

PIOTR ROSZAK

Toruń / Pamplona
Uniwersytet Mikolaja Kopernika
Polonia
piotrroszak@umk.pl

Proprium hominis. La persona y su vida moral en los comentarios bíblicos de Tomás de Aquino

Resumen: El artículo trata de analizar la virtud de mansedumbre y benignidad en los comentarios bíblicos de santo Tomás de Aquino y las consecuencias éticas de la obediencia a Dios, tomando como un hilo conductor la frase de un sermón suyo *Homo quidam*: «¿Qué es propio del hombre? Ser manso por naturaleza (...). Por tanto, como en virtud de la semejanza de Dios, la familiaridad y su propiedad, todo hombre debe ser incorrupto, devoto de Dios y benigno con el prójimo». Al final se presenta algunas características generales sobre la ética de la virtud del Aquinate.

Palabras clave: Tomas de Aquino – mansedumbre – tomismo bíblico – pasiones

Proprium hominis. The Person and his Moral Life in the Biblical Commentaries of Thomas Aquinas

Abstract: The paper starts with the sentence from the sermo *Homo quidam*: «What is proper to man? Being mild in nature (...) So, because of our similarity and intimacy with God and his property, anyone ought to be uncorrupted, devoted to God and kind to his neighbor» and I will try to analyze the virtues of *mansuetudo* and *benignitas* in biblical commentary of Aquinas (but also ethical consequences of *Deo devotus*). There will be a place for some general remarks about Aquinas virtue ethic.

Keywords: Thomas Aquinas – Meekness – Biblical Thomism – Passions

Recientemente contamos con la edición crítica de uno de los sermones de santo Tomás, titulado *Homo quidam erat dives*, donde se propone analizar una de las parábolas de Jesús sobre

Recibido: 16 de febrero de 2017. Aceptado: 28 de febrero de 2017

SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242 - PP 109 - 134

el hombre rico y su mayordomo (Lc. 16,1). Es bien sabido que el ciclo didáctico del teólogo medieval, llamado no por casualidad *magister in Sacra Pagina*, empezaba con la *lectio*, pasaba por la *disputatio* y llegaba finalmente a la cumbre de la *praedicatio*, es decir, una contemplación fundada en un mejor entendimiento de la Sagrada Escritura. Así que tenemos en este sermón un texto que resume el pensamiento del Angélico. En su brevedad nos muestra un pensamiento llevado a su madurez, desde la exégesis, por la especulación hacia la predicación¹.

Es interesante que santo Tomás se fija ya desde el primer momento en algo que quizá pasa desapercibido a aquellos exegetas contemporáneos que detectan meramente la presencia de una figura retórica en forma de parábola. Sin embargo, a Tomás le llama la atención que Dios se compare al hombre, y nos ofrece una imagen magnífica de un Dios que al tratar intensamente con los hombres se hace en cierto sentido, mediante esa familiaridad, un poco humano. Con sentido del humor dice que así sucede también cuando un italiano está mucho tiempo en Francia, y le dicen que se ha «afrancesado». Las relaciones entre Dios y el hombre reciben en el Aquinate el significativo nombre de *conversatio*, tema que es precisamente hilo conductor de una interesante cuestión de la *Tertia Pars* donde trata del «estilo de la vida de Jesús²», que es punto de referencia para el obrar moral humano. Todo esto le lleva a Santo Tomás a formular una pregunta fundamental: ¿en qué consiste ser hombre? ¿Qué es lo peculiar en el hombre que le hace ser tal? Es una pregunta crucial para la ética, la cual —en la visión del Aquinate— supone el conocimiento de sí mismo para que el hombre actúe según la dignidad (la naturaleza) de su ser, pues *agere sequitur esse*. La ética está al servicio de lo auténticamente humano, del bien verdadero que debe «hacerse» (*faciendum*³). Merece la pena citar aquí el pasaje del sermón sobre la parábola de Lc 16:

¹ ROSZAK, P., «Exégesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de santo Tomás de Aquino», *Salmanticensis* 61, 2014, pp. 301-323.

² *S. Th.*, III, q.40.

³ DONADÍO, M.C., *La función de la razón en la ética y en la vida moral*, Buenos Aires, 2007, p. 26: «La clave interpretativa del dinamismo humano es la racionalidad del orden moral que reasegura la naturaleza de la libertad en orden a sus naturales fines perfectivos».

¿Qué es propio del hombre? Ser manso por naturaleza, porque el hombre es animal social por naturaleza. Algunos animales viven solitarios, como las fieras, leones y osos; pero esta propiedad es tan propia del hombre que a la bondad se la llama humanidad. Si sucede que un hombre es destructivo o nocivo, se le llama inhumano, porque toma la naturaleza de las fieras, como leones y osos (...). Por tanto, como en virtud de la semejanza de Dios, la familiaridad y su propiedad, todo hombre debe ser incorrupto, devoto de Dios y benigno con el prójimo, se hace patente la condición humana al decir hombre⁴.

Las palabras de santo Tomás hay que comprenderlas bien - para no pensar, por ejemplo, que un «terrorista manso» sería un ideal tomasiano. El ser manso se relaciona con el bien verdadero descubierto por la recta razón. De manera que se trata de algo más que un dominar las pasiones⁵ o una *apateia*, o evitar conflictos a cualquier precio, y retroceder siempre; se trata más bien de una advertencia ante todo lo que hace del hombre *inordinatum in se*. Se trata de un estado de desorden en el que falta armonía de las pasiones y racionalidad; es decir, cuando el hombre carece de dominio de sí⁶. En el fondo, la mansedumbre que elogia santo Tomás como distintivo del hombre, apunta a unificar la cultura emocional con el ejercicio de la libertad en la condición humana.

Queda abierta, no obstante, una pregunta: ¿por qué es propio del hombre poseer la *mansuetum natura*? La respuesta tomasiana mira a su condición social. No se puede construir una comunidad política sin esa prioridad de la mansedumbre, ya que gracias a ella se crea el espacio necesario para el inter-

⁴Sermo *Homo quidam*, pars 1. Sobre la predicación del Aquinate y su hermenéutica bíblica, cfr. SMITH, R., *Reading the Sermons of Thomas Aquinas. A Beginner's Guide*, Emmaus Academic, 2016; HOOGLAND, M.-R., Introduction, in: THOMAS AQUINAS, *The Academic Sermons*, Washington, The Catholic University of America Press, 2010, pp. 3-20.

⁵La etimología de la *passio* supone, como observa K. WHITE («The Passions of the Soul», in: S. Pope (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, Georgetown University Press, 2016, p. 103) una presión (*pati*), ser arrastrado (*trahi*), un tipo de recepción que está vinculada a alguna eliminación.

⁶SPENCER, M., «Divine Causality and Created Freedom: A Thomistic Personalist View», *Nova et Vetera, English Edition*, 14, 3, 2016, pp. 919-963.

cambio, la comunicación, el compartir fines y un converger en lo que debe hacerse —cosas que son condiciones para la felicidad⁷. Precisamente la capacidad de compartir la vida y el destino con los demás era para Aristóteles lo distintivo del hombre. Lo que destaca en el sermón de santo Tomás es una visión sumamente optimista de la naturaleza humana.

Quizá puede ayudar a comprender mejor la idea del Aquinate su comentario al libro de Job, en el que se pregunta si el hombre sabio puede entristecerse. Tomás conoce dos respuestas tradicionales: la huida ante las pasiones de los estoicos, y el dominio de la razón propuesta por Aristóteles, una lógica del *ordinatur* a la que se suma santo Tomás. El hombre sabio puede entristecerse, pero de manera *ordenada*. Como es bien sabido, *ordinatio* es un término que alude a las virtudes teológicas que ordenan al hombre a su fin sobrenatural; pero también es ese importante concepto ético que no considera la paz como mera ausencia de guerra, sino como la tranquilidad del orden, un «enraizarse» en el bien, puesto que una vez alcanzado el *ordo* se respira la libertad.

De este modo, Tomás señala en su sermón dos virtudes, la mansedumbre y la benignidad, que nos hacen humanos, porque posibilitan la verdadera libertad y permiten al hombre ejercer el dominio de sí, que es fundamental. No se trata de eliminar las pasiones, sino de coordinarlas, si usamos la terminología aristotélica, de manera política, no despótica; no como el alma mueve el cuerpo, sino como a sujetos libres⁸.

A continuación nos centraremos en estas dos virtudes que deciden lo propio del hombre. Pero antes mencionaremos dos personajes objetores de nuestra reflexión. Así seguimos el método de santo Tomás, para quien el diálogo con las objeciones llega a ocupar el dos tercios de cada cuestión en la Suma.

⁷ Aristóteles, *Política* 1253a.

⁸ *S. Th.*, I-II, q.56, a.4, ad 3: «*Sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut oboedientes rationi, sic sunt propriae hominis*».

1. Luchando con las falsificaciones: Aristóteles y Nietzsche sobre la mansedumbre

Sospechamos que dos pensadores importantes habrían matizado, e incluso protestado ante una alabanza de la mansedumbre, si bien por motivos diferentes.

Aristóteles trata de la mansedumbre en la *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, su reflexión subraya más el peligro de la mansedumbre que sus ventajas. El peligro consiste en que «el manso peca más bien por defecto que por exceso». La dificultad del Estagirita —según lee santo Tomás a Aristóteles— consiste en establecer el término medio en relación con la ira; y por eso, propiamente hablando, no hay nombre para la virtud que establece un término medio con la ira. La mansedumbre se mueve hacia el medio, pero en el fondo se inclina más bien hacia su defecto o escasez. De ahí que Aristóteles afirme que

el manso quiere estar sereno y no dejarse llevar por la pasión, sino encolerizarse como la razón lo ordena [...] Pero parece más bien pecar por defecto, porque el manso no es vengativo, sino más bien indulgente⁹.

Esta deficiencia en la ira, o la facilidad en ceder, y la incapacidad de sentirse ofendido, es para Aristóteles una muestra de necedad y un pensamiento servil (de esclavo), que se caracteriza por «soportar tranquilamente los insultos y no reaccionar a favor de los amigos». El hombre manso está «por debajo de la media», si bien merece el elogio, como lo merece quien traspasa el término medio y es llamado «viril» (estos son capaces de gobernar a los demás, afirma Aristóteles). El Aquinate dirá que depende de las circunstancias y de la *interiori aestimatione* cuándo y de qué manera el hombre debe traspasar el término medio¹⁰. Aristóteles en realidad critica la falta de reacción ade-

⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 1126^a. El sentido de la mansedumbre que alaba el Estagirita se caracteriza de este modo: «El que se encoleriza por las cosas debidas, y con quien es debido, y además cómo, cuándo y por el tiempo debido, es alabado. Este sería manso [...]» (trad. M. Araujo y J. Marías, Instituto de Estudios Políticos, 1970).

¹⁰ *Sententia Ethic.*, lib. 4, lect. 13, n. 14.

cuada frente al mal, es decir, una actitud pacífica exagerada hacia el exterior que puede estar condicionada por el carácter y la educación (no en vano el Aquinate afirma en uno de sus comentarios bíblicos que la educación pusilánime tiene enormes consecuencias negativas¹¹). A la mansedumbre parece contradecir también la virtud —elogiada por el Estagirita— del hombre magnánimo, esto es, «orgullosa con razón» (gr. *megalopsychos*). Ha de recordarse que los estoicos abogaban por la supresión de cualquier manifestación de ira; por lo cual la mansedumbre no sería un término medio, sino un extremo. En cambio, para Aristóteles, la mansedumbre no implica una fácil sumisión, sino que comporta en sí misma una dosis de «ira buena», como reacción frente al mal. De este modo, el Estagirita quiere salir al paso de las falsificaciones de la mansedumbre (de las que son culpables los estoicos, al menos en parte).

Siglos más tarde Federico Nietzsche, padre del posmodernismo, se opuso precisamente a la visión cristiana de la moral (una ética de esclavos), a la que atribuyó una exaltación de las actitudes de sumisión, la cesión ante la lucha, la pasividad; mientras que el progreso se llevó a cabo mediante las guerras y el dominio, abandonando la ética tradicional. El «bueno» sería aquel que domina; pero la ética burguesa habría cambiado su significado, y comenzó a tratar como bueno lo que antes era sinónimo del mal, a saber, la mansedumbre y la indulgencia. A quien posee naturaleza de dominante no le está permitido ser manso —sería una muestra de esa moral de esclavos que no siguen su naturaleza, sino que dejan que la cultura la debilite (Nietzsche los compara con animales domesticados). De ahí que proclame la guerra a esa idea moral, a la que considera una «pérdida del centro de gravedad, una resistencia contra los instintos naturales... la moral que predica la renuncia a nosotros mismos¹²».

¹¹ *In Col.*, cap. III, lect. 4: «La razón de esto estriba en que los hombres conservan las impresiones que recibieron en la infancia. Y es natural que quienes han crecido en la servidumbre, sean siempre pusilánimes. Esta es la razón por la que los hijos de Israel no fueron llevados inmediatamente a la tierra de promisión, porque crecieron en servidumbre, y no tenían audacia para luchar contra los enemigos. <Decid a los pusilánimes...> (Is. 35, 4)».

¹² F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Edimat Libros, 2003, p. 114.

A primera vista, Nietzsche podría encontrar una confirmación de su planteamiento en las palabras de santo Tomás. Sin embargo, no es así. La mansedumbre de la que habla Tomás está bien lejos de lo que Nietzsche piensa de ella. Poco tiene que ver con la inercia y falta de acción: no es la virtud de los débiles, sino de los fuertes. Mitigar la ira es una actividad ordenante que exige una labor de la razón (que implica, además, relacionarse con la verdad, familiarizarse con ella, lo cual es propio del hombre y expresa su racionalidad); es una virtud que debe poseer el líder (o gobernante) de la sociedad. De ahí que santo Tomás trata de la mansedumbre a la hora de hablar sobre los superiores que gobiernan la Iglesia.

2. La mansedumbre como distintivo del hombre: ética tomista de las pasiones en los comentarios bíblicos

Retomando el sermón de Tomás, merece la pena prestar atención a toda una red de conexiones que establece el Angélico entre las virtudes particulares, desde la mansedumbre a la benignidad y hasta la misericordia. Todo se inicia con la mansedumbre, que es la virtud que mitiga la ira, y es condición imprescindible para la sociedad. En la alegoría platónica era simbolizada como el caballo blanco: el negro tenía que ser moderado, el blanco valiente y el auriga prudente. Como parte de la virtud de la templanza, la mansedumbre es una reacción frente al exceso de la ira, para introducir orden en la esfera del apetito irascible para alcanzar y mantener el bien moral. Se trata de defender el bien moral ante el oleaje de la pasión. El bien de la virtud moral estriba en el orden de la razón y, por eso, la mansedumbre es la conformación del apetito con el fin recto¹³.

En esta perspectiva aparece el tema de la ira, una de las pasiones poco estudiadas. La ira, como las pasiones en general, es neutra éticamente hablando (no es bueno alegrarse porque han robado al vecino...); la ira nace en el hombre con motivo del sufrimiento injusto, y por el desprecio de su dignidad (*excellencia hominis*). Cuando se desprecia a alguien, surge de forma natural la ira y la venganza.

¹³MRÓZ, M., *Tajemnica ludzkiej nieprawości*, Toruń, TWD, 2010, pp. 448-451.
SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242

a. Mansedumbre y «dominio de sí»: libertad de la persona humana

Santo Tomás, en su comentario al libro VI de la Ética a Nicómaco, se fija en la etimología de la palabra «mansedumbre», e indica que proviene de *assuetus*, «acostumbrado», es decir, «domesticado» (como si se tendiera la mano a un animal para acostumbrarlo al trato y atraerlo). En la interpretación del Angélico significa «acostumbrar» el mundo de las pasiones a la norma de la razón y de seguir sus indicaciones¹⁴. Mansedumbre es la virtud que opera en el apetito irascible para «mitigar la ira», la ira excesiva: se trata de frenarla, pero no para eliminar totalmente la ira, sino para someterla a una medida de la razón. Gracias a esto el hombre sigue siendo libre en sus actos, dominando sus pasiones a través de un peculiar *habitus*. En su comentario bíblico a Job santo Tomás afirma que «no somos dueños de nuestros actos mediante la pasión, sino mediante la sola razón» (*non enim per passionem nostri actus domini sumus, sed per solam rationem*¹⁵). La razón nos hace dueños de nosotros. No obstante, tras este elogio de la razón hay que descubrir algo más.

La ira tiene por característico que siempre supera su medida, y de ahí que la mansedumbre, que actúa «desde dentro», sirve para *moderar* la ira, y canalizar la fuerza de una corriente que amenaza con saltar el cauce. La ira daña el alma de forma violenta, y por esto la mansedumbre «hace al hombre máximamente dueño de sí» (*maxime facit hominem esse competentem sui*¹⁶). Santo Tomás pone en relación opuesta la mansedumbre con la crueldad, que se refiere a la comida cruda, que hace de los platos duros y repugnantes. En ese sentido, la mansedumbre no significa «cocer demasiado», sino más bien «ablandar», para que el plato tenga sabor y sea comestible.

¹⁴ *Sententia Ethic.*, lib. 4 l. 13 n. 1: «*Dicitur enim aliquis mansuetus ex eo quod non irascitur quasi manu assuetus ad similitudinem bestiarum quae iracundiam deponunt manibus hominum assuetae.*»

¹⁵ *In Iob*, cap. 3.

¹⁶ *S. Th.*, II-II, q.157, a.4c.

En la «Suma contra los Gentiles» el Aquinate afirma que «el hombre es amigo del hombre» (*homo homini amicus*¹⁷); pero cuando el hombre se deja llevar por el mal, y cierra los oídos a la razón, se hace peor que los animales. Los primeros principios práctico-morales, que son las razones del gobierno de sí mismo, no limitan la libertad del hombre, sino que le aseguran la dignidad y lo conducen a la plenitud del ser. Por tanto, la mansedumbre no sirve para apagar el *appetitus*, ni para «tranquilizar» frente a los desafíos, sino para generar un ámbito de libertad. Este «dominio de sí» es una forma de autoposesión que es consecuencia de los hábitos: mediante ellos el hombre se determina a sí mismo. Son expresión de un ejercicio pleno de la libertad. Tocamos aquí un tema crucial para la ética del Aquinate y de su concepto de vida moral humana: su objetivo es formar una razón recta¹⁸ que garantice la aplicación recta de los principios universales. Es en el ámbito de las pasiones y los afectos donde se puede mostrar lo más específicamente humano: o bien el hombre se deja llevar por las pasiones o bien las dirige hacia sus fines connaturales con la guía de la razón recta¹⁹. Somos humanos cuando nuestra ira —como reacción recta ante el mal— no es una autodestrucción. La mansedumbre es un hábito que gobierna la tendencia a la venganza para que la ira no sobrepase la razón, para que no prevalezca sobre ella. La ira puede relacionarse con la razón de dos modos.

Primeramente, como algo anterior. Bajo este aspecto, aparta de su rectitud a la razón y es un mal. En segundo lugar, como algo posterior, en cuanto que el apetito sensible se mueve en contra de los vicios opuestos a la razón. Esta ira es buena²⁰.

¹⁷ ScG. IV, cap. 54 n. 6.

¹⁸ DONADIO, M.C., *La función de la razón en la ética...*, p. 23.

¹⁹ CRAIG, S.T., *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*, Washington, The Catholic University of America Press, 2011, p. 110n.: Para actuar moralmente, según el Aquinate, necesitamos pasiones bien ordenadas, ya que nos ayudan a perfeccionar la acción moral, cfr. *S. Th.*, I-II, q. 17, a.7, ad 2. El *habitus* integra las pasiones con el desarrollo de la persona —que es visible en su rectitud hacia el fin—, permitiendo la creatividad y la continuidad de la acción humana.

²⁰ *S. Th.*, II-II, q. 158, a.1, ad 2.

Una ira excesiva puede llevar, observa el Aquinate, a la *turbatio*, es decir, una falta de habla o «inmovilidad» entendida en sentido amplio. Hay que procurar que

la ira, que es considerada como instrumento de la virtud, no prevalezca sobre la inteligencia y vaya delante como una señora; sino que, como una esclava dispuesta a obedecer, nunca deje de ir detrás de la razón²¹.

La situación en la que la ira domina la razón es antinatural para el Aquinate²² y hace que la ira deje de servir al hombre como respuesta al bien arduo. Pero puede convertirse en un buen soldado en esa batalla. Esta reflexión sobre la mansedumbre se mueve en la lógica de ganar aliados, para incluir como medio todo lo que tiende hacia un fin recto. En otras palabras, se trata de lograr una buena «economía» de los recursos del alma. *Mansuetum natura* es algo típicamente humano, porque refleja la racionalidad del hombre en el mundo de las pasiones, como explica santo Tomás en estas palabras de la «Suma de teología»:

Los apetitos irascible y concupiscible, en sí mismos considerados, en cuanto partes del apetito sensitivo, nos son comunes a nosotros y a los brutos. Pero en cuanto que son racionales por participación, obedientes a la razón, así son propios del hombre²³.

Vamos a profundizar en este punto. Santo Tomás distingue entre *passiones* y *affectiones*. Las *passiones* son los deseos derivados de la naturaleza sensible del hombre, y las *affectiones* son los movimientos de la voluntad que le hacen semejante a los ángeles. Ambos son actos del alma²⁴. Las pasiones se

²¹ *Ibid.* Es una cita de san Gregorio Magno.

²² *De Malo*, q.12: «*ira praedominans rationi non est naturalia domini, sed naturale est ei ut ira rationi deserviat*».

²³ *S. Th.*, I-II, q. 56, a.4 ad 1.

²⁴ Cfr. HÜTTER, R., *Body Politics beyond Angelism and Animalism*, en HÜTTER, R., *Dust Bound for Heaven: Explorations in the Theology of Thomas Aquinas*, Grand Rapids, Erdmans, 2012, pp. 75-101, observa dos tendencias al tratar de las pasiones: un tipo de «animalismo» (que identifica con el epicureísmo), y un angelismo (los

SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242

relacionan con las virtudes, y no se trata de aniquilarlas, sino de dirigir las hacia su verdadero fin, concluye santo Tomás. Su contemporáneo san Buenaventura consideraba las pasiones como un obstáculo para la virtud²⁵. Tomás piensa de otra manera: no hay que anular las pasiones, sino lograr la plenitud mediante la integración de las pasiones en la vida racional del hombre: no debe privarse al apetito irascible de sus actos propios, sino «ejecutar el imperio de la razón mediante la realización de los actos propios»²⁶.

Al explicar el libro de Job, santo Tomás se refiere a la relación de la persona humana con sus pasiones y la función de la razón. Significativamente el Aquinate, al igual que en el sermón que nos sirve de hilo conductor para estas consideraciones, hace comparaciones con el mundo animal, y apunta a la libertad humana, cuyo fundamento es la razón:

...el hombre es más noble que otros animales a causa de la razón. Cuando el hombre se aparta de la razón, sigue entonces las pasiones de las bestias, y así se asemeja a las bestias y le conviene el nombre de bestia porque imita sus pasiones. Por ejemplo, el que se rinde a la pasión de la concupiscencia se asemeja a un caballo o a una mula, según el Salmo: «No seáis como caballos y mulos, que no tienen inteligencia» (31: 9). A causa de la ferocidad o la ira se les llama león y oso [...]»²⁷.

estoicos) que serán continuados en la época moderna por Descartes-Kant y Hobbes-Hume. La idea del Aquinate es diferente, pues para él «*the contribution of the passions is indispensable for a full human flourishing so that a human life without the acts of sense appetite would be always a severely diminished life*» (p. 77).

²⁵ LOMBARDO, N., *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*, Washington, Catholic University of America Press, 2011.

²⁶ S. Th., I-II, q.59, a. 5c.

²⁷ *In Iob*, cap. 4: «*homo ceteris animalibus praeminet ratione; cum igitur ratione praetermissa passiones brutales sequitur, efficitur similis bestiis, et illius bestiae nomen sibi competit cuius passionem imitatur, utpote qui subiacet concupiscentiae passionibus equo vel mulo comparatur, secundum illud Psalmi nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus; propter ferocitatem autem vel iram leo aut ursus nominatur, secundum illud Prov. XXVIII 15 leo rugiens et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem, et Ez. XIX 3 leo factus est et didicit capere praedam hominemque comedere: sic igitur et nunc hominem ferocem leoni comparat dicens rugitus leonis, rugitus enim est leoninae ferocitatis indicium*».

Para santo Tomás es significativo, además, que Job, al experimentar las desgracias, comenzó a hablar solo después de los siete días. Entre otras explicaciones diferentes, Tomás indica que eso ocurrió porque no quería hablar *ex impetu passionis*, y esto porque «no somos dueños de nosotros mismos mediante las pasiones, sino solo por la razón²⁸». Se trata de construir una voluntad fuerte para mantenerse en el ámbito de la razón. La medida de la razón, que mitiga la ira y no quiere privarse del bien —sino lo contrario—, desea lo moralmente bueno, lo que se debe y como se debe desear.

En otro pasaje del comentario a Job, santo Tomás menciona dos modos de errar en la actividad moral:

Sucede que alguien puede errar al actuar de dos modos: de un modo **por ignorancia**, y al respecto de esto dice «tanteaban entre tinieblas y no a la luz», donde se llama tinieblas a la ignorancia, y luz al conocimiento; algunos «tantean» por ignorancia, al modo de los ciegos, cuando solo tienen en cuenta aquello que sienten presente como tocándolo; algunos yerran de otro modo al actuar **a causa de las pasiones**, mediante las cuales su razón queda encadenada a los aspectos particulares de manera que la razón no aplique el conocimiento universal a las acciones que han de realizarse, y en relación con esto los subyuga y los hace errar como si estuvieran borrachos: y de ese modo la razón está encadenada por la pasión como por cierta ebriedad²⁹.

Así que la mansedumbre genera una cultura de libertad con su atención por la verdad en la esfera de las pasiones. Para santo Tomás, son mansos aquellos que no renuncian a la verdad dejándose llevar por las pasiones, sino que edifican sobre

²⁸ *In Iob*, cap. 3.

²⁹ *In Iob*, cap. 12: «*Contingit autem aliquem errare in agendis dupliciter: uno modo per ignorantiam, et quantum ad hoc dicit palpabunt in tenebris et non in luce, ut per tenebras ignorantiam, per lucem cognitio designetur; palpant autem aliqui per ignorantiam ad modum caecorum dum non considerant nisi quae praesentialiter quasi tangendo sentiunt; alio modo errant aliqui in agendis propter passiones, quibus eorum ratio ligatur circa particularia ut ne universalem cognitionem applicet ad agenda, et quantum ad hoc subdit et errare eos faciet quasi ebrios: sic enim passione ligatur ratio quasi quadam ebrietate*».

un fundamento sólido. Merece la pena subrayar este aspecto cognoscitivo, que aquí aparece y al que volveremos luego: el desequilibrio del conocimiento que sucede por el ímpetu de la ira no mitigada, impide una valoración adecuada del acto humano, de modo que no sea solo *actus hominis*, sino un verdadero *actus humanus*³⁰. Santo Tomás mencionaba este papel destructor de la ira en un pasaje del escrito *De malo*:

A lo primero hay que decir que la envidia aleja al hombre del prójimo por cierta contrariedad hacia él; en cambio, la ira no aleja al hombre de sí mismo, sino indirectamente, en cuanto por una conmoción corporal de la ira impide el uso de razón, por la cual no es dueño de sí mismo³¹.

Es de notar la fórmula *compos sui*, «dueño de sí»: expresa la fundamental libertad que se basa en la deliberación (aunque no consiste en ella), y la responsabilidad por los actos morales. Poseerse a sí mismo está al servicio de la identidad propia del hombre³². La mansedumbre, según el Aquinate, no es privación de algo (como puede sugerir el tema de la pasiones), sino poseer todo lo que corresponde al hombre: *frequenter mansueti totum habet*³³, «frecuentemente los mansos poseen todo», afirma, y no puede extrañar que una de las bienaventuranzas evangélicas prometa a los mansos la posesión de la tierra.

b. Mansuetudo: la virtud que ordena no utilizar la violencia, la delicadeza en el trato con el prójimo

En el elogio de la mansedumbre que hace santo Tomás en el sermón pone el acento en la naturaleza social del hombre, y ahí

³⁰ Tomás entiende por *esse morale* el acto formado y dirigido por el objeto conocido por la recta razón.

³¹ *De malo*, q. 12 a. 4 ad 1: «*Ad primum ergo dicendum, quod invidia aufert homini proximum per quamdam contrarietatem ad ipsum; sic autem ira non aufert homini seipsum, sed indirecte, in quantum per corporalem commotionem irae impeditur usus rationis, per quam homo non est compos sui ipsius*».

³² *S. Th.*, I-II, q. 1 a. 1c: «*...actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus*».

³³ *In Matt.* Cap. V, lect. 1.

se encuentra el valor de esa virtud. En el comentario al Evangelio según san Mateo santo Tomás afirma:

...toda la ley nueva consiste en dos cosas: en la mansedumbre y humildad. Por la mansedumbre el hombre se ordena hacia el prójimo, Ps. 131,1: Recuerda, Señor, a David todas sus mansedumbres³⁴.

El Aquinate ve en la mansedumbre la esencia de la ley nueva, y la vincula con la virtud que introduce la relación adecuada con el prójimo, no apoyada en la ira, sino en actitudes ordenadas por la razón recta. De ahí que *mitis* es, para santo Tomás, aquel «que no quiere ofender a nadie³⁵», y renuncia a la violencia como manera de resolver las polémicas, porque le interesa romper la lógica del mal: no servirse de la verdad, sino servir a la verdad. El aprecio por la mansedumbre deriva de su fuerza para romper la espiral del mal: frente al mal y su lógica, se ofrece otra lógica: no responder con ira a la ira, sino con la mansedumbre que mitiga las querellas y permite revertir la situación. Para que no se desarrolle el mal, es necesario que uno cambie la lógica de devolver al mal otro mal. Es la regla moral evangélica que con la mansedumbre recobra su fuerza.

Comentando la carta a los Efesios, Tomás menciona la dimensión destructiva de la ira que introduce un desorden:

El segundo vicio es la ira. Pues los iracundos son propensos a infligir injurias a través de las palabras o de los hechos, de lo que nacen desórdenes: «El hombre iracundo provoca altercados, el paciente aplaca las disputas» (Pr 15, 18). Para excluir este vicio dice: *y mansedumbre*, que mitiga las peleas y conserva la paz: «Concede su favor a los mansos» (Pr 3, 34). «Los mansos heredarán la tierra» (Sal 36, 11). «Hijo mío, realiza tus obras con mansedumbre y serás amado por los que agradan a Dios» (Si 3, 17)³⁶.

³⁴ *In Matt.*, cap. XI, lect. 3.

³⁵ *In Matt.*, cap. XVII, lect. 2: «*Ille proprie dicitur mitis qui nullum vult offendere*».

³⁶ *In Eph.*, cap. IV, lect. 1.

Un poco más adelante, en el mismo comentario, Tomás distingue tres grados de ira: la que permanece en el corazón (1), la expresada mediante la voz (2), y la que se manifiesta en la injuria (3). Observa el Aquinate que la ira es ante todo un efecto de la tristeza, y luego se convierte en un deseo inmediato de venganza, de modo que «el enojado considera indigno el perdón y que la cosa pase sin castigo³⁷...», sin dejar espacio a la misericordia, que santo Tomás no considera como un mero olvidar el mal pasado, sino provocar un nuevo comienzo. Parece decir santo Tomás que si la ira no está moderada por la mansedumbre, impide la verdadera comunidad humana³⁸. De ahí que el Aquinate considere inhumano comportarse sin misericordia y compasión³⁹.

Así que la mansedumbre es contraria a la actitud de oposición y resistencia (como método, por ejemplo, de hacer política), que es un antagonismo que hace difícil encontrar después los vínculos perdidos. Es un llamamiento ético para valorar toda situación de forma real, con *suavitas mentis*, que esté vinculada con la humildad. No es, pues, una apoteosis de la timidez, sino en el último término la valentía de mantenerse libre por el bien de la comunidad.

No extraña que este modo manso de tratar a los demás se presenta también como modo ejemplar en la Iglesia para tratar a los pecadores. Es la conclusión que deduce santo Tomás de la historia del Apóstol Pedro: cuando el Aquinate se pregunta por qué el Señor permitió que Pedro cayera en la traición, responde que sucedió para que luego el Apóstol tratara a los pecadores con mansedumbre⁴⁰. Hoy describiríamos este modo de

³⁷ *In Eph.*, cap. IV, lect. 10.

³⁸ Tomás prestó buena atención a las manifestaciones del exceso de ira, por ejemplo cuando trata de las fuertes reacciones ante el mal, pero que rápidamente se terminan (II-II, q.158, a.5); o bien cuando trata del sentido de la ofensa, cuando la memoria del mal pasado sigue provocando ira en el hombre, y también la venganza por la que se busca la oportunidad de responder al daño recibido. La ira es una fuerza que, si no es «mitigada», mueve al mal.

³⁹ *S. Th.*, II-II, q. 118, a. 8, ad 3.

⁴⁰ *In Matt.* [rep. Leodegarii Bissuntini], cap. VII, lect. 1. «*Sed quaeritur utrum qui in peccato mortali est, possit alium corrigere. Dico quod aut aliquando fuit in peccato, aut non: si numquam fuit in peccato, debet timere ne cadat, ideo invite*

actuar como delicadeza, ternura, y además históricamente parece ser, en opinión de Le Guillou, un nombre propio de los cristianos: «en griego, el término ‘bueno’ es *chrestos*, lo cual permite un juego de palabras, tal como refleja un antiguo texto latino (pagano): *Christianes sive chrestianos id est de suavitate compositus*, es decir: el cristiano está hecho de bondad, hecho de ternura⁴¹».

Como ya hemos anotado, el afecto previo bien ordenado es la condición necesaria para que el hombre pueda intrínsecamente conocer las realidades en razón del bien. Se trata de una disposición afectiva que se refleja en los hábitos o virtudes en el ámbito de las pasiones:

... para captar el bien verdadero es necesario que el hombre, siguiendo las inclinaciones afectivas de su naturaleza, tenga rectamente dispuesta su afectividad por la inclinación al último fin y por las virtudes morales que ordenan respecto de los medios⁴².

Tomás pone en guardia ante la *vehementia passionum*, por un lado y ante los *tumultus exteriores*, de otro lado, que perturbaban el conocimiento del bien⁴³. Las virtudes morales impiden esta fuerza destructiva del apetito irascible o concupiscencia, y ponen orden en estas esferas de la vida.

Esta característica de la mansedumbre se refleja en el aprecio de santo Tomás por el Salmo 54,8, donde aparece la frase: *mansi in solitudine*. Santo Tomás pone a san José como ejemplo de aquellos que no huyen ante la dificultad, sino que en medio de perturbaciones internas o externas, no pierden la tranquilidad de la mente, y son capaces de mantener el juicio de la

debet corrigere; si aliquando in peccato fuit, cum mansuetudine corripere debet. Et ideo forte dominus permisit Petrum cadere, qui debebat esse pastor Ecclesiae, ut mitius se haberet cum peccatoribus».

⁴¹ LE GUILLOU, M.-J., *¡Cristiano en el mundo! ¿Es posible en nuestro tiempo?* Madrid, BAC, 2014.

⁴² MANRESA, I., *El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales. Un criterio de hermenéutica bíblica a la luz de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, USD, 2015, pp. 495s.

⁴³ *S. Th.*, II-II, q.180, a.2c.

razón. De ahí que en el comentario a la Segunda Carta a Timoteo afirma que «la mansedumbre es la virtud que refrena la ira que perturba el juicio de la razón que es necesario en la búsqueda y juicio acerca de la verdad⁴⁴». Siguiendo la misma línea y con alusión a la etimología, observa santo Tomás —al hilo del salmo 24— que la bestia se hace mansa cuando depone la ferocidad; y así los hombres, cuando renuncian al mal, se hacen obedientes a Dios y llegan al verdadero conocimiento. El Aquinate utiliza la metáfora del oleaje del mar (también presente en los escritos de San Buenaventura), que impide reflejar imágenes sobre la superficie del agua: solo cuando se tranquiliza el mar se puede reconocer algo. En este sentido, y acudiendo a san Dionisio, Tomás afirma que Moisés fue digno de recibir la Revelación divina a causa de su mansedumbre⁴⁵.

c. Cristo como manso: hacia la bienaventuranza de los mansos (*beati mites*)

La reflexión de santo Tomás sobre la mansedumbre recibe apoyo de la interpretación cristológica. Las pasiones de Cristo tienen significado para la afectividad humana. Como es sabido, santo Tomás considera las bienaventuranzas como la máxima realización de las virtudes, y se inscriben en toda su visión moral, a la que pertenecen también los dones del Espíritu Santo y sus frutos, entre los cuales se encuentra la mansedumbre⁴⁶. La mansedumbre de la bienaventuranza supera el mero control de la ira, con excepción de una justa causa. No obstante, está por encima de las posibilidades humanas no dejarse provocar, aun teniendo justa causa para ello.

Al Aquinate le interesa el significado de esa «tierra» que se promete a los mansos. Puede entenderse con referencia a las

⁴⁴ *In II Tim.*, cap. II, lect. 4.

⁴⁵ *In Ps.* 24, n. 8: «*Mansuetudo est virtus mitigans iram, quae ira valde impedit cognitionem, et maxime in maribus invenitur. Haec autem virtus maxime debet appeti; unde dicit Dionysius in Epist. ad Demophilum, quod Moyses propter nimiam mansuetudinem fuit dignus apparitione divina*».

⁴⁶ Los frutos del Espíritu Santo son actos perfectos de los dones y las virtudes, esto es, no son *habitus*, sino actualizaciones o manifestaciones de las virtudes. El Aquinate subraya el aspecto interpersonal de los frutos.

realidades terrenas, pues muchos, llevados por las pasiones y el deseo de los bienes terrenos, pierden a veces incluso la vida. Pero le parece más adecuada otra explicación, que vincula la tierra prometida con el «cuerpo de Cristo glorioso», porque es conforme a la claridad de la gloria de Dios. O bien se trata de la tierra liberada de la corrupción del pecado y que se convierte en la tierra de los vivos. Pero también se puede leer referida a los santos, porque su felicidad es tener a Dios, como el cielo en la tierra. A esta bienaventuranza corresponde el don de la piedad, «porque propiamente caen en la ira quienes no están contenidos por ordenación divina» (*quia illi proprie irascuntur, qui non sunt contenti divina ordinatione*⁴⁷). Tomás cita también la interpretación de san Agustín según la cual la herencia prometida a los mansos es la estabilidad y el enraizamiento en el bien auténtico, y no en la dispersión.

¿Por qué es importante para comprender la mansedumbre esta interpretación de la promesa inscrita en la bienaventuranza? Porque manifiesta lo que comporta la mansedumbre para la vida moral del hombre. La cualidad de Cristo como manso es crucial para la moral cristiana que supone esencialmente la *conformitas* con Cristo. En otro sermón, *Ecce Rex*, santo Tomás descubre en este retrato de la mansedumbre de Cristo cuatro características que resumen en estos términos: *conversatio*, *correctio*, *susceptio* y *passio*⁴⁸. Ya su venida al mundo sucedió de forma mansa, y así fue luego su comportamiento, observa el Aquinate. Su trato con los demás fue pacífico; y sabía corregir, no forzando desde fuera, sino conviviendo con los pecadores. Otro ejemplo es su pasión, cuando no respondía al mal que sufría con insultos ni con cualquier otro mal. No escapa al Aquinate incluso el detalle de que hasta el burro que le subía a Jerusalén era un animal manso.

Pero hay todavía otro aspecto que merece atención: el modo suave o manso como Dios gobierna el mundo. A Tomás le gusta citar del libro de la Sabiduría (8,1): *omnia disponit sua-*

⁴⁷ *In Matt.*, cap. V.

⁴⁸ *Ecce Rex*, pars 3: «*Videte mansuetudinem Christi possumus considerare in quatuor: primo in ejus conversationem, secundo in ejus correctionem, tertio in ejus gratiosam hominis susceptionem, et quarto in ejus passionem*».

viter: Dios inclina y mueve a todos los seres a su operación propia, y todos los seres se inclinan hacia Él mediante sus formas propias; por tanto, eso sucede *suaviter*, porque «a todos otorga las formas y virtudes que inclinan hacia aquello a que Él mismo mueve, de manera que tiendan a ello como espontáneamente, sin coacción⁴⁹». El ideal del gobierno divino es respetar el modo propio de las criaturas, pues actuar contra la naturaleza propia de los seres sería contrario a la providencia de Dios⁵⁰. Esto se traduce en el requerimiento de reconocer la naturaleza de cada ser, y su inclinación hacia su plenitud existencial según la ordenación de la razón.

3. *Benignus* y la triple característica del hombre

Al comenzar su sermón, santo Tomás se preguntaba por qué puede comparar a Dios con el hombre, como hace la parábola evangélica. Responde que esto es posible por la semejanza con Dios, por la familiaridad, y por aquello que es específicamente humano. A estas tres características corresponden tres rasgos en el hombre: la incorruptibilidad, la piedad como ser sujeto a Dios, y la benignidad, que es prácticamente sinónima de humanidad. Merece la pena subrayar que Tomás destaca este comportamiento ético que afirma a la otra persona estableciendo relaciones basadas en la gratitud. Veamos brevemente el mensaje ético que se contiene en cada una de ellas.

a. *Incorruptus*

Es significativo que, al abordar la idea de *incorruptus*, santo Tomás se refiere al estatus del cuerpo humano resucitado (un eco de 1 Cor 15, 52), que será íntegro, sin disminución de sus miembros⁵¹. Es la dimensión metafísica del ser humano que

⁴⁹ *De Pot.* q.3, a.7c: Dios no es una *pars essentiae*, sino «*sicut tenens rem in esse... ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae*».

⁵⁰ *ScG* III, 71 – «... *secundum suum modum*».

⁵¹ *In 1 Cor.*, cap. XV, lect. 8: «*incorrupti, id est integri, sine aliqua diminutione membrorum*».

goza de alma inmortal. De esa forma el Aquinate recuerda que la persona es incommunicable (*alteri incommunicabilis*⁵²). Pero el sentido de *incompactus* que predomina en el sermón *Homo quiddam* es ético, pues siendo el hombre imagen de Dios, que es el origen de su semejanza, debe mantenerse incorrupto y limpio (*incompactum et mundum*⁵³). Interpreta simbólicamente la misma cita paulina en esa dirección: incorrupto significa «imposible en cuanto a las corrupciones presentes⁵⁴». Es una advertencia ante el riesgo de «corromperse en sí», de lo cual protege la sinceridad, que es «aquello que conserva su naturaleza propia⁵⁵». A esto se refiere santo Tomás comentando la carta a los Filipenses:

...debe evitarse un doble pecado, a saber: en primer lugar, el de la corrupción interior, con la que el hombre se corrompe en sí mismo; y esto se remedia con la sinceridad. «Con ázimos de sinceridad y de verdad» (1 Co 5, 8)⁵⁶.

Es el mal que corrompe al hombre; pero, a pesar de los posibles desvíos y deformaciones, hay un fundamento incorruptible, que es la fuente de su identidad. Con el lenguaje de los salmos, santo Tomás habla de la *incurvatio* del alma, que es una inclinación a causa de la gravedad de los pecados, «ya que los pecados son como una carga que le hace inclinar y le hace mirar a la tierra: así el pecado hace mirar hacia lo inferior y no permite a que por los afectos tienda el hombre hacia lo superior⁵⁷». Se trata de una postración moral que distorsiona la ver-

⁵² *De potentia* IX, 6: «*Nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura*».

⁵³ *Homo quiddam erat dives*, pars 2. «*Si homo ad imaginem Dei creatus est, cavere debet sibi quod se incompactum custodiat et mundum*».

⁵⁴ *In Symbolum Apostolorum*, a. 11 co.

⁵⁵ *In 1 Thess.*, cap. II, lect. 1.

⁵⁶ *In Phil.*, cap. I, lect. 2.

⁵⁷ *In Psalmo 37*, n. 3. «*Prov. 14: miseros facit populos peccatum. Iste ergo sciens se separatum a Deo per peccatum, reputat se miserum; et ex hoc dicitur animus ejus dejectus: unde dicit: incurvatus sum. Haec incurvatio potest referri ad depressionem animi, propter gravitatem peccati, quia peccata faciunt sicut grave onus, quod hominem incurvat, et facit terram respicere: ita peccata faciunt inferiora respicere, et non permittunt per affectum tendere ad superiora*».

dad del ser humano, sin la cual no es posible construir una «comunidad duradera⁵⁸».

b. *Deo devotus*: libertad, entrega, obediencia

La fórmula *Deo devotus* evoca el tema de la libertad del hombre en su relación con Dios, pues el Aquinate define la devoción como «una voluntad pronta de entregarse a todo lo que pertenece al servicio de Dios⁵⁹». Es una entrega a Dios mediante la cual el hombre no se pierde a sí mismo, sino que se perfecciona, pues «la naturaleza humana no llegará nunca a su perfección si no es en unión con Dios⁶⁰». Es interesante que santo Tomás vincula el *Deo devotus* a la familiaridad entre Dios y el hombre, cuyas relaciones no se comprenden en clave dialéctica. El sentido tomista de la reverencia, de la sumisión a Dios, del servicio desinteresado inspirado por el amor (pues Tomás vincula la devoción con la caridad⁶¹), muestra el valor de esta entrega y obediencia. Obedecer a otro corresponde a la dignidad de la persona, pues la *observantia* es el reconocimiento de un *ordo* providencial de gobierno⁶²: por eso, la devoción no apaga sino que suscita la actividad de la mente (*erectio mentis ad Deum*). La verdadera devoción se opone a la idolatría, que es un intento de «manipular» a Dios. Mediante el vínculo de la caridad, el hombre llega a la adoración interior mediante ese sacrificio espiritual. El hombre *Deo devotus* es capaz de adorar al Dios próximo, no lejano. Esta capacidad de contemplar la divinidad —que parece ser una clave para comprender la estructura de toda la «Suma de teología»—, es un sentido de la presencia de Dios en la creación, de su presencia mediante la gracia santificante (en las acciones humanas), y por la gracia de unión (en la humanidad de Cristo).

⁵⁸ *S. Th.*, II-II, 114, 2, ad 1.

⁵⁹ *S. Th.*, II-II, q.82, a.1c.

⁶⁰ *In Eph.*, cap. V, lect. 1: «*Numquam tamen perficietur natura humana, nisi in coniunctione ad Deum*».

⁶¹ *S. Th.*, II-II, q.82, a.3, ad 1.

⁶² DEWAN, L., «*Some Notes on St. Thomas's Use of 'dignitas'*», *Nova et Vetera, English Edition*, 11, 3, 2013, pp. 663–672.

Al abordar lo propio de la persona humana, santo Tomás observa que el hombre por naturaleza es *Deo devotus*; está abierto a Dios, diríamos hoy. Pero hay algo más, que es una consecuencia de esto: el verdadero desarrollo personal del hombre no consiste en una especie de auto-creación, sino que consiste en abrirse a recibir la vida de Dios, y participar en Él. No se trata de ser como «dirigido desde fuera», de manera heterónoma, puesto que algo es malo no porque los mandamientos lo prohíban, recuerda santo Tomás, sino porque es malo en sí mismo⁶³. Así la dignidad humana se manifiesta en un pleno ejercicio de la libertad, porque «el supremo grado de la dignidad de los hombres es que ellos mismos se muevan hacia el bien, y no ser movidos por otros» (*et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum*⁶⁴). El hombre goza de una *potestas sui*, y por eso el Aquinate cita con frecuencia la frase bíblica de que Dios «puso al hombre en manos de su decisión», *posuit eum in manu consilii sui*. Con este trasfondo se entiende mejor un pasaje del sermón *Homo quidam*, en la parte llamada *collatio in sero* (pronunciada durante las Vísperas):

Tres cosas entregó el Señor al hombre: a él mismo, bienes espirituales y cosas exteriores. En primer lugar, digo, entregó el Señor al hombre a sí mismo. Esta es la diferencia entre el hombre y los otros animales, a saber, que el Señor dio al hombre potestad sobre sí mismo. El hombre puede hacer lo que quiera de sí mismo, pero los demás animales son movidos por instinto natural⁶⁵.

c. *Benignus*: la lógica del don

En la visión tomasiana de la vida moral humana, la benignidad es sinónimo de lo propio del hombre: benigno es sinónimo de humanidad, *benignus humanitas appellatur*. Según su etimología, explica santo Tomás en su comentario, significa «fuego bueno»:

⁶³ *In 2 Cor.*, cap. III, lect.3.

⁶⁴ *In Rom.*, cap. II, lect. 3

⁶⁵ *Homo quidam*, pars 3.

Consecuentemente hacia todos hay que tener benignidad, que es como un cierto fuego bueno [*bona igneitas*]. Pues el fuego vuelve líquido, y hace fluir las cosas húmedas. Si en ti existe ese buen fuego, hará líquida y derretirá toda humedad que tengas⁶⁶.

Es significativo que santo Tomás retorna a esta etimología en varias ocasiones⁶⁷, y siempre la refiere a los bienes que se comunican, los *bona communicanda* que se hacen circular entre la comunidad. No se trata de retener esos bienes en uno mismo, sino hacerlos salir y fluir hacia las necesidades de los demás. Esta descripción corresponde con la fórmula de la «Suma de teología» que identifica la benignidad con el

ejercicio de la beneficencia, y a esto pertenece la *benignidad*, ya que se llaman benignos aquellos a quienes el *buen fuego* del amor enfervoriza para hacer bien al prójimo⁶⁸.

Cuando explica la Carta a Tito (*apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri Dei* – Tt 3,4) e indaga los motivos de la Encarnación del Verbo, el Aquinate afirma:

La benignidad es, por tanto, un amor interior, que difunde los bienes al exterior. Esta benignidad existió en Dios desde la eternidad, porque su Amor es la causa de todas las cosas⁶⁹.

La benignidad en realidad corresponde a la misericordia⁷⁰, y expresa algo propiamente humano, como desarrolla santo Tomás en el siguiente pasaje de su comentario:

Sin embargo, a veces, Dios no se manifestaba así. «¿Dónde están tu celo y tu poder?», *la humanidad*, término que se puede interpretar de dos modos. En primer lugar, como relativo a la naturaleza humana, como si dijese: *apareció*

⁶⁶ *In Col.*, cap. III, lect. 3.

⁶⁷ *In 1 Cor.*, cap. XIII, lect. 2; *In Ps.* 51, n.2; *In Gal.*, cap. V, lect. 6.

⁶⁸ *S. Th.*, I-II, q.70, a.3c.

⁶⁹ *In Tit.*, cap. III, lect.1.

⁷⁰ *S. Th.*, I-II, q. 52, a.4, ad 3.

su benignidad y la humanidad cuando Dios, por su benignidad, se hizo hombre. «Hecho semejante a los hombres» (Flp 2, 7). «Coronas el año con tus beneficios» (Sal 64, 12). El segundo modo es significando aquella virtud que consiste en acudir en ayuda de las necesidades de otros. Por eso, alguien es humano cuando es condescendiente. «Los nativos [de Malta] tuvieron con nosotros una humanidad poco común» (Hch 28, 2)⁷¹.

Con su lenguaje propio (*donare invicem*⁷²), Tomás considera que el valor de la donación personal se basa en la experiencia de la benignidad divina y en su auto-donación.

Conclusiones abiertas: *Si homo se habet sicut homo*

A diferencia de la ciencia contemporánea, que en sus falacias naturalistas busca lo específico del hombre en la estructura de su cerebro, santo Tomás percibe lo distintivo humano en las posturas éticas de mansedumbre y de benignidad, que forman un orden social «humano⁷³». El Aquinate no considera a la persona como ser aislado, sino que el hombre se configura en su ser personal junto con los demás (*cum aliis*), y ahí se hace patente su dignidad⁷⁴. Las virtudes no se ordenan simplemente a dominar las pasiones de forma despótica, sino que las cultivan en orden a que sean capaces de recibir y crear un espacio para el encuentro personal con los demás; a que sean capaces de construir comunidad, creando una sinfonía que supere la cacofonía del pecado. Con la virtud de la mansedumbre se inaugura una cultura cristiana en la que la persona se manifiesta como libre y capaz de progresar hacia el *summum bonum*.

Hablando con lenguaje moderno, toda la descripción tomista de la mansedumbre subraya el valor ético de la ternura, pues con la preferencia a ser *mitigans* y con la renuncia a avasallar

⁷¹ *In Tit*, cap. III, lect. 1.

⁷² *In Eph.*, cap. V, lect. 1.

⁷³ También Hume consideraba de ese modo la mansedumbre, viendo en ella la condición imprescindible de la vida social, cfr. PETTIGROVE, G., «Meekness and 'moral' anger», *Ethics* 2, 2012, pp. 341-370.

⁷⁴ CARPINTERO, F., «La dignidad humana en Tomás de Aquino», *Persona y Derecho* 74, 2016, pp. 97-116.

violentamente a los demás, crea un espacio humano en el que domina la verdad y la persuasión como método adecuado. Se trata de convencer mediante el calor de la caridad. La intensidad de las emociones en el hombre manso no lo transforma en alguien dominante, sino alguien internamente libre y respetuoso de la libertad ajena. De esta forma se imita a Dios que no fuerza a nadie a la obediencia. Así la mansedumbre es una consecuencia peculiar, sutil y paciente de la caridad: ser manso significa creer en la fuerza transformadora de la caridad.

En resumen, la mansedumbre conduce hacia una ética sin violencia, que renuncia a la venganza como modo de resolver las relaciones; es una ruptura de la espiral del mal, superando la lógica de responder al mal con el mal. Además, en sus reflexiones sobre la mansedumbre y la benignidad, el Aquinate destaca que lo peculiar del hombre se encuentra en su relacionalidad personal, que es un aspecto importante para comprender la relación entre la gracia y la moral en santo Tomás⁷⁵. La mansedumbre supone que la vida de la persona se expresa en su apertura y relación con el otro, fundada en la libre entrega⁷⁶.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Política*, trad. M. Araujo y J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1970.
- BUSHLACK, T., «Mindfulness and the discernment of passions: insights from Thomas Aquinas», *Spiritus* 2, 2014, pp.141-165.
- CARPINTERO, F., «La dignidad humana en Tomás de Aquino», *Persona y Derecho* 74, 2016, pp. 97-116.
- CRAIG, S. T., *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*, Washington, The Catholic University of America Press, 2011.
- DEWAN, L., «Some Notes on St. Thomas's Use of "dignitas"», *Nova et Vetera, English Edition*, 11, 3, 2013, pp. 663-672.

⁷⁵ Esta relación *second-person* es crucial, según A. Pincent, para entender la moral según santo Tomás, sobre todo el tema de los dones del Espíritu Santo. Cfr. PINCENT, A., *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics: Virtues and Gifts*, New York – Abingdon, Routledge, 2011.

⁷⁶ Mis agradecimientos al prof. José Ramón Villar de la Universidad de Navarra en Pamplona por su paciente lectura del texto, sus sugerencias y la traducción de los textos latinos al castellano.

- DONADÍO, M. C., *La función de la razón en la ética y en la vida moral*, Buenos Aires, 2007.
- HOOGLAND, M.-R., Introduction, en THOMAS AQUINAS, *The Academic Sermons*, Washington, The Catholic University of America Press, 2010, pp. 3-20.
- HÜTTER, R., *Dust Bound for Heaven: Explorations in the Theology of Thomas Aquinas*, Grand Rapids, Erdmans, 2012.
- LE GUILLOU, M.-J., *¡Cristiano en el mundo! ¿Es posible en nuestro tiempo?* Madrid, BAC, 2014.
- LOMBARDO, N., *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*, Washington, Catholic University of America Press, 2011.
- MRÓZ, M., *Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, Toruń, WN UMK, 2010.
- NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, Madrid, Edimat Libros 2003.
- PETTIGROVE, G., «Meekness and 'moral' anger», *Ethics* 2 (2012), 341-370.
- PINCENT, A., *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics: Virtues and Gifts*, New York – Abingdon, Routledge, 2011.
- POPE, S. (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, Georgetown University Press, 2016.
- ROSZAK, P., «Exégesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de santo Tomás de Aquino», *Salmanticensis* 61, 2014, pp. 301-323.
- SPENCER, M., «Divine Causality and Created Freedom: A Thomistic Personalist View», *Nova et Vetera, English Edition*, 14, 3, 2016, pp. 919-963.