

## La afectividad en el método teológico

*Pbro. Dr. Ignacio Andereggen*

Iniciamos el estudio de un aspecto particular del *método científico de la Teología* en el Doctor de Aquino refiriéndonos a la fuente principal de su reflexión, que es la Sagrada Escritura unida a la Tradición. Por supuesto, Santo Tomás, siendo un gran santo y teólogo, es un gran estudioso de las Sagradas Escrituras, como lo eran todos en la Edad Media, donde el texto bíblico se conocía más detallada, profunda y místicamente que en la actualidad. El Doctor Común no es la excepción; muy por el contrario, es un exponente de este extraordinario conocimiento.

Entre los muchos textos que nos pueden iluminar acerca del método teológico se encuentra el quinto capítulo en la segunda Carta a los Corintios de San Pablo. En esta el Apóstol une dos aspectos que luego el Doctor Angélico analizará con gran detalle y profundidad, el afecto y la experiencia: afecto y experiencia que son esenciales en el conocimiento verdadero del cristiano. En el *Comentario* del Aquinate al texto de San Pablo encontramos los elementos fundamentales que después son retomados, por ejemplo, en la primera cuestión de la Primera Parte de la *Summa*. Aquí, el Doctor Angélico se refiere de una manera orgánica y propedéutica al método que utilizara para el desarrollo de toda la materia teológica que sigue en las tres partes.

En la primera cuestión de la *Summa* está citado un autor que resume la concepción patristica especialmente oriental, Dionisio el Areopagita, el autor desconocido del *Corpus Dionysianum* en su base griega.<sup>1</sup> Dionisio aparece también en muchas otras partes de la producción del Santo Doctor, pero está supuesto también su influjo y su concepción en el *Comentario a la Segunda Carta a los Corintios*.

I. Analizamos algunos elementos, directamente, de la Sagrada Escritura, y luego del *Comentario* del Aquinatense. Dice San Pablo: “Porque el amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron y murió por todos para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos” (γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον· καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 6, ad 3.

<sup>2</sup> SAN PABLO, *Ad Corinthios Epistula II*, c. 5, vv. 14-15. Nova Vulgata: “Caritas enim Christi urget nos, aestimantes, hoc, quoniam, si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt; et pro omnibus mortuus est, ut et, qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit”.

En primer lugar, hay una unión entre el amor, que es fundamentalmente un afecto espiritual, y la experiencia espiritual, que es la base del conocimiento teológico suponiendo la fe, en la cual están unidos los elementos afectivos y cognoscitivos. Continúa el texto: “Así que en adelante ya no conocemos a nadie según la carne y si conocimos a Cristo según la carne, ya no lo conocemos así. Por tanto, el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo (Ὡστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά).<sup>3</sup>

San Pablo se refiere claramente a la gracia. Santo Tomás comenta que la gracia es un nuevo ser y proviene por tanto de una nueva creación.<sup>4</sup> Lo que hace Dios cuando la infunde es como una nueva creación. Ahora, así como hay un conocimiento natural del ser por el poder de la inteligencia así también hay conocimiento sobrenatural del *nuevo ser* por el poder de la inteligencia elevada por la fe. Si ya en el orden natural hay una cierta compenetración y circulación entre el afecto y el conocimiento, mucho más en el orden sobrenatural encontraremos dicha compenetración y circulación. Santo Tomás menciona muchas veces que la verdad es un cierto bien y el bien es un cierto verdadero.<sup>5</sup> Proporcionalmente, hay que decir lo mismo respecto de las facultades cognoscitivas y apetitivas. Aquí encontramos un punto esencial en el orden teológico. Es claro que en la fe hay elementos afectivos y la base de la Teología es la fe, pero, por otro lado, es claro que también el amor de la voluntad, que es la Caridad, tiene una raíz cognoscitiva: no se puede amar lo que de ninguna manera se conoce.<sup>6</sup>

El problema es que en el orden sobrenatural el amor y el conocimiento están conectados de una manera que refleja el misterio absoluto de la Santísima Trinidad. Refleja así las procesiones divinas que son la procesión del conocimiento, y la procesión del amor, que están intrínsecamente unidas. No se pueden separar, y nuestra razón, directamente, no las puede captar en esta vida. Ni siquiera puede captarlas elevada por la fe. Sin embargo, hay un efecto real de estas en nuestra

<sup>3</sup> *Ibid.*, vv. 16-17. Nova Vulgata: “Itaque nos ex hoc neminem novimus secundum carnem; et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc iam non novimus. Si quis ergo in Christo, nova creatura; vetera transierunt, ecce, facta sunt nova”.

<sup>4</sup> SANTO TOMÁS, *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, c. V, l. 4: “Ubi notandum quod innovatio per gratiam dicitur creatura. Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. Thren. III, 4: *vetustam fecit pellem meam*, et cetera. Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt”.

<sup>5</sup> ID., *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4, ad 1: “Unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum”.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I-II, q. 27, a. 2, c.: “Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum”.

inteligencia y en nuestra voluntad. Esos efectos tienen un orden intrínseco que la Teología se esfuerza por escudriñar, entender y formular para después aplicar lo que descubre a campos sucesivos y a toda la realidad, desde el punto de vista antropológico y en cierta manera también metafísico. Porque todo es iluminado desde la vida divina, desde las procesiones divinas, desde la conexión misteriosa entre el entendimiento y el amor.

Si retornamos al texto de Corintios II de San Pablo, veremos cómo el Doctor Angélico descubre especialmente una conexión entre el conocimiento y el afecto. Hay un modo de conocer que es según Cristo y otro modo de conocer que es carnal<sup>7</sup>, que es contra Cristo y que está inspirado por malos afectos, en los cuales intervienen eventualmente las criaturas espirituales contrarias a Dios. En el modo de conocer según Cristo, en cambio, intervienen buenos afectos que son muchas veces suscitados por los ángeles en la parte sensitiva del hombre. Sin embargo, el elemento que queremos destacar no es el que corresponde a la parte sensitiva, sino el que pertenece al orden propiamente espiritual.

En efecto, para Santo Tomás de Aquino, *el afecto fundamental en el orden natural —y más todavía en el orden sobrenatural— es el de la voluntad*. La voluntad es una potencia afectiva. Hay una afectividad, por lo tanto, que es estrictamente espiritual. Los afectos que corresponden al orden sensitivo, que corresponden a las pasiones y que siguen el conocimiento sensitivo de los sentidos internos, corresponden a una afectividad en cierta manera por participación. Se ordenan al afecto espiritual y reciben el influjo del afecto espiritual.

En el orden teológico se ve claramente, en primer lugar, la función del afecto espiritual, del acto voluntario, pero también la totalidad del orden afectivo. Eso es muy específico de la visión teológica. Se debe a que la Teología es una ciencia una, que participa más profundamente de la mirada *una* de Dios, que es Uno porque es más perfecto que todo, y es simple.

Por eso, la Teología considera como objeto, además, el aspecto afectivo con mayor unidad que lo que pueden hacer las ciencias filosóficas del orden natural. Además, ejercita en su propio acto de conocimiento teológico la función del afecto con mayor unidad. Esto significa, con mayor armonía, compenetración, influjo recíproco entre el orden espiritual y el sensitivo. Es decir, entre el afecto espiritual de la voluntad y el afecto sensitivo que corresponde a las potencias afectivas que tienen órgano corporal, esto es el apetito concupiscible y el apetito irascible.

---

<sup>7</sup> ID., *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, c. V, l. 4: “discipuli carnaliter amantes Christum afficiebantur ad ipsum, sicut carnalis homo ad carnalem amicum, et sic non poterant elevari ad spiritualem dilectionem”.

Es muy propio de la reflexión bíblica basarse sobre la unidad del afecto y es lo que Santo Tomás, de una manera muy clara, aplica en la lección cuarta del *Comentario a la Segunda Carta a los Corintios* de San Pablo, que se refiere al texto que hemos citado.

El Doctor Angélico pone en una conexión directa el conocimiento y el afecto. Conocer según Cristo significa tener el afecto unido a Cristo.<sup>8</sup> Es decir, por *connaturalidad* conocer lo que conoce Cristo. Recordemos otras expresiones de San Pablo como el “tener la mente de Cristo”<sup>9</sup>, o “tener los sentimientos de Cristo”<sup>10</sup>, como dice en el capítulo segundo de la *Carta a los Filipenses*.

Este sentir con Cristo no es algo desprendido de la afectividad espiritual, sino todo lo contrario. Del mismo modo, el sentir contra Cristo produce un tipo de conocimiento, un influjo en la razón que finalmente tiende a perder la unidad con la misma afectividad.

**II.** A este punto entramos en una consideración que se refiere al contexto cultural moderno y contemporáneo. En la modernidad hay un proceso creciente de separación entre el afecto y el conocimiento. ¿Cuál es el resultado final de este proceso muy intenso y complejo? Es una razón que finalmente está en *contraposición* respecto del afecto. Lo vemos en autores modernos, crecientemente, y ya en los filósofos empiristas ingleses. También en Descartes, en el dualismo cartesiano, y muy especialmente en Espinosa, en la *Ética según el orden geométrico*, donde hay un gran tratado acerca de las pasiones. La modernidad termina por identificar el orden afectivo con aquello que describe Baruch Espinosa,<sup>11</sup> que nunca se terminó de superar en la misma modernidad.

<sup>8</sup> *Ibid.*: “Hoc ergo apostolus, in persona omnium discipulorum, commemorans dixit et si cognovimus, id est si adhaesimus Christo aliquando, scilicet quando nobiscum erat praesentia corporali, secundum carnem, id est secundum carnalem affectum, sed iam non novimus, id est iam iste affectus cessavit a nobis per spiritum sanctum, qui datus est nobis”.

<sup>9</sup> SAN PABLO, *Ad Corinthios Epistula I*, c. 2, v. 16. Nova Vulgata: “Nos autem sensum Christi habemus”.

<sup>10</sup> ID., *Ad Philippenses Epistula*, c. 2, v. 5. Nova Vulgata: “Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Iesu”.

<sup>11</sup> BARUCH SPINOZA, *Ética*, Gredos, Madrid, 2011, p. 105: “[Definición] II: Digo que obramos cuando en nosotros o fuera de nosotros sucede algo de que somos causa adecuada, esto es [...], cuando de nuestra naturaleza se sigue en nosotros o fuera de nosotros algo que puede entenderse clara y distintamente por ella sola. Por el contrario, digo que padecemos cuando en nosotros sucede algo o de nuestra naturaleza se sigue algo de lo que no somos sino causa parcial. [Definición] III: Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones”. A. MASULLO, *Affetto*, en: A.A. V. V., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milán, 2006, vol. 1, p. 114-115: “Quanto sia laboriosa l’epocale operazione di ribaltamento è evidente nel pensiero di Spinoza. «A quelli che preferiscono detestare e deridere gli affetti e le azioni degli uomini sembrerà strano che io mi accinga a trattare i vizi e le stoltezze con un procedimento geometrico e mi proponga di dimostrare con ragione alcune cose, che essi non cessano di proclamare ripugnanti alla ragione, vane, assurde e orrende» (*Ethica more geometrico demonstrata*, testo lat. a fronte e tr. it. di G. Durante, note di G. Gentile, Firenze 1984<sup>2</sup>, parte III, prefazione). Spinoza espressamente intende per affetto «le affezioni del corpo, dalle quali la potenza d’agire del corpo stesso è accresciuta o diminuita, assecondata o impedita, e pure le idee di queste affezioni» (ibi, parte III, definizione III). È evidente che qui l’affetto viene distinto dall’affezione solo perché esso comporta, oltre le affezioni, anche «le idee delle affezioni». Si ammette in tal modo che la conoscenza dell’affetto e delle sue configurazioni non sta in entità ideali, a cui la nostra mente si elevi oltrepassando la corporeità del sensibile, come nel tipico impianto della metafisica classica, ma neppure sta in astratti modelli, che l’intelletto si costruisca manipolando materiali empirici, come per lo più riterrà la

Por otro lado, hay una concepción del protestantismo que está signada por el *pesimismo* respecto del orden afectivo. Para Lutero la gracia no restaura ni perfecciona la naturaleza y por lo tanto no perfecciona el orden afectivo volitivo, y el orden afectivo de las pasiones, que terminan por estar disgregados entre sí, y por separarse de la misma inteligencia.

Un filósofo que escribe después de Kant en el siglo XX, como Max Horkheimer, el autor de *La crítica de la razón instrumental* expresa de una manera muy clara esta visión dialéctica de contraposición entre afecto y razón<sup>12</sup>. Esta concepción entra también en el orden psicológico. Recordemos las obras y el sistema de Sigmund Freud. Para Freud el afecto, el orden pulsional, es contrapuesto al orden de la razón.

Señala Max Horkheimer: “Algo análogo sucede con la tradición católica a raíz de la campaña neotomista. Así como los neopaganos alemanes los neotomistas modernizan antiguas ideologías e intentan adaptarlas a objetivos modernos al proceder así pactan con el mal existente cosa que las iglesias establecidas han hecho siempre al mismo tiempo disuelven involuntariamente los últimos restos de aquel espíritu de fe complaciente que te tratan de reanimar. Formalizan sus propias ideas religiosas a fin de adaptarlas a la realidad. Necesariamente su interés reside más en acentuar una justificación abstracta de doctrinas religiosas que en acentuar su contenido específico. Esto pone claramente en evidencia los riesgos que amenazan a la religión a raíz de la formalización de la razón. Contrariamente a la labor misionera en su sentido tradicional, las enseñanzas neotomistas se componen menos de historias y de dogmas cristianos que de argumentos que exponen por qué la fe y el modo religiosos de vivir son aconsejables en nuestra situación actual. Semejante procedimiento pragmático perjudica en realidad los conceptos religiosos que parecería dejar intactos. La ontología neotomista predestinada a fundar el orden permite que se corrompa el núcleo esencial de las ideas que ella proclama. El fin religioso se pervierte al transformarse en medio secular. Poco

---

psicología moderna. Piuttosto, assunto speculativamente il principio che «la mente e il corpo sono una sola e medesima cosa», la conoscenza dell'affetto dipende dal gioco stesso di ciò che accade in noi, l'impermanente appunto in cui l'affetto consiste. Il nostro mutare è «passione», fin quando resta «idea inadeguata», ed è invece «azione», quando la sua «idea» si fa «adeguata». In questo contesto la difficoltà di comprendere come il mutevole e instabile, l'affetto, possa divenire oggetto di conoscenza razionale, e come sia concepibile una stabilità del suo essere che ne assicuri la necessaria e universale identificabilità, si risolve dal momento che l'essere («corpo») e il pensiero («mente») si coappartengono, ossia gli eventi sono le affezioni del corpo, ma al tempo stesso idee incoate, e le idee a loro volta sono di tali eventi le compiute conoscenze di sé. Così le «affezioni», in quanto modificazioni corporee e a un tempo idee incoate, risultano mediatrici tra la mente e il corpo, i quali si coappartengono come attributi di una medesima unitaria sostanza (Dio), ma in sé sono l'altro irriducibili. «La mente umana non conosce il corpo umano, né sa che esiste se non mediante le idee delle affezioni da cui il corpo è affetto» (ibi, parte II, prop. XIX). L'affetto costituisce insomma la chiave di volta dell'antropologia spinoziana”.

<sup>12</sup> Cf. MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires 1973<sup>2</sup>.

tiene que ver el neotomismo con la fe en la Mater Dolorosa por amor a ella misma, concepto religioso que fue fuente de inspiración de tanta gran poesía y arte en Europa. Se concentra en la fe puesta en la fe misma en cuanto medio adecuado frente a las dificultades sociales y psicológicas de la actualidad”<sup>13</sup>.

En este texto se manifiesta en modo extremo la incapacidad moderna de concebir una afectividad espiritual que informe intrínsecamente la actividad intelectual y racional. Inspirándose, sin citarlo, en lo que manifiesta Hegel en las *Lecciones sobre la estética*<sup>14</sup> acerca de la concepción católica del arte, reduce en modo iluminista la religión al sentimiento contrapuesto a la razón —y a dogmas sin fundamento racional suficiente que surgen de este—. Se observa que el autor no solamente adhiere a una concepción relativista de la filosofía y de la teología propia de la corriente dominante en la modernidad más reciente, sino que reduce la religión a sentimiento y afecto *contrapuesto* a la razón —y finalmente negativo y malo, como sucede también en la filosofía, pero de manera *superior*—, en la manera más ranciamente iluminista, liberal y masónica.

La dialéctica que expresa Horkheimer produce el riesgo de contaminar la teología contemporánea por medio de la aceptación acrítica de sistemas filosóficos contemporáneos y modernos aceptados sin discernimiento adecuado, y sobre todo sin captar el fondo espiritual afectivo, negativo, diabólico, implícito y a veces explícito en las filosofías modernas y contemporáneas que se contraponen al tomismo entendido en sentido integral y afectivo, y no reducido a un sistema racional más como el autor cínicamente pretende, asimilando el fondo del tomismo al mismo mal que reconoce como fondo afectivo de las filosofías y concepciones surgidas del iluminismo .

Y que a veces pretenden absorberlo en una síntesis superadora relativista cómo sucede lamentablemente a nivel universitario en centros de enseñanza filosófica y teológica católicos, a través de los cuales se impregna de una afectividad negativa la vida de los cristianos en la Iglesia, debilitándola para hacer frente a los desafíos de la cultura contemporánea que están llamados a enfrentar valientemente presentando el esplendor de la Caridad, y por tanto de un afecto positivo espiritual y divino contrapuesto al espíritu diabólico del mundo que se infiltra en la Iglesia, como señaló el papa San Pablo VI —el humo de satanás es el afecto espiritual de satanás—<sup>15</sup>, y que

<sup>13</sup> MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires 1973<sup>2</sup>, 76-77.

<sup>14</sup> Cf. G.W.F. HEGEL, *Estética*, Buenos Aires 1983, v.5 p.56 y sigs., analizado en I. ANDEREGGEN, *Hegel y el Catolicismo*, Buenos Aires 1995, 329-336.

<sup>15</sup> Pablo VI en el noveno aniversario de su elección como Papa, Homilía «Ser fuertes en la fe» de 29.06.1972 en *L'Osservatore Romano*, 30 de junio-1 de julio de 1972 (*L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, de 9 de julio de 1972, 1-2): «De entre alguna fisura el humo de Satanás entró en el templo de Dios: la duda, la incertidumbre, lo

mantiene la verdad atrapada en la injusticia según San Pablo (Rom 1) impidiendo que el esplendor de la Verdad transforme los corazones no solo de los cristianos, sino también de todos los hombres, que como dice el Concilio Vaticano II en *Lumen Gentium* 16, están expuestos de esta manera a una horrible desesperación —lo cual sucede, como señala el Concilio, a través de razonamientos producidos al ser engañados por el maligno—. A los responsables de esta situación, por no resistir a ese afecto negativo o por colaborar con él, se aplicará lo que advierte San Juan de la Cruz: “esotros que viven allá a lo lejos, apartados de él, grandes letrados y potentes, y otros cualesquiera que viven allá con el mundo en el cuidado de sus pretensiones y mayorías (que podemos decir que no conocen a Cristo, cuyo fin, por bueno que sea, harto amargo será), no hace de ellos mención esta letra. Pero hacerla ha en el día del juicio, porque a ellos les convenía primero hablar esta palabra de Dios, como a gente que Dios puso por blanco de ella según las letras y más alto estado.<sup>16</sup>”

Esa visión moderna dialéctica, que no termina de ser superada por la fenomenología —muy por el contrario—, y tampoco por el existencialismo y por las diversas formas de filosofías posmodernas, llega hasta nuestros días y tiene un influjo en la Teología contemporánea. Por esta raíz filosófica esta, cuando no produce una *reacción consciente contra las raíces modernas*, termina siendo condicionada profundamente por la visión de la afectividad propia de la modernidad dominante y queda enredada en el proceso dialéctico.<sup>17</sup> De esta manera, a veces, acaba por ser racionalista, y otras, por condicionar la visión racional a partir de una afectividad limitada al orden meramente sensitivo, concebida como *pasionalidad*. Ninguno de los dos caminos corresponde a la verdad revelada.

Esta visión dialéctica termina siendo destructiva, porque concierne a una visión de la vida espiritual como una contraposición de fuerzas, sea en el individuo, sea en el conjunto social, o incluso en la misma Iglesia, o entre la Iglesia y la sociedad política. No tiene ninguna esperanza de ser superada, de recuperar la unidad originaria, si no se retorna a una visión filosófica de la afectividad espiritual, y, sobre todo, a una visión teológica. Porque el orden de los actos voluntarios,

---

problemático, la inquietud, el descontento, la confrontación» «Se creía que tras el Concilio vendría un día de sol para la historia de la Iglesia. Pero vino una jornada de nubes, de tempestad, ...de incertidumbre... Nosotros buscamos cavar nuevos abismos en lugar de rellenarlos».

<sup>16</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, c.7 n.12.

<sup>17</sup> C. METELLI DI LALLO, *Affettività*, en: A.A. V. V., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 1, p. 113: “La distinzione teorica tra atto intellettuale e stato affettivo non implica una separazione dei due atteggiamenti nel comportamento del soggetto normale, in cui l’affettività non soltanto è condizione di ogni fatto psichico, ma si può considerare come la forza che unifica e informa tutto il comportamento”.

como nos enseña el Doctor Angélico, está más afectado por las consecuencias del pecado original, o por el pecado original mismo, que el orden cognoscitivo y el orden racional.<sup>18</sup>

Por eso, dado que la Teología contiene en sí elementos afectivos, sea por el lado de la Caridad y de la Esperanza, sea por el lado de la Fe —porque el acto de fe es de la inteligencia, pero se refiere a un objeto que la supera y que no puede obtener sino por una unión con Él, por una docilidad con Él, por un afecto con Él que es un don, que es una gracia—.

No es posible recuperar la visión de la unidad de la vida humana si no se recupera, en el orden teológico, la visión de la *unidad* de la Teología misma. Por tanto, si no se ilumina la filosofía desde la Teología para ayudarle a juzgar rectamente incluso en el orden propiamente natural, que es el que corresponde a los objetos de las ciencias filosóficas.

Dado, entonces, que por el pecado original y por los otros pecados personales —y, en cierta manera, sociales—, hay un influjo desordenado de la afectividad sobre la voluntad y la razón<sup>19</sup>, es urgente que la reflexión teológica contemporánea no solo retome su propia visión originaria, en la cual existe una profunda unidad entre el orden intelectual y el afectivo, sino que produzca un servicio cultural que tiene su elemento caracterizador, en primer lugar, en el orden filosófico.

La filosofía cristiana en las épocas de esplendor de la cristiandad produjo este efecto. Pero la gracia de Dios, la vida cristiana, en cualquier época, y en cualquier tipo de circunstancias, incluso en las circunstancias adversas —afectiva y culturalmente— de la modernidad, tiene la capacidad real siempre de producir ese efecto, con tal de que los cristianos no se dejen impresionar por la fuerza aparente de la cultura moderna, y por la ilusoria insuperabilidad de los condicionamientos filosóficos que observamos en nuestro contexto.

**III.** Refiriéndose al método teológico integral, que surge de la Sagrada Escritura y de la Tradición, pero fundamentalmente de la experiencia espiritual unida al afecto, Santo Tomás nos ilumina a partir de lo que dice el teólogo por excelencia, San Pablo, cuya doctrina fue recibida por Dionisio Areopagita, el cual, a su vez, nos refiere las palabras de Hieroteo, su maestro. El capítulo 2 del

---

<sup>18</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 83, a. 3, c.: “Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quae primam inclinationem habet ad peccandum. Haec autem est voluntas, ut ex supradictis patet. Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem”.

<sup>19</sup> JOHANNES GRÜNDEL, *Affekt*, en: A.A. V.V., *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, p. 190: “Im Mittelalter würdigt vor allem Thomas von Aquin die positive Bedeutung des Affekt-Lebens. Affekt ist für ihn ein akt des sinnlichen Strebevermögens, der aufgrund der Einheit von Leib und Seele das geistige Streben der Seele, den Willen, beeinflusst“.



libro *De los nombres de Dios* nos dice: “Hieroteo ha sido instruido no solo reflexionando, sino también padeciendo las cosas divinas”.<sup>20</sup>

Santo Tomás nos ilumina acerca de este profundo método refiriéndose a las Escrituras; nos aclara cómo se hace para entrar en las Escrituras. Usa dos palabras clave: *conteritur* y *nititur*. Para entrar en las Sagradas Escrituras de alguna manera hay que quebrarlas, *conteritur*, que quiere decir desmenuzarlas —simbólicamente—, analizarlas, y también hay que de alguna manera golpearlas, luchar contra ellas en el sentido metafórico de llegar a profundizarlas, penetrarlas por la asiduidad del estudio, y apoyarse sobre ellas, *nititur*, dice el mismo Santo Tomás.<sup>21</sup>

Pero lo fundamental viene inmediatamente. El tercer modo de relacionarse con lo que transmiten las Sagradas Escrituras es ser instruido, iluminado por una inspiración más divina que la que comúnmente se hace a muchos. Dice en latín: “*non solum discens sed et patiens divina*” [no solo aprendiendo, sino también padeciendo las cosas divinas]. “ὄυ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα” dice el texto del libro *Sobre los Nombres de Dios*.<sup>22</sup> Santo Tomás comenta: “Esto significa que no se recibe solamente la ciencia de las realidades divinas en el intelecto, sino que también, amando, se une alguien a estas realidades por el afecto. Pues la pasión parece corresponder más al apetito que al conocimiento porque las cosas conocidas están en el cognoscente según el modo de cognoscente y no según el modo de las cosas conocidas, pero el apetito mueve a las realidades según el modo en el cual son en sí mismas y así a las mismas cosas de algún modo se aficiona o se une.”<sup>23</sup>

El conocimiento por *connaturalidad* es esencial en el método teológico, y en el conocimiento de las Sagradas Escrituras, en el cual se utiliza la meditación, el análisis. El razonamiento no puede estar completo sin esta unión, que no es solamente cognoscitiva. Ya el conocimiento inicial de la fe tiene un elemento afectivo de unión, como hemos dicho. Este conocimiento además

<sup>20</sup> DIONISIO AREOPAGITA, *Sobre los nombres divinos*, c. 2, n. 9. En: *Obras completas*, BAC, Madrid, 2007, p. 23.

<sup>21</sup> SANTO TOMÁS, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, c. 2, l. 4: “alius modus est quod ipse, proprio studio, inspexit ea, ex sapienti et subtili discussione sanctarum Scripturarum. Quae quidem subtilis discussio in duobus consistit: quorum primum subdit dicens: *ex multa luctatione circa ipsa*, in quo assiduitas studii designatur: tunc enim aliquis multum luctatur cum Scriptura, quando aliquis, inspecta difficultate Scripturae, nititur ad videndum difficultatem; secundum subdit, dicens: *et contritione* in quo designatur diligens Scripturae expositio, quod enim conteritur, usque ad minima dividitur; tunc ergo aliquis Scripturam sacram conterit, quando subtiles sensus in ea latentes exquirit”.

<sup>22</sup> DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 2, n. 9. En: *Corpus Dionisyacum I*, Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1990, p. 134.

<sup>23</sup> SANTO TOMÁS, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, c. 2, l. 4: “idest non solum divinarum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, eis unitus est per affectum. Passio enim magis ad appetitum quam ad cognitionem pertinere videtur, quia cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res, secundum modum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res, quodammodo afficitur”.

requiere para su *perfección* última, para su condición completa, la intervención del afecto sobrenatural y finalmente de la Caridad. Por eso, en el tratado sobre los Dones del Espíritu Santo en la *Secunda Secundae*, que está disperso entre las cuestiones, porque corresponde al análisis de las diferentes virtudes, encontramos este elemento afectivo especialmente desarrollado respecto de los dones contemplativos, es decir el Don de Intellecto, el Don de Ciencia y sobre todo el Don de Sabiduría. Este habilita a un conocimiento que procede del amor, como explica en la cuestión 45 de la *Secunda Secundae*.<sup>24</sup>

*El Don de Sabiduría es finalmente intrínseco a la Teología en su perfección completa.* Efectivamente, en la *primera parte* de la *Summa*, en la cuestión primera, aparece la función de la *Teología mística*, que no es distinta del resto de la Teología y que es el ápice de la misma Teología racional, en la cual se utiliza incluso la filosofía en sus diferentes ciencias y especialmente en la metafísica. Toda la Teología requiere por su propia naturaleza la *unión mística* con Dios y esta unión mística tiene un elemento cognoscitivo y un elemento afectivo interrelacionados; con diversos niveles que la misma ciencia teológica se ocupa de analizar.

**IV.** Recordemos entonces dos temas fundamentales de la *Summa*, en los cuales aparece de una manera plena esta interrelación entre el conocimiento y el amor, entre el orden racional y el elemento afectivo comprendido en su plenitud y correctamente como afectividad principalmente espiritual, que se refleja después en el orden sensitivo y que utiliza no solo como expresión, sino también, en cierta manera, como una extensión: el orden afectivo de las potencias inferiores.

El primer tema, del cual ya hemos hecho mención, es el de la Fe. La Fe contiene un elemento afectivo en el orden espiritual que es imprescindible, incluso en las personas que no tienen la caridad, que han perdido por el pecado mortal la unión efectiva con Dios de su voluntad, si permanece la Fe existe este elemento afectivo. Es por este motivo que puede desarrollarse una Teología sin Caridad, que es una Teología muerta, en la cual falta el elemento principal.

Es una Teología muerta a la cual tiende intrínsecamente, mas allá de la intención de los teólogos considerados subjetiva y personalmente, el desarrollo de la Teología moderna cuando está separada de sus fuentes tradicionales, y especialmente del gran pensamiento teológico que tiene

---

<sup>24</sup> ID., *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2, c.: “Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est spiritus sancti, sicut Dionysius dicit, in II cap. de Div. Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis *non solum discens, sed et patiens divina*. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo”.

como ápice a Santo Tomás, San Buenaventura, San Alberto y otros grandes teólogos, que han *experimentado, afectivamente*, las cosas divinas.

Si la Teología contemporánea no obtiene una profunda conversión afectiva, en el sentido de la afectividad y experiencia espirituales, por mas que se desarrolle —eventualmente— desde la Fe, no logrará una plenitud, e incluso tendencialmente —por la dialéctica filosófica entre afecto y razón, a la cual nos hemos referido—, contendrá elementos de autodisolución de la misma Teología.

El otro aspecto es el de la Caridad. ¿Cómo se entiende la Caridad? Santo Tomás en el *Comentario a la segunda carta a los Corintios*, al cual nos hemos referido en el principio de esta disertación, explica qué es la pasión de Cristo.<sup>25</sup> La pasión de Cristo es lo que finalmente nos hace padecer las cosas divinas, como dice Dionisio.<sup>26</sup> La pasión de Cristo —la reconciliación de Cristo— es un elemento fundamental de toda la Teología. Pero no se trata de la reconciliación en el sentido racionalista moderno, como en el pensamiento sobre la reconciliación según Hegel, sino que es la reconciliación misma, es decir, una *amistad*. Por eso, como enseña el Doctor Angélico, la amistad es fundamental no solo para entender la Caridad y la gracia —“la Caridad es amistad”<sup>27</sup> es lo primero que dice en la cuestión 23 de la *Secunda Secundae* donde empieza el tratado sobre esta virtud—. La amistad es fundamental para entender el mismo *método* teológico<sup>28</sup>.

La amistad está en el *corazón* de la Teología porque esta no es otra cosa que la participación de la amistad divina que constituye la vida misma de Dios, de la Trinidad. Cuando nosotros nos unimos a Dios por el intelecto y por la voluntad, que están interrelacionados, recibimos la amistad divina. Esa amistad marca toda la reflexión teológica ya en el orden en el cual aparece un cierto primado externo del razonamiento, pero sobre todo en el orden más profundamente espiritual en el cual se da la unión mística con Dios. Esa unión no es impersonal. No se trata de una mística meramente natural en la cual se alcanza a Dios, pero sin distinguir las personas. Es una unión en la cual hay un trato personal con el mismo Dios, como han ilustrado magníficamente

<sup>25</sup> ID., *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, c. V, l. 3: “Quia enim mortuus est pro nobis et nos debemus mori nobis ipsis, id est pro ipso abnegare nos ipsos. Unde dicebat Lc. IX, 23: *qui vult venire post me, abneget semetipsum*, et cetera. Quod idem est ac si diceret: moriantur sibi ipsis. Quia vero Christus resurrexit pro nobis, et nos debemus ita mori peccato et veteri vitae et nobis ipsis, quod tamen resurgamus ad novam vitam Christi”.

<sup>26</sup> DIONISIO AREOPAGITA, *Sobre los nombres divinos*, c. 2, n. 9. En: *Op. cit.*, p. 23.

<sup>27</sup> *Summa Theologiae*, q. 23, a. 1, c.: “Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum”.

<sup>28</sup> Cf. DUARTE DA CUNHA, *A amizade segundo São Tomás de Aquino*, S. João do Estoril (Portugal) 2000, 429-430: “A amizade aparece como um lugar decisivo para toda a teologia moral e para a antropologia... O desenrolar normal da teologia de São Tomás aponta um pensar, tal como João de São Tomás o fez, as relações trinitarias numa perspectiva de amizade... Deus incarnou, viveu, morreu e ressuscitou para refazer uma amizade quebrada pelo pecado”

los grandes autores espirituales; por ejemplo, Santa Teresa de Ávila o San Juan de la Cruz. Hay una amistad trinitaria.

*Esa amistad trinitaria es intrínseca al método teológico.* Si no se desarrolla la Teología afectivamente —según una afectividad espiritual en la cual se participa de la vida de la Santísima Trinidad—, es imposible evitar las trampas que constantemente introduce el racionalismo moderno en la constitución de la Teología cristiana y sobre todo en la Teología católica.

\* \* \*

La Teología católica frente a las protestantes tiene la característica principal de conservar el aprecio por la razón natural. Esta peculiaridad intrínsecamente católica se pierde por el influjo del racionalismo que, a su vez, está conectado con una deformación, simplificación y reducción de la vida afectiva —y finalmente de la amistad—, característica de la mentalidad moderna. Por ejemplo, en la concepción kantiana, la vida humana es concebida sin amistad y como una especie de lucha de fuerzas recíproca, y finalmente como una lucha contra la razón. Muy por el contrario, la verdadera Teología nace de la amistad divina y perfecciona la mente del teólogo, de modo tal que en su pensamiento se desarrolla la amistad al nivel racional, pero sobre todo en la unión profunda, mística, experimental y afectiva con Dios.

Sucede algo semejante con la noción de *experiencia*, entendida en la gran tradición tomista y cristiana como experiencia *espiritual* principalmente. En la modernidad, a partir del nominalismo, es reducida progresivamente hasta quedar constreñida en el empirismo, la concepción kantiana, la fenomenología y el positivismo, “dentro de los límites de la pura razón”. Se desfigura así, incluso, su condición natural de conocimiento sensitivo, para quedar absorbida en el idealismo, como sucede en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, que explicita el influjo del mal “corazón” que palpita odio<sup>29</sup> propio de la filosofía moderna no cristiana, muchas veces inconsciente, pero otras consciente, como en sus más lúcidos representantes.

Afectividad y experiencia espirituales están finalmente unidas, y su auténtica concepción, custodiada en un pensamiento perfeccionado por la fe, es necesaria para preservar de los errores que permanentemente acechan el pensamiento humano, muy especialmente en el contexto de la filosofía y la cultura modernas, y de su presencia e influjo en la Teología contemporánea.

---

<sup>29</sup> Cf. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg (F.Meiner) 1988, 246; trad. esp. *Fenomenología del Espíritu*, México-Madrid-Buenos Aires 1981, p.219 y sigs.. Cf. *Ibidem*, 219-220, analizado en I. ANDEREGGEN, El corazón del Verbo encarnado, en *Theologia moderna, raíces filosóficas*, Roma-Madrid-Buenos Aires 1919, 207-228.