas reflexiones presentan una constante. La comprensión del pensamiento medieval de Tomás de Aquino ha de abrirse a la relectura desde otros marcos teóricos diferentes a la óptica tradicional de un aristotelismo medieval. Como fue la tónica que motivó este texto, desde su impronta neoplática, pero como se anunció al final en los escolios, también puede plantearse desde las problemáticas planteadas por la ciencia moderna. Dejar de lado los estudios tomistas implicaría una severa merma del bagaje filosófico occidental.

## Referencias

- Andía, Ysabel de. "Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita", en *Anuario Filosófico*, No. 33, año 2000, pp. 363-394.
- Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae*
- Aquino, Tomás de, *De Coelesti Hierarchia*,
- Aquino, Tomás de, *De Divinis Nominibus*
- Aquino, Tomás de, *Metafísica*
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Vol. II, Part 1, translated by G. W. Bromiley and T. F. Torrance, T&T Clark, 1957, p. 228.
- Craig, William L. (1979), *The Kalam Cosmological Argument*. Macmillan,
- Cruz, Cruz, Juan (2013) *Neoplatonismo y mística: la contemplación en la obra de Tomás de Jesús*, s. XVI, EUNSA, Pamplona.

- Gilson, Etienne (2002), *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Encuentro,. P. 47
- Guerrero Espinosa, Nicéforo, Verdad y Justicia: En el Pensamiento De Pseudo-Dionisio Areopagita y Anicio, *Revista Académica*, facultad de Derecho, ULSA México, No. 26. P. 227.
- Heidegger, Martin. *Identidad y Diferencia*. Edición bilingüe, editada por Arturo Leyte, traducida por Helena Cortés y Arturo Leyte, Editorial Anthropos, 1990. P. 54.
- Marion, Jean-Luc (1991), *God Without Being*. Translated by Thomas A. Carlson, University of Chicago Press, p. 74.
- Marion, Jean-Luc (2006), *Dios sin el ser*. Trad. de Patricio Peñalver y Alfonso García Suárez, Ediciones Sígueme. P. 123.
- Marion, Jean-Luc (2008), *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación*. Trad. de Javier Bassas Vila, Editorial Síntesis.
- Marion, Jean-Luc (2008), *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación*. Trad. de Javier Bassas Vila, Editorial Síntesis.
- Marion, Jean-Luc (2008), *El ídolo y la distancia*
- Marion, Jean-Luc (2008), *El eos de lo imposible*
- Ortiz Rivera, Jorge Luis (2020), “Aportaciones a la ‘metafísica de la luz’ en los escritos de Hildegarda von Bingen”, en *Inserciones*. Vol. 10, núm. 2. 5-14.
- Owens, Joseph (1980), *An Interpretation of Existence*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Plotino, *Enéada*. The Catechism the catholic church at the service of the transmission of the Christian Faith.
- Rahner, Karl (1966), *Theological Investigations*. Vol. 4, Helicon Press. , , p. 56.
- San Anselmo. *Proslogium*.
- Soto, Domingo de (1582), *Super octo libros Physicorum Aristotelis quaestiones*, Salmanticae:Ex officina Ildefonsi à Terranoua & Neyla. Reuerendi Patris Dominici Soto... Super octo libros Physicorum Aristotelis quaestiones | Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes

El Catecismo de la Iglesia Católica al servicio de la  
transmisión de la fe cristiana  
The Catechism the catholic church at the service of the  
transmission of the Christian Faith

Eduardo Mercado Guzmán

**Palabras clave:** Catecismo, Catecumenado, Catequesis, Proceso evangelizador, Evangelización, Kerigma, Iniciación cristiana, Sínodo, Depósito de la fe, Tradición, Magisterio

**Keywords:** Catechism, Catechumenate, Catechesis, Evangelizing Process, Evangelization, Kerygma, Christian Initiation, Synod, Deposit of Faith, Tradition, Magisterium.

**Resumen:**

En el presente artículo, se hace una reflexión a partir de la realidad actual, examinada por el magisterio de la Iglesia sobre la crisis en la transmisión de la fe, especialmente en los llamados países de “antigua cristiandad”, específicamente en occidente y muy particularmente en América Latina y por ende México, en que durante décadas, el fenómeno de secularización y la consecuente descristianización han conducido a un replanteamiento de cuáles han de ser los caminos que lleven a una Nueva evangelización, con métodos distintos a los de tiempos pasados. Aquí se plantea el valor de la catequesis como un medio de evangelización y un camino seguro para la transmisión de la fe, encontrando en el Catecismo de la Iglesia Católica los contenidos esenciales que lleven al conocimiento de la fe, su celebración y vivencia, así como el camino de la espiritualidad a través de

la oración. Una renovada catequesis, ayudará en mucho a superar la crisis en la transmisión de la fe y de los valores cristianos.

### **Abstract:**

This article aims to make a reflection that is based on the current reality, examined by the teaching of the Church on the crisis in the transmission of the faith, especially in the so-called countries of “ancient Christianity”, specifically in the West and very particularly in Latin America and therefore Mexico, who have spent decades where the phenomenon of secularization and the consequent de-Christianization has led to a rethinking of what the paths that lead to a New evangelization, with methods different from past times. Here the value of catechism is raised as a means of evangelization and a safe path for the transmission of the faith, finding in the Catechism of the Catholic Church the essential contents that lead to the knowledge of the faith, its celebration and living, as well as the path of spirituality through prayer. A renewed catechesis will greatly help to overcome the crisis in the transmission of faith and Christian values.

### **Partiendo de la realidad pastoral**

En los últimos encuentros eclesiales, muy particularmente, en los Sínodos, la Iglesia ha reflexionado sobre la crisis en la transmisión de la fe, ésta tiene que ver mucho con la práctica de una catequesis que no forma cristianos y con el peso del *catecismo* (como todavía se le identifica a la catequesis) no ha sido capaz de formar cristianos con una fe madura.

Nos hemos quedado atrapados en una catequesis que prepara niños para recibir los sacramentos, especialmente la Eucaristía. Esta práctica, que corresponde a un modelo eclesial de antigua cristiandad (Ramos, 1995, pp. 127-130), en los tiempos actuales ya no funciona; es esta realidad, lo que llevó al Papa Benedicto XVI, y recientemente al Papa Francisco, como lo hizo Juan Pablo II especialmente en la década de los 80 del siglo pasado, a llamar a la Iglesia a una Nueva evangelización, cada uno imprimiéndole su sello particular, pero sin dejar como esencia lo que, en su momento, Juan

Pablo II señaló como sus principales características, “ésta ha de renovarse en su ardor, en sus expresiones y en sus métodos” (Haití 1983).

También en esta perspectiva, la IV CELAM, celebrada en Santo Domingo con motivo de los 500 años de evangelización de América Latina, da una definición de lo que se entendía por “Nueva evangelización”. Afirma, entre otras cosas, la necesidad de descubrir:

[...] que hoy hay nuevos desafíos, nuevas interpelaciones que se hacen a los cristianos y a los cuales hay que responder [...] hay un solo y único Evangelio del cual se pueden sacar luces nuevas para los problemas nuevos [...]. La Nueva Evangelización surge en América Latina como respuesta a los problemas que presenta la realidad de un Continente en el cual se da un divorcio entre fe y vida hasta producir clamorosas situaciones de injusticia, desigualdad social y violencia [...]. Es el conjunto de medios, acciones y actitudes aptos para colocar el Evangelio en diálogo activo con la modernidad y lo postmoderno, sea para interpelarlos, sea para dejarse interpelar por ellos. También es el esfuerzo por inculturar el Evangelio en la situación actual de las culturas de nuestro continente (SD 24).

En estas palabras encontramos una buena descripción de lo que debemos asumir como Nueva evangelización, la gran mayoría de los que estamos comprometidos con la Misión de la Iglesia, estamos convencidos de que todavía nos falta mucho camino por recorrer, para contar con una nueva realidad del quehacer pastoral, que responda a los nuevos desafíos, descubrimos que muchas de nuestras acciones evangelizadoras siguen ancladas al peso del pasado que no nos permite renovarlas.

El proceso y la búsqueda de renovación de la praxis eclesial no es ninguna novedad, el gran impulso de cambio lo dio el Concilio Vaticano II y su preocupación por lo que hoy entendemos por lo pastoral, baste recordar que el Papa Juan XXIII, al convocar a la celebración del Concilio manifestó el deseo de que fuera “ eminentemente pastoral”, es decir una renovación profunda de la Iglesia desde su ser y quehacer, por eso el Papa utilizó el concepto italiano

*aggiornamento*, para subrayar la necesidad de una renovación de la Iglesia que esté actualizada con el mundo actual (Cárcel, 2000, pp. 203-205).

El movimiento renovador del Concilio Vaticano II, se vio reflejado en muchos aspectos de la vida de la Iglesia, entre ellos en su práctica misionera, esto desde la purificación y actualización que le dio el concepto de “evangelización”. El Sínodo de los Obispos sobre la evangelización del mundo contemporáneo (a. 1974) fue para la misión de la Iglesia un punto de partida para su transformación; y la Exhortación apostólica Postsinodal *Evangelii Nuntiandi* (a. 1975) es, y seguirá siendo, el punto de referencia para la práctica misionera. Hay que destacar que en continuidad con este tema asumido por toda la Iglesia, a través del Sínodo de los Obispos, se celebró otro que tenía por tema la catequesis (a. 1977). Tiempo después, Juan Pablo II presentó la Exhortación apostólica Postsinodal *Catechesi Tradendae*. Estas expresiones de la Iglesia universal manifiestan la urgencia de seguir meditando sobre la gran tarea de formar cristianos.

En tiempos posteriores a estos grandes acontecimientos eclesiales encontramos otras grandes orientaciones que surgen ante la preocupación por la transmisión de la fe en ambientes de antigua cristiandad, hoy sometidos al fenómeno de la secularización y la consecuente descristianización. Juan Pablo II, en 1990, vuelve a hacer un fuerte llamado a impulsar la Misión de la Iglesia desde los ámbitos de la Misión *Ad gentes*, desde la Acción pastoral y desde una Nueva evangelización o re-evangelización, sobre todo en ambientes de antigua cristianización (cf. RMi 33). Cabe destacar que la principal tarea de la Misión de la Iglesia es transmitir el Evangelio como una Buena nueva en un mundo necesitado de buenas noticias, para eso es necesario tener un conocimiento claro de lo que es el Depósito de la fe, transmitido de generación en generación, a través, de la Misión de la Iglesia. Por eso fue “providencial” la solicitud en el Sínodo extraordinario de 1985, al Papa Juan Pablo II de elaborar un Catecismo, tarea que fue encargada al entonces Prefecto para la Doctrina de la Fe, Cardenal Ratzinger. Así fue, como en 1992 aparece el Catecismo de la Iglesia Católica (CEC), en su primera edición y posteriormente, en 1997 se presentó la edición típica latina y en el 2005 el Compendio del Catecismo. Es importante tener en cuenta, el *Directorio*

*General para la Catequesis* de 1997 (en adelante DGC)<sup>1</sup>, y el *Nuevo Directorio para la Catequesis* de 2020 (NDC), ya que nos darán las pautas necesarias, para que la catequesis con el uso del Catecismo, se convierta en un vehículo eficaz para la transmisión de la fe.

En la búsqueda de renovación de la práctica catequística destaca el empeño que ha puesto la Iglesia de América Latina, a través de sus Conferencias, desde Medellín, en 1968, hasta Aparecida, en 2007, (Mercado, 2008, pp. 20-31). Además, el magisterio latinoamericano ha puesto gran interés en el tema de la catequesis, valorando su papel fundamental en la formación de los cristianos, por lo que resulta iluminador considerar sus diferentes aportes.

Lo que fuera el Departamento de catequesis del CELAM, nos ha dado una serie de directrices, a través de los documentos que conforman un valioso aporte para las distintas Iglesia de nuestro Continente, que buscan la renovación de esta práctica tan antigua como la Iglesia misma, pero al mismo tiempo tan actual (CELAM-DECAT, 1985, 1999 y 2003). También hemos de destacar el esfuerzo de muchos episcopados de Latinoamérica que han volcado sus energías para hacer de la catequesis un medio eficaz de evangelización.<sup>2</sup>

El tema de la renovación de la práctica de la catequesis, así como de toda la Misión evangelizadora es una constante preocupación de la Iglesia de nuestro tiempo, ante la realidad actual, hemos de destacar la preocupación de nuestro pontífice, el Papa Francisco. El legado de Benedicto XVI, es de gran valor, en primer lugar, por la creación del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización (28 de junio de 2010). En el *Motu Proprio Ubicunque et Semper*, el Papa manifiesta su preocupación por el tema de la transmisión de la fe, especialmente pensando en los:

<sup>1</sup> Hay que subrayar, porque así lo refiere el mismo DGC, que éste da continuidad al llamado primer Directorio para la Catequesis: "Directorium Catechisticum Generale" (DCG) de 1971, de tal manera, que la lectura del DGC tiene que hacerse considerando las luces que ya presentaba el DCG. cf. DGC, nn. 1-13.

<sup>2</sup> Sin menospreciar a ninguno podemos mencionar a las Iglesias del Brasil, de Argentina, Chile, Colombia y México. Este esfuerzo se ve reflejado en los documentos de su propio magisterio, así como en la generación de distintos subsidios al servicio de la educación integral de los cristianos. De la Iglesia del Brasil se conoció en toda Latinoamérica, como un referente en la búsqueda de renovación de la catequesis, su *Catequesis Renovada*, de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil de 1983. Brasil es de las pocas Iglesias que cuenta en la actualidad con su propio Directorio Nacional de Catequesis. En México ha existido a nivel nacional un esfuerzo constante por renovarse a través de varios documentos como *la Guía Pastoral para la Catequesis de México*, de la Comisión Episcopal de Evangelización y Catequesis de 1992. En los años recientes ha habido un programa de catequesis para la Iniciación y Re-iniciación cristiana de Adultos, con etapas bien definidas inspiradas en el catecumenado antiguo. Esto, a manera de muestra, ya que cada Iglesia particular nos podría dar ejemplo de su esfuerzo por renovar la catequesis al servicio de la transmisión de la fe, desde la Nueva evangelización.

[...] países y naciones enteros en los que, en un tiempo, la religión, y la vida cristiana — —pero que en la actualidad están sometidos a duras pruebas e incluso, alguna que otra vez son radicalmente transformadas por la difusión continua del indiferentismo, del secularismo y el ateísmo. Hay que destacar que, por mandato de este Papa, la Catequesis pasó de la Congregación para el Clero a este nuevo Pontificio Consejo.

Con esta preocupación sobre la transmisión de la fe, el Sínodo de los Obispos de octubre de 2012, llevó por título precisamente “La Nueva Evangelización para la Transmisión de la fe Cristiana” y dio como resultado el *Evangelii Gaudium*, ya del Papa Francisco. En el Documento de Consulta, los llamados “Lineamenta”, queda reflejada la preocupación de los nuevos contextos y realidades que dificultan hoy la transmisión de la fe, por lo cual se habla de la **urgencia de una nueva evangelización**, y se destaca cómo:

[...] A partir de las Asambleas (Sínodos de los Obispos) sobre la evangelización y la catequesis el contexto sociocultural se ha confrontado con cambios importantes y también imprevistos, cuyos efectos —como en el caso de la crisis económico-financiera— resultan todavía visibles y activos en nuestras respectivas realidades locales. La misma Iglesia ha sido tocada en modo directo por estos cambios, ha sido obligada a enfrentarse con interrogantes, con fenómenos que han de ser comprendidos, con prácticas que deben ser corregidas, con caminos y realidades en los cuales ha de infundirse en modo nuevo la esperanza evangélica (n. 4).

En los mismos *Lineamenta* se señala el valor fundamental de la renovación del primer anuncio y de la catequesis:

El proceso de revisión de los caminos de iniciación a la fe ha dado ulterior relieve a un desafío decididamente presente en la situación actual [...]. Ya el Papa Pablo VI, considerando este desafío, ha puesto a la Iglesia frente a la urgencia de encontrar nuevos caminos para proponer la fe cristiana [...] el primer anuncio tiene la finalidad de proclamar el Evangelio y la conversión, en general a quienes todavía no conocen a Jesucristo. La catequesis, distinta del primer anuncio del Evangelio,

promueve y hace madurar esa conversión inicial, educando en la fe al convertido e incorporándolo en la comunidad cristiana [...]. Se trata de una doble atención que frecuentemente se conjuga en la misma acción pastoral. Sucede a menudo, en efecto, que las personas que acceden a la catequesis necesitan vivir todavía una verdadera conversión [...]. Éste es el modo según el cual la nueva evangelización estimula los itinerarios habituales de educación en la fe, acentuando el carácter kerigmático, de anuncio (n. 19).

De aquí se deriva la necesaria tarea de seguir entendiendo a la catequesis como una acción fundamental en la formación de nuevos cristianos comprometidos y militantes en la Iglesia y el mundo.

En sintonía con la preocupación de la Iglesia por el tema de la transmisión de la fe, cuando el Papa Benedicto XVI proclamó el *año de la fe* (2012-2013), en unidad muy directa con el Sínodo de los Obispos sobre “La Nueva Evangelización...”, en el *Motu proprio Porta fide* hace referencia a la realidad actual que implica un compromiso por renovar nuestra tarea catequística:

Sucede hoy con frecuencia que los cristianos se preocupan mucho por las consecuencias sociales, culturales y políticas de su compromiso, al mismo tiempo que siguen considerando la fe como un presupuesto obvio de la vida común. De hecho, este presupuesto no sólo no aparece como tal, sino que incluso con frecuencia es negado. Mientras que en el pasado era posible reconocer un tejido cultural unitario, ampliamente aceptado en su referencia al contenido de la fe y a los valores inspirados por ella, hoy no parece que sea ya así en vastos sectores de la sociedad, a causa de una profunda crisis de fe que afecta a muchas personas (n. 2).

Dice más adelante:

A la luz de todo esto, he decidido convocar un Año de la fe. Comenzará el 11 de octubre de 2012, en el cincuenta aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, y terminará en la solemnidad de Jesucristo, Rey del Universo, el 24 de noviembre de 2013. En la fecha del 11 de octubre de 2012, se celebrarán también los veinte años de la publica-

ción del Catecismo de la Iglesia Católica, promulgado por mi predecesor, el beato Papa Juan Pablo II, con la intención de ilustrar a todos los fieles la fuerza y belleza de la fe. Este documento, auténtico fruto del Concilio Vaticano II, fue querido por el Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985 como instrumento al servicio de la catequesis, realizándose mediante la colaboración de todo el Episcopado de la Iglesia católica. Y precisamente he convocado la Asamblea General del Sínodo de los Obispos, en el mes de octubre de 2012, sobre el tema de La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Será una buena ocasión para introducir a todo el cuerpo eclesial en un tiempo de especial reflexión y redescubrimiento de la fe.

Como podemos concluir de las anteriores afirmaciones, el tema de la transmisión de la fe a las nuevas generaciones tiene que ver con la renovación de la Catequesis y con el Catecismo de la Iglesia Católica, instrumento del que hemos de sacar, así como hiciera la Samaritana (cf. Jn 4, 4-45) el alimento que favorezca una educación integral de la fe, que haga de cada bautizado, como lo ha afirma Aparecida, un discípulo-misionero.

### **La catequesis desde su naturaleza, finalidad y tareas**

En tiempos posteriores al Concilio Vaticano II, la catequesis, como muchas otras acciones de la Iglesia, ha vivido un momento de reflexión que la ha llevado a distintas transformaciones; como ya se ha afirmado, falta mucho por revisar para llegar a una verdadera transformación, y en no pocas ocasiones sigue anclada al catecismo, más como método que como contenido, más como adoctrinamiento que como Iniciación cristiana, por eso se sigue reduciendo a un momento de preparación para recibir la llamada Primera comunión y en algunos casos la Confirmación, por lo tanto, está enfocada casi exclusivamente a los niños.

Sin embargo, en la búsqueda de su verdadera autenticidad, hay que estar continuamente reflexionando sobre lo que el Magisterio nos ha dado como iluminación hacia su verdadera finalidad: la formación de los cristianos en los valores del Evangelio.

Sabemos que el Concilio Vaticano II no asumió de manera directa el tema de la catequesis, pero muchos de los aspectos que menciono tienen que ver con ella; el tema de la Palabra de Dios, la Iglesia, la misión, la fe, la relación Iglesia-mundo y todo lo que tiene que ver con el diálogo (cf. Mercado, 2008, pp.14-15).

En el Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos, así como el Nuevo Directorio para la Catequesis (2020, n. 114), se les insta a cuidar de la instrucción catequética de niños, adolescentes, jóvenes e incluso adultos, procurando que la fe se haga explícita y activa en los cristianos, a través de métodos convenientes, considerando las distintas realidades que afectan a cada uno de sus interlocutores, teniendo como base para esta formación a la Sagrada Escritura, tradición, liturgia, magisterio y vida de la Iglesia. Para esto recomienda a los Obispos tener un gran cuidado en la formación de los catequistas. También subraya la necesidad de restablecer el catecumenado de adultos (cf. DC 14). En esta última recomendación encontraremos una clave fundamental para entender y comprender mejor la identidad de la Catequesis para los tiempos actuales.

El mismo documento, al enlistar una serie de tareas que encomienda a los Obispos, solicita la elaboración de un: “[...] Directorio sobre la instrucción catequética del pueblo cristiano, en que se trate de los principios y prácticas fundamentales de dicha instrucción y de la elaboración de los libros que a ella se destinen” (DC 44).

En respuesta a esta solicitud, el 11 de abril de 1971, fue presentado el *Directorio Catequístico General* por la Congregación del Clero. En este documento se da un planteamiento general de la catequesis y de su necesaria renovación, siguiendo las orientaciones del Decreto *Ad gentes* sobre la Misión de la Iglesia, al referirse especialmente a las llamadas Iglesias jóvenes señala: “En las Iglesias recién establecidas se dé especial importancia a la evangelización en el sentido estricto, y se organiza el catecumenado para los que se inician en la fe y se preparan para recibir el bautismo” (DCG 19, cf. AG 4).

Hay que destacar que esta instrucción se hará amplia en los tiempos posteriores, especialmente con la maduración del concepto de Nueva Evangeli-

zación, y también para lo que hemos denominado re-evangelización de los países de antigua cristiandad.

Este Directorio (1971), sin pretender abarcar:

todas y cada una de las verdades que constituyen el objeto de la fe y la catequesis, sí expone lo más sobresaliente del mensaje de salvación, de manera orgánica en cuanto a los lineamientos específicos que deberán presentarse de manera más clara en una catequesis nueva que persiga con finalidad su fin. Subrayando que este contenido tiene como finalidad llevar a la maduración de la fe, entendida como adhesión plena del hombre a Dios, así como al conocimiento como materia de la revelación y del mensaje cristiano (DCG 36).

En sintonía con este documento, aparece el *Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos* (RICA), el cual será de gran iluminación para comprender mejor la identidad de la catequesis, sobre todo por la recuperación del catecumenado y su estructura o etapas, por el tema de los adultos y por el concepto de Iniciación Cristiana.

En la etapa posconciliar, en general toda la Iglesia fue madurando la necesidad de asumir una pastoral de inspiración catecumenal, lo mismo sucedió en la catequesis. De hecho el RICA vino a recuperar lo que fue en su origen la catequesis, no hay que olvidar que la raíz etimológica de origen griego para referirnos a la catequesis (Mercado, 2008, pp. 8-11, López, 1999, p. 281) es la misma para el catecumenado (*katechēin*), de ahí la relación entre una y otro, como camino o proceso de Iniciación cristiana de los que desean recibir el Bautismo. En los tiempos actuales el catecumenado ha inspirado lo que en diferentes ambientes, como respuesta a una Nueva evangelización, se ha denominado “procesos de Reiniciación cristiana” con aquellos bautizados a los que en general llamamos “alejados de la fe” o “no evangelizados”.

Esta nueva perspectiva del quehacer pastoral, definitivamente, tiene que ver con la reflexión posconciliar sobre la misión de la Iglesia, la cual no se reduce a la acción misionera como tal, o a la que identificamos con el kerigma. Al asumir el concepto de evangelización en un sentido amplio, se compren-

dió que la Misión es una tarea que incluye varias acciones y momentos que han de estar entrelazados (cf. DCG 17-18).

La inspiración catecumenal para la catequesis ha venido a darle un Nuevo rostro por el que tenemos que seguir apostando. El concepto de “proceso evangelizador”, considerado de Inspiración catecumenal, ha venido a reforzar la necesidad de seguir procesos de evangelización en los que la catequesis ocupa un lugar privilegiado, así sea al servicio de Primer anuncio o en la tarea permanente de ayudar en la formación de los bautizados.

Una fuente de inspiración, para comprender mejor las distintas tareas que la Iglesia realiza al servicio de la evangelización, son las palabras de Juan Pablo II en *Redemptoris Missio*, cuando refiere tres situaciones de la Misión de la Iglesia desde la Evangelización, a saber: la acción misionera, a la que define como misión *Ad gentes* con los no cristianos o no bautizados; la acción o atención pastoral, donde las comunidades cristianas “[...] tienen un gran fervor de fe y vida [...]” y la Nueva evangelización o re-evangelización en los países de antigua cristiandad que tienen necesidad de renovar su fe (cf. n. 33). De aquí se derivó lo que en ocasiones se llama *acción misionera*, *acción catequizadora-catecumenal* y *acción pastoral*. En el fondo hoy estas acciones se complementan y enriquecen mutuamente.

La clave para comprender mejor la relación entre el Proceso evangelizador y la catequesis nos la da el *Nuevo Directorio para la Catequesis*, en sintonía con el Directorio de 1997 al presentar la catequesis desde el Proceso evangelizador. En la primera parte, titulada *La Catequesis en la Misión Evangelizadora de la Iglesia*, se establece, en el segundo capítulo, que se busca ubicar a la catequesis dentro del proceso de la evangelización hablando de su relación con el Primer anuncio, su servicio para la Iniciación cristiana y su tarea al servicio permanente de la fe (NDC, pp. 66-74).

El NDC, al igual que el de 1997, nos ayuda a ubicar a la catequesis al servicio de todo el proceso de evangelización al señalar: “Esto quiere decir que hay acciones que ‘preparan’ a la catequesis y acciones que ‘emanan’ de ella (DGC n. 63). De esta afirmación se concluye, lo cual es importante sobre todo para acciones en contexto de Nueva evangelización, que se requiere de una catequesis kerigmática, de una catequesis de iniciación cristia-

na, de una catequesis permanente, así entonces, realizaremos una catequesis en proceso que lleve a formar verdaderos cristianos discípulos-misioneros.

Después de estas reflexiones, el NDC (nn. 55-65; 75-89). se enfoca en ayudarnos a comprender cuáles son la “naturaleza”, “finalidad” y “tareas” de la catequesis.

En cuanto a la naturaleza nos ayuda a recuperar a la comunidad y a la Iglesia como el fundamento de esta acción, ya que siendo *Mater et Magistra*, no sólo se ha de ocupar de engendrar hijos en la fe y el seguimiento de Jesucristo, sino que también debe ocuparse de su formación y educación, para que éstos logren la madurez cristiana. El DGC establece : “[...] la Iglesia, imitando a la Madre del Señor, conserva fielmente el Evangelio en su corazón, lo anuncia, lo celebra, lo vive y lo transmite en la catequesis a todos aquellos que han decidido seguir a Jesucristo” (n. 78). Hay que poner atención en este punto, por lo que se refiere al propósito del presente artículo, ya que señala cuáles han de ser las tareas que ha de realizar la Iglesia a través de la catequesis, encontrando en el CEC, la fuente de los contenidos necesarios para realizar su ministerio (nn. 94-96). El NDC, dedica un capítulo completo al tema (Cap. VI, nn. 182-193).

Respecto a la finalidad, señala lo que ya la *Catechesi Tradendae* había indicado: su fin es poner al interlocutor en comunión con una “persona” que es Jesucristo y, por Él, en relación con todo el misterio de Dios, el cual se nos ha revelado por Cristo, como Padre, Hijo y Espíritu Santo, hablamos así de una fe cristocéntrica-trinitaria.

El tema de las tareas de la catequesis es clave para comprender mejor el papel del CEC, ya que es en este campo donde lo ubicamos directamente. El NDC señala, en un primer bloque en referencia directa a los contenidos de la catequesis, presentes en el CEC, como tareas: formar en el conocimiento de la fe, en su celebración, en la vida cristiana y en la oración. Así el Nuevo Directorio nos hace ver al Catecismo como el depósito de la fe conocida, celebrada, vivida y orada; de ahí que sus tareas se traduzcan en dar a conocer la fe por el anuncio, a celebrarla por los sacramentos, vivirla a través de la moral cristiana y el cumplimiento de los mandamientos, y a orarla por la actitud contemplativa (NDC, nn. 189-192 y DGC, nn. 85; 122).

El Directorio de 1997 señala dos tareas más que emanan de las anteriores, la importancia de la formación para la vida comunitaria y para la misión.

En este mismo apartado, el mismo Directorio habla de la relación que ha de existir, y por lo tanto conservarse, entre la catequesis y el catecumenado, es por eso que lo propio de la catequesis y su relación con el CEC tienen que ver con el proceso evangelizador como el camino y la plataforma para dar una formación integral de la fe a los cristianos, al respecto señala:

Finalmente, la concepción del catecumenado bautismal como proceso formativo y verdadera escuela de fe, proporciona a la catequesis postbautismal una dinámica y unas características configuradoras: la intensidad e integridad de la formación; su carácter gradual, con etapas definidas; su vinculación a ritos, símbolos y signos, especialmente bíblicos y litúrgicos; su constante referencia a la comunidad cristiana [...] (DGC 91).

### **El catecismo de la Iglesia Católica en la tarea de la formación integral de la fe cristiana.**

El Catecismo de la Iglesia Católica, fruto de la renovación eclesial impulsada por el Concilio Vaticano II, está ligado necesariamente a la tarea de la catequesis y a la responsabilidad de transmitir la fe de generación en generación.

Este instrumento, como hoy lo entendemos, surgió en el siglo XVI como respuesta concreta a la Reforma protestante en el llamado Catecismo Romano o de Trento, en similitud con los tiempos actuales, el nuevo Catecismo, viene a dar respuesta a los nuevos contextos y realidades de la Iglesia de nuestro tiempo. En su momento el Catecismo de Trento también respondió a la nueva realidad que vivía la Iglesia después del llamado Cisma de Occidente (Martínez, 1999, pp. 248-249), aunque antes de Trento algunos reformadores, entre ellos Lutero, ya habían escrito catecismos, también se conocen experiencias de obras parecidas en la naciente Iglesia de América Latina, unos inclusive de valor histórico por el esfuerzo de inculturación, sin embargo el valor de Trento está en que incluye a toda la Iglesia, busca ser un catecismo universal.

Desde un punto de vista negativo, se ha hablado de la “era del catecismo” como un período largo, prácticamente cuatro siglos, en donde se impuso el uso de éste como el único medio para la catequesis, llegando incluso a referirnos a la catequesis como catecismo (Alberich, 2009, p.19). Es cierto, que hay que ubicar esta era del catecismo en un tiempo que ha sido considerado de “Cristiandad”, en donde se pensaba que lo único necesario era el adoc-trinamiento, tan es así, que en algunos lugares la catequesis fue entendida como momento de “doctrina”. Por supuesto que hoy entendemos que no vivimos en una situación de cristiandad, al contrario, somos conscientes de los grandes problemas que conllevan el secularismo y el pluralismo de las sociedades occidentales, en donde debemos sentirnos inmersos los países de América Latina.

Otro problema de la era del catecismo entendido como catequesis, fue el uso de subsidios que asumieron este título, pero con un método de fórmulas de corte dogmático, con expresiones más teológicas que bíblicas, con preguntas y respuestas que terminaron por hacer de la catequesis una práctica de memorización, reduciendo la formación del cristiano a la dimensión puramente cognitiva-doctrinal y dejando prácticamente fuera otras dimensiones de la fe. Otro elemento negativo fue el aspecto de los tiempos, en cuanto a que la formación cristiana se reducía a tiempos muy cortos y a una catequesis que podemos definir como “ocasional”. Al respecto, Aparecida afirma: “[...] La catequesis no debe ser sólo ocasional, reducida a los momentos previos a los sacramentos o a la iniciación cristiana [...] (n. 298) [...] La catequesis no puede limitarse a una formación meramente doctrinal [...]” (n. 299).

Los distintos movimientos de renovación de la catequesis, especialmente del siglo xx, apoyados en otros movimientos reformadores en la Iglesia, reclamaron la recuperación de la Sagrada Escritura, de los Padres de la Iglesia, seexigió la renovación litúrgica, así como la recuperación de la dimensión kerigmática de la Palabra, lo que fue llevando a la catequesis por un camino de franca transformación. Otros puntos, como la consideración de los aspectos antropológicos y culturales, favorecieron el considerar para la catequesis el valor de la persona que, a final de cuentas, es quien responde por

la fe a la Palabra de Dios. Finalmente, no hay que olvidar que el desarrollo de las llamadas ciencias humanas, especialmente la pedagogía, la psicología, la sociología entre otras, ayudaron a comprender mejor que la catequesis tenía que entrar en sintonía con la revitalización de la tarea de educación y formación de las personas (Pedrosa, V., 1999, p. 300)

Para entender y dar respuesta a lo que la Iglesia espera de la catequesis, es de suma importancia recurrir a lo que ha favorecido su renovación a partir de la llamada época postconciliar. Uno de los aspectos que aparecieron con frecuencia en el proceso de recuperación de lo específico de la catequesis era confrontar el binomio contenido-método, lo cual tiene que ver mucho con el lugar y el papel que ha de tener el Catecismo en la catequesis. Consideramos que esta discusión se ha superado lo suficiente al valorar el papel de uno y otro, al proclamar lo que fue un grito en el proceso de renovación de la Catequesis: **fidelidad a Dios y fidelidad al Hombre** (Alberich, 2009, p. 263).

La solución a la confrontación contenido-método, y que nos ayudará a ubicar mejor la finalidad del Catecismo en la Catequesis, nos la da el *Directorio General para la Catequesis*, en el que inicialmente se establece que: “[...] son dos instrumentos distintos y complementarios, al servicio de la acción catequizadora de la Iglesia” (n. 120).

Al referirse al servicio que cada uno aporta a la catequesis, destaca al CEC como el instrumento que nos expone la fe de la Iglesia y de la doctrina católica, en cambio el DGC ofrece principios teológicos-pastorales para orientar y regir mejor la actividad catequética. Ahonda incluso, al afirmar que el CEC se convierte en el punto de referencia para la exposición del contenido de la fe que la Catequesis tiene que transmitir (cf. DGC 120).

En esta línea no hay que olvidar que el DGC, en su segunda parte, hace referencia al llamado Contenido de la fe que la catequesis ha de transmitir, titulándola el **Mensaje evangélico**, respondiendo a la pregunta ¿qué transmite la Catequesis? El DGC se inspira en el texto de Juan 17, 3: “Padre, ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo”.

Ya en la primera parte del mismo, cuando señala cuál es la finalidad de la catequesis, en sintonía con *CT 5*, hace referencia a que el fin último de la catequesis es poner al catequizando en comunión e intimidad con Jesucristo, de este encuentro con el Señor se llega a la expresión máxima de la fe en el único Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, dándole a la tarea de la catequesis la dimensión Cristocéntrica y Trinitaria (cf.. DGC 80-83).

El Magisterio latinoamericano ha resaltado esta dimensión, primeramente, en la *Ecclesia in America* de Juan Pablo II, fruto del Sínodo de toda América, en ella se afirma que todo el proceso de cristianización tiene que partir del “Encuentro vivo con Jesucristo”, este fue el tema central del Sínodo. En esta misma línea, el Documento de Aparecida vuelve a subrayar como elemento esencial para el discípulo-misionero el encuentro con Jesucristo, por eso es ya famosa la frase que en repetidas ocasiones Benedicto XVI pronunció: “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva (DA 243), ese acontecimiento es el encuentro con Jesucristo.

La misión de la catequesis, entonces, es llevar a este encuentro con Jesucristo entendido como una experiencia de fe que lleve a la transformación de las personas, sin embargo, para que este encuentro no quede reducido a un simple sentimentalismo o espiritualismo subjetivo, es necesario comprender que la fe ha de entenderse precisamente como adhesión personal y como contenido de la Revelación a través de la Palabra de Dios, especialmente expresada en la centralidad del Evangelio, es decir, a la luz de la enseñanza y doctrina de Jesucristo como plenitud de la Revelación divina. Es precisamente aquí donde entra en juego el papel tan importante del CEC (Mercado, 2001, pp-51-53).

Hay que destacar que el valor del Catecismo, como Depósito de la fe, está en la síntesis que se ha logrado para contener toda la Revelación divina, recogiendo las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la Tradición, así como la lectura fiel e interpretación que a lo largo de la historia de la Iglesia ha hecho el Magisterio. El mismo Juan Pablo II, en la Constitución apostólica *Fidei Depositum*, con la que presenta la primera edición del Catecismo,

afirma a este propósito: “es una exposición de la fe de la Iglesia y de la doctrina católica, comprobado o iluminada por la sagrada Escritura, la Tradición Apostólica y el Magisterio de la Iglesia” (n. 4).

Al respecto el DGC, al referirse a este Contenido evangélico que la catequesis ha de transmitir, utiliza el concepto de “Fuente” y “Fuentes”, dando una dimensión más amplia al concepto Palabra de Dios, sin caer en el reduccionismo que algunos le dan al pensar que solo nos referimos a la Sagrada Escritura como única fuente, en sintonía con CT 27, en el DGCo se establece:

La fuente de donde la catequesis toma su mensaje es la misma Palabra de Dios: La catequesis extraerá siempre su contenido de la fuente viva de la Palabra de Dios, transmitida mediante la Tradición y la Escritura, dado que la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen el único depósito de la palabra de Dios confiado a la Iglesia (n. 94).

Más adelante en el mismo DGC se afirma: “Tradición, Escritura y Magisterio, íntimamente entrelazados y unidos, son, ‘cada uno a su modo’, fuentes principales de la catequesis (n. 95).

Una pregunta que nos puede alentar para descubrir su valor es: ¿por qué un nuevo Catecismo cuando la doctrina cristiana ya estaba definida desde sus inicios? La respuesta es que en cada tiempo el mensaje de Jesús tiene que responder a sus nuevas interrogantes, con la renovación eclesial del concilio Vaticano II era necesario dar razón de nuestra fe, a partir de las nuevas realidades y contextos que las generaciones actuales tienen, era necesario dar una respuesta nueva y actual para que ésta siga siendo una Palabra viva y actual. Como afirma la *Gaudium et Spes* (n.1), los gozos y esperanzas de los hombres de nuestro tiempo son nuestros y, a través de la catequesis, se tiene que dar una respuesta. Este Catecismo busca ser más vivencial; aunque es un compendio de doctrina, pretende presentar el Depósito de la fe, bajo lo que hoy entendemos como las cuatro dimensiones de la fe, aunque siguiendo el esquema clásico de los catecismos y, por eso al igual que lo afirma el mismo Juan Pablo II, presenta a la fe como:

[...] el misterio cristiano es el objeto de la fe (primera parte); ese misterio es celebrado y comunicado en las acciones litúrgicas (segunda

parte); está presente para iluminar y sostener a los hijos de Dios en su obrar (tercera parte); inspira nuestra oración, cuya expresión principal es el "Padre nuestro", y constituye el objeto de nuestra súplica, nuestra alabanza y nuestra intercesión (cuarta parte) (FD 4).

Asimismo, el DGC lo presenta, siguiendo su articulación cuatripartita, como los aspectos esenciales de la fe:

[...] creer en Dios creador, Uno y Trino, y en su designio salvífico; ser santificado por Él en la vida sacramental; amarle con todo el corazón y amar al prójimo como a sí mismo; orar esperando la venida del Reino y el encuentro cara a cara con Él (n. 122).

Así entendido, y siguiendo el esquema del CEC, las tareas de la catequesis tienen que ver con una fe que nos da los elementos esenciales a conocer como cristianos, pero que no se reducen a los simples conocimientos del Símbolo de la fe, sino que ésta tiene que celebrarse, de manera especial en los sacramentos, nos da la pauta de nuestra vida moral y nos ayuda a entrar en comunión y comunicación con Él, a través, de la oración. De tal forma que el Credo, los Sacramentos, los Mandamientos y el Padre Nuestro, constituyen el contenido esencial que la catequesis nos ha de ayudar a comprender y vivir

Entonces hemos de concluir el valor del Catecismo como el depósito de la fe, en donde la Catequesis encuentra el alimento que ha de transmitir a los otros; de ahí que el CEC y los Directorios de Catequesis (1997 y 2020) deben estar en sintonía, porque mientras uno nos ofrece el contenido que hemos de transmitir, el otro nos da las pistas necesarias para encontrar los "cómo", a través de los cuales hemos de ser fieles a la tarea de transmitir la fe a una nueva generación de cristianos.

## **A manera de conclusión**

En una propuesta actual de catequesis (en donde el contenido de la fe que ella ha de transmitir pueda ser un medio eficaz de educación integral de la fe de los discípulos-misioneros, y que está contenido en el CEC) es necesario, como, se ha venido reflexionando en el presente artículo, recuperar

para la Catequesis el espíritu catecumenal que la ha de animar. Al respecto el mismo Directorio, después de presentar el Catecumenado bautismal, tal y como lo presenta el RICA, reflexiona sobre el catecumenado bautismal, inspirador de la catequesis en la Iglesia (cf. DGC 90-91; NDC 61-65).

En el número 91 del DGC se especifican algunas consideraciones para el catecumenado bautismal que han de estar presentes en la catequesis post-bautismal. Entre ellas destacamos la idea de que la catequesis se trata de un: “[...] proceso formativo y verdadera escuela de la fe, teniendo como consecuencias en cuanto a [...] la intensidad e integridad de la formación; su carácter gradual, con etapas definidas [...]”. Esto nos ayuda a comprender que los contenidos de la fe presentes en el CEC deben ir dados de acuerdo con la etapa del interlocutor, en la era del “catecismo”, se tenía la idea de dar el contenido en un solo “paquete” sin considerar “en muchas ocasiones” la realidad y situación del catequizando.

Aquí también debe quedar claro que la transmisión del contenido de la fe tiene que respetar al interlocutor en cuanto a su edad, así como a sus circunstancias socio-religiosas, para que el mensaje cristiano que se le da llegue a ser significativo en su vida, no sólo de fe, sino también en su desenvolvimiento social.

Al respecto, en los Directorios (1997-2020) se insiste en la necesidad de mirar las distintas y variadas situaciones de las personas para adaptar el mensaje y la pedagogía de la fe a sus necesidades. Hay que tomar en cuenta la condición inicial de la fe, si se trata del desarrollo de la fe de los bautizados, por eso se tiene que hablar de catequesis de profundización o fundamentación, además tenemos que considerar su situación física y psíquica. Los Directorios presentarán las características de la catequesis partiendo de las distintas edades o etapas de la vida, así como considerando sus situaciones y contextos específicos. Estas consideraciones nos tendrán que llevar a tener mayor claridad de qué contenidos se les ha de dar para el mejor desarrollo de su vida cristiana (cf. DGC 165-166; NDC 224-282).

Además de la recuperación de la experiencia del Catecumenado y la Inspiración catecumenal, no sólo para la catequesis, sino para todo el proceso Evangelizador, hemos de tener presente el concepto de Iniciación Cristiana,

los Directorios, como hemos visto, al decirnos qué es la Catequesis desde su naturaleza, finalidad y tareas, antes nos ha puesto el marco para ubicarla dentro de todo el proceso evangelizador; además de subrayar su relación con lo que llamamos “Primer anuncio”, la Iniciación Cristiana propiamente dicha, y la formación permanente de la fe, concluye la necesidad de contar con una catequesis kerigmática, de Iniciación y una catequesis permanente (cf. DGC 61-72; NDC 66-74).

En el Directorio de 1997, se consigna, además, la tarea tan importante de la Iniciación y se le refiere como: “[...] el eslabón necesario entre la acción misionera, que llama a la fe, y la acción pastoral, que alimenta constantemente a la comunidad cristiana” (n. 64). Esta perspectiva renovada para la catequesis, también nos ayudará a comprender mejor el momento en que los contenidos de la fe van acompañando el proceso de crecimiento y madurez de la fe de los distintos interlocutores.

El concepto de Iniciación cristiana ha tomado cada vez mayor importancia en la acción pastoral de la Iglesia y, por ende, en la catequesis, y el magisterio no ha dejado de señalarlo como el modelo que hemos de seguir. Es por ello que comprendemos mejor el camino catecumenal, con sus distintas etapas, como la estructura más clara para la Iniciación cristiana.

En esta perspectiva, es relevante cómo el Documento de Aparecida, al referirse a la Catequesis propiamente dicha, la identifica como Iniciación cristiana. Recordemos que el capítulo VI del documento hace referencia al proceso de la formación de los discípulos-misioneros, en el apartado “Iniciación a la vida cristiana y catequesis permanente”, esto, de entrada, ya suena novedoso, en el sentido de que Aparecida subraya a la catequesis desde la formación permanente, y la sitúa en relación con la Iniciación cristiana con todo el proceso de evangelización (Mercado, 2008, pp.45-48).

También destaca el hecho de que, en los *Lineamenta* del Sínodo de los Obispos, sobre la Nueva Evangelización, en la tercera parte, -comprensiblemente la más operativa- titulada “Iniciar a la experiencia cristiana”, se presenta a la Iniciación cristiana en relación con el proceso evangelizador como una respuesta a la crisis en la tarea de transmitir la fe en las situaciones actuales, tal como hemos reflexionado en el primer punto del presente artículo.

En ese documento se afirma:

[...] Bautismo, Confirmación y Eucaristía son vistos no ya como tres sacramentos separados, sino como etapas de un camino de engendramiento a la vida cristiana adulta, dentro de un proceso orgánico de iniciación en la fe. Y resalta algo que no podemos tomar a la ligera si queremos avanzar en el camino de una Nueva evangelización: [...] La iniciación cristiana es ya un concepto y un instrumento pastoral reconocido y bien consolidado en las Iglesias locales (n. 18).

En esta propuesta es evidente, así lo resaltan los *Lineamenta*, el papel de la catequesis en relación con el Primer anuncio y la educación en la verdad, por lo cual, escuchando siempre las enseñanzas del magisterio, garante de la fe, tendremos una mayor luz para que el depósito de la fe se transmita de manera fiel y respetando el proceso evangelizador de cada comunidad y de cada fiel.

Finalmente, un reto que también tiene que ver con la misión de la Iglesia, es realizar cada vez más una pastoral a la que hoy llamamos orgánica, pero que evoca lo que, en su momento, ha querido impulsar la llamada Pastoral de conjunto, la del Sínodo sobre la sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia, este concepto tan vigente en la vida de la Iglesia, tan antiguo y tan actual.

El Padre Emilio Alberich, reconocido catequista, al querer ubicar lo específico de la catequesis, lo hace desde la visión de conjunto de lo que es la Misión evangelizadora de la Iglesia, relacionándola con su objetivo y fin último: estar al servicio del Reino de Dios, en su dinamismo y su relación con los distintos medios de evangelización, así como con los distintos ámbitos de su acción y con el servicio de los distintos agentes desde las estructuras, instituciones y servicios (2009, pp.45-54).

A partir de las distintas mediaciones o acciones pastorales, y siguiendo el esquema cuatripartito de éstas, Alberich se refiere al dinamismo que ha de existir entre la Diaconía, Koinonía, Martyría y Liturgia, como acciones que han de guardar una relación de complementariedad para lograr una formación integral de la fe. Todas éstas han de tener en el Catecismo de la Iglesia Católica una fuente inagotable para aportar lo que a cada una le toca en la

formación de los cristianos, de aquí también se deriva —de acuerdo con la estructura de éste— la relación entre la Catequesis y la formación en el compromiso cristiano; en la experiencia de la pertenencia eclesial por la comunión, así como en la formación litúrgica y, simultáneamente, la relación entre Catequesis y la formación social, de modo tal que estaremos cumpliendo con nuestra vocación de llevar el mensaje de Jesús a todos y a todas partes.

El gran reto será entender que ninguna acción pastoral puede ser ajena a la formación de las otras dimensiones de la fe de los bautizados, es por eso que nuestra pastoral catequética tiene que hacerse de manera conjunta y orgánica para no formar de manera parcial, como todavía se descubre en muchos de nuestros procesos de catequesis.

También es de subrayar que los ámbitos en que se realiza la Misión de la Iglesia, propuestos por el Padre Alberich, siguen el esquema del proceso evangelizador, que como se ha insistido, significa conocer a nuestros interlocutores desde su situación socio-religiosa para seguir con ellos el itinerario de catequesis adecuado y respetar el momento en que se les ha de ofrecer el contenido de la fe de la manera más adecuada y sin traicionar el espíritu del Catecismo.

Estos ámbitos, a saber, son: la Acción misionera, catecumenal y pastoral, para lograr una presencia más significativa en el mundo de los bautizados. En todos éstos, la presentación del mensaje cristiano tiene sus propias modalidades y acentos, conocerlos favorecerá el desarrollo de los discípulos-misioneros y propiciará nuevas actitudes para lograr una auténtica y urgente nueva evangelización.

## Referencias

- Alberich, E. (2009). *Catequesis Evangelizadora*, Manual de Catequética Fundamental. Madrid: CCS.
- Cárcel, V. (2000). *Juan XXIII, biografía espiritual del papa de la unidad y la paz*. Valencia: EDICEP.
- CELAM- DECAT. (1985). *Líneas Comunes de Orientación para la Catequesis en América Latina*. Bogotá.

- CELAM- DECAT (1999). *La Catequesis en América Latina. Orientaciones comunes a la luz del Directorio General para la Catequesis*. Bogotá
- CELAM- DECAT. (2003). *Testigos y servidores de la Palabra. Manual de Formación Catequética*. Bogotá.
- Congregación para el Clero. (1997). *Directorio General para la Catequesis*. México: Fray Juan de Zumárraga.
- López, J. (1999). Catecumenado e Inspiración Catecumenal, en Pedrosa, V., Navarro, M., Lázaro, R. y Sastre, J. (Dirs.). *Nuevo Diccionario de Catequética*, Vol. I. Madrid: San Pablo.
- Martínez, J. (1999). Catecismo de la Iglesia católica, en *Nuevo Diccionario de Catequética*, Vol. I.
- Mercado, E. (2008). *La Catequesis*. Colección a la Luz de Aparecida 3. México: Buena Prensa.
- Mercado, E. (2001). *Guía de Estudio del Directorio General para la Catequesis*. México: Fray Juan de Zumárraga
- Pedrosa, V., Navarro, M., Lázaro, R. y Sastre, J. (Dirs.). (1999). *Nuevo Diccionario de Catequética*, Madrid: San Pablo.
- Pedrosa, Vicente y Lázaro, Ricardo. 1999. Catequesis, en *Nuevo Diccionario de Catequética*, Vol. I.
- Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización (2020). *Directorio para la Catequesis*. México: CELAM. Cfr. Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización. 2020. *Directorio para la Catequesis*. México: CELAM.
- Ramos, J. (1995). *Teología Pastoral*. Madrid: BAC.



Ley, Profecía y Evangelio, una sola cosa en Cristo.  
Interpretación mística de la Transfiguración de Jesús  
en el *Comentario a Mateo* de Orígenes

Law, prophecy and gospel one thing in Christ. Mystical  
interpretation of the transfiguration of Jesus in Orígenes's  
Commentary on Mathiew.

José Alberto Hernández Ibáñez

## Resumen

Orígenes Adamancio es el gran artífice de la exégesis y de la interpretación alegórico espiritual en el ámbito patrístico, cada uno de los comentarios a la Sagrada Escritura que brotan de su agudo análisis expresan una maravillosa fuerza simbólica que no solo proyecta una espiritualidad contemplativa sino orienta hacia comprensiones teológicas sublimes. El comentario que Orígenes realiza al pasaje de la Transfiguración en el evangelio de Mateo es un notable ejercicio exegético didáctico que cubre amplios aspectos de su doctrina mística.

## Abstract

Origen Adamantius is the great architect of exegesis and allegorical-spiritual interpretation in a patristic context. Each of the comments on the Holy Scripture that arise from his keen analysis express a wonderful symbolic force that not only projects a contemplative spirituality but also guides towards understandings sublime theological. The commentary that Origen makes on the Transfiguration passage in the Gospel of Matthew is a notable didactic exegetical exercise that covers broad aspects of his mystical doctrine.

**Palabras clave:** Exégesis, Transfiguración de Cristo, simbolismo, pedagogía, grados de comprensión.

**Keywords:** Exegesis, Transfiguration of Christ, symbolism, pedagogy, degrees of understanding.

*Tú te has transfigurado en la montaña, y, en la medida en que ellos eran capaces, tus discípulos han contemplado tu Gloria, oh, Cristo Dios, a fin de que cuando te vieran crucificado comprendiesen que tu Pasión era voluntaria y anunciaras al mundo que Tú eres verdaderamente la irradiación del Padre.*

*Kontakion de la Fiesta de la Transfiguración.<sup>1</sup>*

El pasaje de la Transfiguración del Señor referida en los evangelios sinópticos (Mt 17, 1-5; Mc 9, 2-9; Lc 9, 28-36) retrata con viveza uno de los momentos más elocuentes y, a la vez, intrincadamente enigmáticos de la auto revelación mesiánica de Jesús; una descripción teológica que no debería pasar inadvertida ante cualquier lector, y mucho menos para los Santos Padres. Las concurrencias al texto en la reflexión patristica pueden ser incontables; en oriente autores como Orígenes, Efrén de Nisibi, Juan Crisóstomo, Proclo de Constantinopla, Cirilo de Alejandría, Andrés de Creta, Juan Damasceno, Gregorio Palamas, Anastasio el Sinaíta etcétera<sup>2</sup> y en occidente Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Hilario, Jerónimo, Agustín, Cromacio de Aquileia, Eusebio de Vercelli, Ambrosiaster, y León Magno,<sup>3</sup> entre otros, han hecho mención del tema más de una vez en alguno de sus comentarios exegéticos o meditaciones teológico espirituales.

Mucho se debe atender sobre cada detalle de la Sagrada Escritura estudiado por los Padres, y en cuanto nos acercamos a cada uno de ellos nos damos cuenta de que nos encontramos ante un gran monumento enterrado del cual se deben extraer los tesoros con la delicadeza y paciencia del

<sup>1</sup> En *Catecismo de la Iglesia Católica* 555.

<sup>2</sup> Cf. Coune, 1989; Sachot, 1987; *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration*, 1975.

<sup>3</sup> Cf. Marfori y Cuello, 2010. Se atribuye a Ambrosio un himno *In Transfiguratione Domini*, lo cual advierte la importancia litúrgica de la fiesta en ámbito local; cf. Ambroggio di Milano, 1988.

arqueólogo, para no perderni la mínima parte y poder contemplar el todo. Así se nos presenta el cuadro de la Transfiguración del Señor, el cual hay que poner a la luz para devolverle su más plena comprensión. Orígenes Alejandro nos presenta una versión poderosa del pasaje describiendo los detalles con la fuerza estilística de su profunda exégesis y con los colores de una estética propuesta teológica.

El comentario que Orígenes dedica al pasaje de la Transfiguración del Señor se coloca en la misma intención que debieron tener los evangelistas, es decir, la de invitar al lector a realizar el ejercicio que realizaron los discípulos de Jesús de acompañar, meditar y contemplar la gloria de su Maestro al subir al monte santo. De inicio podemos percatarnos que el texto trata de uno de los vértices de la reflexión cristológica de Orígenes, poniendo la agudeza de la exégesis espiritual en un claro objetivo: la meditación sobre el Logos en el polimorfismo de su misterio. Es el Cristo que se revela e invita a la comprensión de esa particular manifestación divina; el Verbo manifiesto en los diversos momentos de su trascurso humano. Orígenes dirige la enseñanza a los discípulos que han de captar el sentido del texto según sus capacidades y habilidades racionales, hasta llegar a la más alta comprensión mística, es decir, al conocimiento directo de las realidades eternas y a su unión con ellas. Durante el comentario de este episodio, que va del párrafo veintinueve al cuarenta y tres del libro XII del *Comentario a Mateo* (1988), aparecen algunas doctrinas propias del Alejandro, entre las más sobresalientes: la doctrina de la inteligencia de la fe, las vías de la economía salvífica, el alimento de la Escritura y, por supuesto, la doctrina del progreso espiritual del creyente. Fiel a su estilo, el comentario aborda los lemas bíblicos circundados por otras referencias que hacen alusión al objeto teológico directo, acompañadas con figuras propias de la Escritura con su debida explicación simbólica, propias del trabajo hermenéutico alegórico. El posible esquema de lectura a seguir sobre este pasaje está basado en la doctrina del conocimiento místico (Crouzel, 1961; Ranher, 1932) y en aquella de los sentidos espirituales, por lo que se pueden deducir los siguientes puntos: ¿cómo vemos a Jesús?, ¿cómo estar junto a Jesús?, ¿cómo entender a Jesús?

### a) *Ver a Jesús*

La premisa exegética de Orígenes parte de la venida del Hijo del hombre en la gloria del Padre con sus ángeles (*Mt* 16,27; *CMt* 29) destacándola en contraste con la descripción profética de Isaías 53, 2-3; el Siervo sufriente, despreciado, pobre, doliente, sin consideración ni belleza. El punto de partida de esta paradoja es de carácter moral, es Cristo quien asume el pecado de todos, purifica la conciencia de la humanidad haciendo propio el cuerpo de humillación, asumiendo la condición de siervo (*Fil* 2,6-11), pero con el propósito final de la transformación de la humana naturaleza para adquirir un cuerpo de gloria, conforme a la imagen de la gloria de Cristo (*Rom* 8,29). Sin embargo, este proceso no es homogéneo en todos los creyentes. Como es típico en la concepción educativa del Adamancio, las capacidades de cada bautizado son diferentes por el grado de crecimiento intelectual para la captación del Logos, ya que unos dependen de la “torpeza de la predicación” (*CMt* 30), manteniéndose en la fealdad de la primera imagen, mientras que los perfectos captan la gloria en la manifestación de su sabiduría. Durante el desarrollo del comentario, nuestro autor no omite el ejercicio hermenéutico de la analogía, la *anagogé* como mecanismo propio de la alegoría, es decir del descubrimiento del significado oculto del mensaje a través de las figuras de un texto pletórico de simbolismos. Por ejemplo, cuando Orígenes menciona el esfuerzo que los profetas han realizado por comprender el misterio del Logos, advierte que esos ángeles que acompañan la venida de Cristo son las palabras mismas de los profetas, porque provienen de la gloria del Verbo quien vendrá y hará participar de su gloria y esplendor según la conducta de cada creyente (*CMt* 30). Con esta alusión a la vida moral se sobreentiende que Orígenes se encuentra en la sintonía de la idoneidad ética del discípulo, sin embargo, hace directa referencia a las cualidades epistémicas del creyente entrenado en los misterios. En efecto, se requiere la pureza de una vida sin pecado para obtener una visión más clara de las cosas buenas de Dios, pero la gimnasia exegética, filosófica y los grados del ascenso espiritual son los principales desempeños que el creyente debe realizar. Está claro que los discípulos que acompañan a Jesús en el momento de su Transfiguración contemplaron el reino del Dios viviente con toda su potencia (*Mc* 9,1), miraron el rostro brillante de su maestro, observaron a Moisés y a Elías en coloquio

con Jesús, por tanto, eran los más avezados para ser testigos del prodigio. Orígenes vincula esta escena con aquella otra cuando la madre de los hijos de Zebedeo -Santiago y Juan- expresa a Jesús su deseo de que ellos ocupen un lugar con él, a su derecha e izquierda ante el trono del Reino, (*Mc* 10, 35-37), recordando sin duda los lugares que ocuparon Moisés y Elías a los flancos de Jesús. En efecto, junto con Pedro, los Boanerges han emprendido un camino de ascenso porque han subido a una cúspide espiritual y, al ser Hijos del trueno, han escuchado la estrepitosa voz del cielo que señaló a Jesús como “el Hijo muy amado del Padre”. Pero ese no sería su pleno privilegio, sino que ellos están destinados a “no gustar la muerte” (*CMt* 35). Esta frase tiene para Orígenes un significado polisémico en el ejercicio de la comprensión de las sentencias bíblicas, tanto para cualquier tipo de lector como para los estudiantes iniciados en los misterios, comparando el esfuerzo cognoscitivo con el paradigma de los apóstoles que suben, que caminan junto al Verbo, que analizan la Ley y los Profetas: “Tal vez tú, hecha una recolección de textos, podrás encontrar por ti mismo otras diferencias... confrontándole entre ellas haciendo una correcta investigación, podrás bien encontrar el significado de cada uno de los pasajes (*CMt* 35).

Esta es una clara alusión a la mayéutica origeniana, consistente en dejar que el discípulo ejercite sus capacidades de discernimiento y análisis hermenéutico para extraer el sentido pleno del texto. Los tres discípulos avanzados en el conocimiento no han gustado la muerte porque se han alimentado de la leche espiritual, de la palabra profética, pero todavía no han probado el alimento sólido (*1Cor* 3,2), porque antes deben ver a Jesús transfigurado como Evangelio pleno, como alimento de vida. Por supuesto, la imagen alimenticia entre leche y alimento sólido hace conexión con el tema de los niveles de la comprensión hermenéutica: sentido literal y espiritual; el modo de comprensión de los simples y de los perfectos, de quienes son niños y beben leche y de quienes son maduros y mastican, desgarran, degluten y digieren la carne del Verbo, con mejores capacidades intelectuales de la fe. Por otro lado, resulta interesante la figura de la Tierra santa, tierra que mana leche y miel, pero al fin y al cabo es tierra de la que hay que desprenderse para ir hacia las realidades superiores (Cf. *CMt* 31), como el hijo destetado que buscará alimento denso que sacia, tal es el caso de Isaac que participa del banquete

de Abraham (*Gen* 21,8), o de Samuel que es el hijo de la gracia (para Orígenes esta es la etimología del nombre de Ana, madre del profeta), quien será alimentado en el santuario de Dios: “va en busca de carne, alimento santo, sea de profetas que de sacerdotes” (*CMt* 31). La metáfora alimenticia es el mecanismo didáctico que explica la profecía del Logos sobre aquellos que “no gustarán la muerte” antes de ver la gloria de Dios, pero que deben encontrar la vida oculta en Aquel que dijo “yo soy la vida” (*Jn* 11,25; 14,6). Los discípulos han de elegir entre la vida y la muerte, y la vida viene de Aquel que ha bajado del cielo (*Jn* 6,33). Continuando con el tema del gusto, hay quienes apenas prueban un poco del pan de la Escritura, en cambio están quienes lo comen hasta la saciedad, pero vuelven a sentir hambre y sed de este pan (Harl, 1966, pp. 373-405; Danieli, 1998, pp. 397-416; Soler, 2007, pp. 416-431), porque es el pan vivo bajado del cielo. También están quienes prefieren el pan muerto que es la muerte. Siendo Cristo el pan de la vida era imposible que los discípulos probaran la muerte; los “hijos del trueno” (*Mc* 3,17), generados por la voz potente que venía del cielo tampoco probarán la muerte (*CMt* 33). La visión superior del Cristo transfigurado comienza entonces como la superación de los enigmas terrestres. Los discípulos distinguen las dos venidas de Cristo, una en la carne y la otra en la gloria, purifican su mirada, se apartan del pecado y de la apostasía para emprender un camino de perfección, se alimentan del pan vivo, de la carne semántica del Verbo para entrar en el santuario de la revelación total. No obstante, aún tienen mucho que aprender del Maestro para completar la plena visión del Hijo en sus diversas manifestaciones, dentro y fuera de las Escrituras.

### *b) Estar con Jesús*

Orígenes aborda los detalles en la narrativa de la Transfiguración del Señor haciendo énfasis en el lema: “seis días después” (*Mt* 17,12), proponiéndolo como cifra perfecta alusiva a la creación del mundo, creación perfecta representada por las cosas invisibles (espirituales), referente de aquello que sobrepasa las realidades temporales (literales). Seis días después, Jesús invita a Pedro, Santiago y Juan para ser llevados a un monte alto, para hacerlos dignos de contemplar su transfiguración, es decir, para que amen las realidades invisibles, no más lo que existe sobre el mundo. Este momento será la pre-

paración previa para la celebración del “nuevo sábado” (*CMt* 36), anticipo de la nueva ley. Jesús invitó a los que estaban con él de modo más cercano, a quienes tenían sus almas sólidamente firmes en la palabra de Jesús, así como Moisés fue digno de la palabra de Yahvé: “pero tú quédate conmigo” (*Dt* 5,31; *Sal* 62 (63) 9). Los amigos del Mesías estaban junto a él no de modo afectivo social, sino en la cercanía con el Logos de Dios, aunque no todos tenían la misma dignidad de cercanía: “El Logos tiene en realidad diversas formas, y a cada uno se manifiesta en modo proporcionado a quien ve, a ninguno aparece más allá de sus capacidades” (*CMt* 36). Los discípulos principiantes lo ven sin gloria, sin grandeza divina, lo ven con palabras y modos humanos, por eso lo ven “sin belleza, de aspecto despreciable” (*Is* 53,2-3). En cambio, quienes logran captar al Logos saben que podrán seguirlo hacia el monte santo de su manifestación, entonces sólo algunos serán dignos de estar con él, sea en el Tabor o en Getsemaní. Este es el caso de Pedro, Santiago y Juan, quienes saben escuchar lo que procede de Dios, y están habituados a la proclamación de grandes cosas, quienes poseen oídos sensibles para escuchar el sonido de los misterios, lo que les convierte en hombres sabios (*CMt* 32). Con esta clave epistemológica reconocemos, entonces, el por qué Jesús dirige constantemente el reclamo a los fariseos: “porque teniendo ojos no ven y teniendo oídos no escuchan” (*Mc* 8,18; *Sal* 135,16-18). En cambio “ver al hijo del hombre venir en su reino y en su gloria” depende en parte de la luminosidad del Logos que brilla en el corazón de quien investiga diligentemente los misterios, sobre todo cuando se comprende la superioridad del Logos que rebate los argumentos de las doctrinas falsas y que supera el dominio del pecado. El estar con Jesús es una invitación que no se dirige a todos sino sólo a aquellos que son capaces de entender el anuncio profético del Verbo (*CMt* 32); el estar con Jesús implica la certeza en su promesa: “Estaré con ustedes todos los días hasta el fin del mundo” (*Mt* 28,20), que no significa una presencia física o histórica continua, no se trata de un acompañamiento ininterrumpido, porque, a criterio de Orígenes, Jesús se va y vendrá con gloria, pero seguirá instruyendo a sus discípulos todos los días, hasta la consumación de los siglos (*CMt* 34). El Jesús del Evangelio desea que todos sus seguidores le conozcan, pero algunos lo perciben en la carne y otros lo contemplan según su condición divina, a estos últimos es a

quienes aparece transfigurado, con el rostro brillante, porque estos son hijos de la luz (cf. *Ef 5,8*), es a ellos a quienes se manifiesta el *Sol de justicia* (*Mal 3,20*; *CMt 37*).

### c) *Entender a Jesús*

En el último segmento del comentario sobre la Transfiguración que realiza Orígenes presenciamos un nuevo despliegue en el análisis de las figuras que acompañan la narración evangélica, integrándolas a la intención que tiene el *didáskalos* en el proceso cognoscitivo por él conduce a los discípulos que penetran las Escrituras, las cuales están representadas por la vestidura gloriosa de Jesús; vestidos que son las palabras y las letras del Evangelio. Los discípulos sabrán distinguir los diferentes grados de blancura o brillantez que emana de la misma luz de Cristo, “de modo que el Hijo de Dios transfigurado sea comprendido y contemplado de modo que su rostro brille como el sol y sus vestiduras lleguen a ser cándidas como luz, entonces deberían aparecer inmediatamente Moisés, es decir la Ley, y Elías, que por sinécdoque no es uno solo, sin todos los Profetas, que todos juntos conversan con Jesús” (*CMt 38*). Dicho esto, debemos precisar que para Orígenes la Ley es espiritual y la Profecía sapiencial, que ambas son palabra de Dios donde se esconde un misterio. La contemplación de la Transfiguración es un ejercicio de ascenso que requiere mirar al Logos-en-sí, orante con su Padre en la montaña, y sólo los lavaderos, los sabios que hacen brillante la vestidura de Cristo, quienes superan el sentido literal de la Escritura pueden mirar lo fulgurante del misterio (*CMt 39*).<sup>4</sup> No obstante, el discípulo entrenado en la sapiencia de la Escritura debe pasar por un conflicto de comprensión, ya que, según el texto, Pedro tenía conflicto y “no sabía lo que decía” (*Lc 9,33*), como en muchos otros momentos de su participación en la historia evangélica. Pero en el caso de la Transfiguración, Pedro podía estar turbado por un engaño interno de su propia impureza, por un espíritu maléfico o porque estaba presenciado la gloria del Jesús esplendente, se trata del titubeo cognoscitivo que afirma y reniega, que entiende las cosas según Dios pero que se extravía y sigue los criterios de los hombres (*Mt 16, 23*; *CMt 40*). A pesar

---

<sup>4</sup> Cf. Noce, 2002.

de toda esta confusión que supone una lucha interna, los discípulos de Jesús son testigos de un prodigio donde intuyen que deben construir tres tiendas, distinguiendo los tres niveles de revelación, pero que, a final de cuentas, se trataba de “erigir una tienda dentro de sí para hacer habitar al Verbo de Dios, su Ley contemplada en la gloria y la profecía que hablaba del éxodo que Jesús estaba por cumplir” (CMt 41). Con estas palabras, Orígenes elabora una primera síntesis exegético-mística del pasaje de la Transfiguración, como un programa para quienes tienen el propósito de adentrarse más y más en las delicias de la vida contemplativa. Pero no todo depende del esfuerzo pedagógico e intelectual, sino de la función reveladora del Verbo (Harl, 1958) representado por la nube luminosa, por una tienda que es más amplia porque se trata de la misma sombra del Omnipotente que cubre por completo la escena. Mas aun, es una epifanía trinitaria, un ensayo de las realidades directas, de la visión *cara a cara* de la divinidad, porque se trata de la gloria de Jesús desde donde proviene la voz del Padre, y que también es signo del Espíritu Santo que habla a través de la ley y de la profecía. Orígenes hace la representación analógica de las tres tiendas que no están destinadas a los personajes de la visión sino a cada una de las tres personas divinas: “La nube luminosa del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, de hecho, envuelve continuamente con su sombra a los verdaderos discípulos de Jesús. También, esta nube recubre con su sombra el Evangelio, la Ley y los Profetas” (CMt 42).

La luz, la nube, la voz dan testimonio del único Hijo de Dios, del predilecto, en el cual hay complacencia, porque se ha transfigurado, Él es el único que debe ser contemplado porque se ha revestido de luz, porque en él radica la plenitud de la revelación y sintetiza en sí mismo la Ley y los Profetas haciéndolos Evangelio (CMt 42). Los discípulos caen rostro en tierra porque probaron la naturaleza de la extraordinaria visión y de las palabras provenientes de ella. “Y después que el Verbo los hubo tocado, levantando sus ojos, vieron solo a Jesús y a ningún otro: Moisés, la Ley, y Elías, el Profeta, llegan a ser una sola cosa con Jesús, con el Evangelio” (CMt 43).

En el colofón de este comentario, Orígenes recalca, a manera de secuela de los hechos, la ordenanza que Jesús da a los discípulos de no hablar a nadie de esta visión sino hasta el momento posterior a su resurrección, especial-

mente a la muchedumbre, porque una cosa es entender su rostro esplendente y otra comprender su glorificación en la resurrección, como clave y cumplimiento de todo lo revelado por su Palabra.

### *Palabra conclusiva*

Orígenes realiza un comentario exegético del pasaje de la Transfiguración como uno de los tantos ejercicios didaskálicos propuestos para el entrenamiento espiritual de sus discípulos avanzados, y que a la postre quedaron a la disposición de todos sus lectores. Fiel a su estilo, no renuncia al análisis alegórico espiritual, proyectándolo hacia la sensibilidad de una inteligencia hermenéutica penetrativa del misterio, a través de la megalofonía de los lemas bíblicos para lograr la percepción del Logos interno. Como decíamos antes, el autor pinta un cuadro, elabora una *stromata* didáctica (Bendineli, 1997, p. 45) una extraordinaria pieza de talento explicativo que permite al interprete ingresar a la reflexión de las verdades ocultas del texto, a gustar del alimento espiritual hasta penetrar en las realidades divinas. La interpretación origeniana del relato de la Transfiguración de Jesús es una escala para la educación, perfección y contemplación cristiana. Orígenes hace un estupendo trabajo de integración exegética, teológica y mística; toda la Escritura es Cristo, la Ley y el Profeta condensados en el Evangelio encarnado y a la vez eterno.

### **Referencias**

- Ambroggio di Milano (1988), *Inni*, Nardini Editore, Firenze.
- Bendinelli, G. (1997), *Il Commento a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità*, Roma, Studia Ephemeridis Augustinianum 60.
- Coune, M (1989), *Joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient*, Bellefontaine, 1989, Spiritualité Orientale 39.
- Crouzel, H., (1961), *Origène et la connaissance mystique*, Desclée de Brouwer, Tolosae.

- Danieli, M. (1998), *La sete e la fame della Parola. Le omelie X e XVI sulla Genesi di Origine*, Sal 60.
- Harl M. (1958), Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné, *Patristica Sorbonensia*, Editions Du Seuil, Paris.
- Harl, M. (1966), Recherches sur l'origénisme d'Origène: la "satiété" (koros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Litteratur (TU)*, 93, *Studia Patristica*, VIII, Berlin.
- Harnack, A. (1883), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (TU)*.
- Marfori y Cuello, E. (2010), La teología de la Transfiguración en los Padres Latinos, *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia* Vol. LVI, Navarra.
- Noce, C. (2002) *Vestis varia: l'immagine della veste nell'opera di Origene*, *Studia ephemeridis Augustinianum* 79, Institutum Patristicum Augustinianum.
- Origenes (1988), *Commento al vangelo di Matteo 1*, Città Nuova, Roma.
- Ranher, K., (1932), *Le debut d'une doctrine de cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, XIII.
- Sachot, M. (1975), *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration* CPG 4724, BHG.
- Sachot, M. (1987), *Les homélies grecques sur la Transfiguration*. Tradition manuscrite, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Soler, F. (2017). Gustar y participar del Logos en Orígenes: Acercamientos al gusto como sentido espiritual. *Adamantium: annuario di letteratura cristiana antica e di studi giudeoellenistici*: 23.



## Semblanzas de autores

### **Mauricio Beuchot**

Sacerdote dominico. Licenciado en Filosofía por el Instituto Superior Autónomo de Occidente (actual Universidad del Valle de Atemajac). Maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Estudios de Filosofía en la Friburgo. Magister in Sacra Theologia por la Orden de Predicadores (padres dominicos). Investigador emérito en el Instituto de Investigaciones Filológicas. Fundador del seminario de Hermenéutica de dicho Instituto. Miembro de número de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, de la ciudad del Vaticano, Roma, Italia. Doctorado *Honoris Causa*, por la Universidad Anáhuac del Sur, por la Universidad Veracruzana, y por la Universidad Autónoma de Coahuila. Pertenece a 13 asociaciones científicas nacionales e internacionales. Ha publicado 132 libros. Ha traducido 18 libros. Ha editado 25 antologías. Ha publicado 406 artículos de investigación en revistas nacionales e internacionales.

Contacto: [mauricio.beuchot@uic.edu.mx](mailto:mauricio.beuchot@uic.edu.mx)

### **Diana Alcalá Mendizábal**

Licenciada, maestra y doctora en Filosofía, por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), con mención honorífica, tesis de maestría: “La contemplación como fundamento místico en la teología de San Buenaventura y Ramón Llull”. Tesis de doctorado: “La teología negativa en el pseudo Dionisio Areopagita y el Maestro Eckhart. Una interpretación desde la hermenéutica analógica”. Profesora de tiempo completo Titular “C” con PRIDE “D” en la Escuela Nacional Preparatoria (ENP)-UNAM. Profesora de Posgrado en Filosofía, UNAM. Miembro invitado del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, durante ocho años. Miembro del SNI. Ha trabajado las líneas de filosofía de la re-

ligión, hermenéutica, hermenéutica analógica, filosofía medieval, mística, ética y bioética. Ha publicado 8 libros, como autora y coautora, y más de 20 capítulos de libro y artículos de revistas. La doctora Alcalá ha dictaminado más de 25 artículos en distintas revistas especializadas, nacionales e internacionales, participó en 4 programas de radio y televisión de Edusat, Canal 11 y Radio Red. Ha participado como responsable en diversos programas institucionales de investigación como PAPIME, PAPIIT e INFOCAB. Y fungió como Enlace del Programa Jóvenes hacia la Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales por 5 años.

Contacto: [dianaalcala@netscape.net](mailto:dianaalcala@netscape.net)

### **Jorge Luis Ortiz Rivera**

Catedrático de la Universidad Intercontinental, Universidad Pontificia de México, Seminario “Beato Juan Bautista Scalabrini”, Colegio de Consultores en Imagen Pública y del Instituto Franciscano de Filosofía y Teología. Es licenciado y maestro en Filosofía y Crítica de la Cultura por la Universidad Intercontinental. Cuenta con la Maestría en Educación por la UNITEC. Diplomados en “IIIPC y Tecnología cerebral educativa”. Urbiola & Ituarte Asociados, “Experto en Pastoral de la salud”. SELARE, Bogotá, Colombia, “Formación Pedagógica para Docentes”. Universidad Pontificia de México, “Competencias Digitales Docentes I-II”. UPAEP, Mariología, Universidad Pontificia de México. Es miembro de la Asociación Filosófica Mexicana, Academia Mexicana de la Lógica, Academia Mexicana sobre Diálogo Fe y Razón. Sus publicaciones: *Simbolismo religioso valentiniano, Adversus Valentiniani. Estudio preliminar y traducción, Pensar en Religión* y más de 20 artículos publicados en revistas arbitradas y especializadas, en el ámbito de la Filosofía Medieval, Mística, Ciencia – Fe, Metafísica. Entre ellos, “las cenizas del Ave Fénix. Nuevas perspectivas sobre la actualización en el quehacer de la teología natural”. Actualmente es Director del Programa Académico de Filosofía de la Universidad Intercontinental.

## **Eduardo Mercado Guzmán**

Sacerdote de la Arquidiócesis de México. Ha realizado estudios de Licenciatura en Teología en el ISEE, Licenciatura en Teología con Especialización en Pastoral Juvenil y Catequética en la Universidad Salesiana de Roma y Maestría en Pedagogía Catequética en la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Es docente en la Universidad Católica *Lumen Gentium*, en la Universidad Pontificia de México y en la Universidad Intercontinental. Tiene diversas publicaciones en libros y revistas especializadas. Fue Director de la Comisión de Catequesis de la Arquidiócesis Primada de México y Director del Instituto *Sedes Sapientae*. Es miembro de la Sociedad de Catequetas Latinoamericanas. Es miembro del Cabildo Metropolitano de la Catedral de la Ciudad de México.

## **Alberto Hernández Ibáñez**

Sacerdote de la Arquidiócesis de México. Especialista en Teología y Ciencias Patrísticas por el Instituto *Agustinianum* de Roma Italia. Ha sido formador en el Seminario Conciliar de México. Profesor e investigador en Universidades como la Pontificia Universidad de México, Universidad Intercontinental, Universidad Nacional Autónoma de México, entre otras. Autor de *Sociedad y cristianismo en el pensamiento de los Padres de la Iglesia* (2005), *Judas Tadeo, historia, doctrina y espiritualidad de un santo amado pero desconocido* (2012), *Patrología didáctica* (2018). Autor de artículos teológicos en diversas publicaciones. Miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos. Se desempeñó como Secretario General de la Universidad Pontificia de México (UPM). Actualmente, es coordinador de la sección de Teología patrística de la UPM y Director del Programa Académico de Teología del Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental.

Contacto: [alberto.ibanez@uic.edu.mx](mailto:alberto.ibanez@uic.edu.mx)

<b>Presentación</b>	<b>3</b>
<i>P. Ulises Morales Contreras, CJM y Mtro. Jorge Luis Ortiz Rivera</i>	
<b>La vida espiritual en Santo Tomás de Aquino. Sus claves vitales y doctrinales</b>	<b>11</b>
<i>Mauricio Beuchot, O.P.</i>	
<b>La fusión del amor y el conocimiento en la vida de Santo Tomás de Aquino</b>	<b>25</b>
<i>Diana Alcalá Mendizábal</i>	
<b>La influencia del pensamiento de Pseudo Dionisio Areopagita en Santo Tomás: un estudio comparativo y análisis crítico</b>	<b>45</b>
<i>Jorge Luis Ortiz Rivera</i>	
<b>El Catecismo de la Iglesia Católica al servicio de la transmisión de la fe cristiana</b>	<b>71</b>
<i>Eduardo Mercado Guzmán</i>	
<b>Ley, Profecía y Evangelio, una sola cosa en Cristo. Interpretación mística de la Transfiguración de Jesús en el Comentario a Mateo de Orígenes</b>	<b>95</b>
<i>José Alberto Hernández Ibáñez</i>	
<b>Semblanza de autores</b>	<b>107</b>