

SANTO TOMÁS Y EL ESPÍRITU DE LA “DISPUTATIO”

por Josef Pieper

No hay evidencia de que durante su estadía en París Santo Tomás haya participado en las rivalidades de la política universitaria. Por lo que sabemos de Tomás, resulta altamente improbable que siquiera haya descendido a esa arena. Aunque sí intervino en las disputas *doctrinales* acerca del modo de practicar la *perfectio evangelica* contribuyendo a la cuestión con varios ensayos sobre el particular. Decididamente estos escritos son polémicos y, lo que es más, no son los únicos escritos de Tomás con ese carácter: durante los últimos cinco años de su vida escribió varios más, dirigidos contra un contrincante que todo el mundo tiende a confundir con él mismo. Pero ya diremos algo más sobre este asunto.

La redacción de estos ensayos es, como sería dable esperar, más espontánea, más vigorosa y desde luego más contenciosa que lo que habitualmente hallamos en la obra de Tomás. “Este argumento merece más bien que uno se ría de él y no que se lo conteste”—*magis derisione quam responsione dignum est*—no es el lenguaje habitual de Santo Tomás. O: “Si alguien quiere responder a esto, que no se ponga a charlotear delante de los jóvenes; antes bien, que produzca un panfleto exponiendo el argumento ante quienes tienen autoridad para juzgar qué es verdad y refutar cuanto es falso con recurso a la verdad.” Su postrer escrito polémico, *De unitate intellectus*, termina en una nota parecida: “Si alguien presuntuosamente reclama para sí el engañoso título de científico cuando impugna lo que aquí escribimos, que no lo haga privadamente delante de los alumnos que carecen de

juicio para expedirse en materia tan dificultosa sino que escriba él mismo cuanto tiene contra esta obra, si se atreve...”. Y así sucesivamente.

Por cierto, el tono es beligerante. Con todo, estas obras tienen otra característica mucho más importante y también mucho más típicas de Tomás. Ya hemos hablado de la posibilidad de que un lector no desasnado puede hallar para su gran perplejidad y confusión, página tras página de argumentos contrarios a lo que quiere sostener formulados de manera harto convincente. No se hallará nada allí que indique que Tomás rechaza estos argumentos—ni la menor traza o pista de la debilidad del argumento, ni la sombra de una irónica exageración. Es el contrincante mismo que habla y se trata de un oponente que obviamente está espléndidamente en forma, que se expresa con calma, objetiva y moderadamente. Se puede leer, por ejemplo, en la primera obra polémica de Tomás, escrito a los treinta años: “Quien acepta un regalo se hace dependiente de quien hizo el regalo. Sin embargo, los miembros de una orden religiosa, propiamente deberían estar libres de toda dependencia mundana, puesto que están llamados a tener libertad de espíritu... Por tanto, no pueden vivir de la limosna.” O esto otro: Los miembros de una orden profesan un estado de perfección. Sin embargo, de acuerdo al Nuevo Testamento (Hechos XX:35), resulta más perfecto dar limosna que recibirla. Por tanto deberían trabajar para poseer algo que luego puedan compartir con los necesitados, antes que recibir limosnas y vivir de ellas. O bien: El Apóstol Pablo se negó a aceptar dinero de los Corintios para su sostén para no darles pretexto con el que podrían difamarlo acusándolo de propagar mentiras. Y así sucesivamente. Todos estos argumentos suenan—*nota bene*, aquí hay que prestar atención, cuando formulados por el propio Santo Tomás—sumamente plausibles y razonables. Tal como lo conocemos, el género polémico no nos tiene preparados para esta clase de cosa. Tanto así que frecuentemente se le atribuyen a Santo Tomás los argumentos

contrarios, tan convincentemente los expone y aparentemente (¡pero sólo aparentemente!) como si estuviese convencido por ellos.

Ya hemos dicho que Tomás no sólo presenta adecuadamente los argumentos de sus oponentes siguiendo su línea argumental, sino que, muchas veces, los presenta mejor, más claramente y más convincentemente que lo que lo hace su propio contradictor. Con este procedimiento se pone de manifiesto un componente esencialmente característico del estilo intelectual de Santo Tomás: el espíritu de la *disputatio*, de la contradicción disciplinada: el espíritu de la discusión genuina que sigue siendo un diálogo por mucho que se dispute. Este espíritu gobierna la estructura interna de todas las obras de Santo Tomás. Y se me hace también que en esta generosidad de espíritu se pone de manifiesto la paradigmática personalidad del Doctor Común de la Cristiandad.

Pensemos por un momento en el diálogo y la parte que juega en la vida en común de la humanidad. Semejante conversación tiene por objeto no sólo la comunicación, sino también la clarificación de las ideas, el hallar la verdad que ilumina—claro que para ambas partes en la conversación, que desde luego, al principio no pensaban igual. Parecería que Platón llegó tan lejos como para afirmar que la verdad emerge como una realidad humana en y a través de la conversación: “Conversando a menudo y mediante morosos y familiares intercambios sobre un asunto en particular, de repente una luz se enciende, como por obra de una chispa voladora” (*Carta Séptima*, 341 c). De hecho, Platón considera incluso al pensamiento solitario y el conocimiento resultante como fruto de “una silenciosa conversación del alma dentro de uno” (*El sofista*, 263 e). Sócrates, que representa para Platón *el* prototipo de buscador de la verdad y quien encuentra la sabiduría, se

hallaba conversando permanentemente, probándose a sí mismo en el debate con su interlocutor.

Agustín, como platónico que era, introdujo esta actitud fundamental en sus discusiones teológicas con sus adversarios. Pero incluso el mismo Aristóteles, cuyo estilo a primera vista parece inclinarse menos por el diálogo y más hacia la postulación de tesis entrelazadas sistemáticamente, afirma que si uno desea encontrar la verdad, antes que nada debe detenerse a considerar las opiniones del que piensa diferente (*Metafísica*, 3, 1; 995 a). Y se extiende sobre la labor conjunta de los que disputan en los que resulta fundamental que se desempeñen como buenos compañeros y colaboradores en la empresa común. Se hallará esto en el libro de los *Tópicos* (8, 11, 161 a), en aquella sección del *Organón* que llegó a conocerse en las escuelas occidentales durante el s. XII, como una especie de segunda cuota: corría bajo el nombre de *Logica nova* y fue inmediatamente reconocido y tomado como auxiliar para el desarrollo sistemático del arte de la *disputatio*. “Sin el Libro Octavo de los *Tópicos*”, dice el cosmopolita seglar Juan de Salisbury, “la gente discute al azar, pero sin comprensión artística”—*non disputatur arte, sed casu*.

Fue en el siglo doce, entonces, que se formularon y perfeccionaron las reglas de juego para los debates. “Para cada *disputatio legitima* tiene que haber una cuestión, respuesta, tesis, acuerdo, negación, argumento, prueba y formulación conclusiva como resultado”—así dice un cierto Magister Radulfus. Durante las últimas décadas del s. XII la *disputatio* se había arraigado en las academias occidentales. De hecho, se convirtió en algo más o menos obligatorio; dominó la escena entera allí donde hubiera actividad educativa superior. Ciertamente, al mismo tiempo, se instalaron variantes degeneradas y corruptelas de tal modo que no faltó gente sensata que comenzó a quejarse de las excesivas distinciones y

logomaquias y de las disputas meramente formales. “Esta gimnasia intelectual que se lleva a cabo para brillar y por diversión”—como dice Hegel un poco injustamente y con manifiesta falta de precisión cuando así caracteriza a toda la escolástica medieval. Aparentemente no había cómo impedir tales perversiones. Pero hallamos evidencias de semejante clase de cosas en los diálogos platónicos: Sócrates le suplica vigorosamente a Gorgias, su interlocutor, que no vaya a pronunciar ningún “discurso”, sino que se limite al modo conversacional. A los que su oponente le replica: “Ya verás que nadie me supera en el arte de la respuesta breve; presumo de dominar ese arte también” (*Gorgias*, 449). Lo que equivale a decir que la forma que Sócrates ha propuesto sólo para evitar las sutilezas formales y los sofistas juegos de palabras repentinamente se convierte, a su vez, en otra variedad de insignificantes trucos verbales.

Cuando Tomás, a mediados del siglo trece, adoptó el ya bien desarrollado instrumento de la *disputatio* escolástica para tocar sobre ella su propia melodía, lo primero que se ve obligado a hacer, es modificarla: omitir, simplificar, podar. El prefacio de la *Summa Theologica* habla de la “excesiva e innecesaria acumulación de cuestiones, artículos y argumentos”; y Tomás, tal como lo observa Grabmann, barre vigorosamente bajo la mesa un vasto número de magisteriales cuestiones excesivamente sutiles (la escolástica tardía iba a sacarlas a relucir otra vez ¡poniéndolas *sobre* la mesa para lidiar con ellas espléndidamente!).

Pero en el caso de Tomás, como hemos dicho, no se puede negar que el marco de las disputaciones constituye la forma de su obra entera. El *articulus*, que constituye la unidad mínima de la *Summa Theologica*, tanto como de las *Quaestiones disputatae* y las *Quaestiones quodlibetales*—el *articulus* comienza por formular la cuestión a tratar. Luego explicita, no las opiniones del propio autor, sino

más bien los pareceres que le son adversos. Sólo después de esto el autor puede entrar en escena, en primer lugar ofreciendo una respuesta a la cuestión planteada desarrollándola sistemáticamente, para luego pasar a contestar los argumentos que se le han opuesto.

De este modo, por ejemplo, el asunto de la “pasión en la acción moral” se postula para discutir en la *Summa Theologica*. Se plantea si la pasión en una acción determinada incrementa o disminuye su valor moral. Y el primer argumento declara que la pasión vela el juicio racional; que por tanto disminuye el valor de una acción. La segunda objeción: que Dios y los espíritus puros no conocen pasión; que por tanto la falta de pasión agregar valor moral a la acción. Tercera: hacer algo malo por fuerza de la pasión resulta obviamente menos malo que hacerlo con clara predeterminación; que a la inversa, pues, hacer algo bueno apasionadamente le sustrae valor a esa acción—y así sucesivamente. Hasta aquí, Tomás no ha hablado. Se instala por primera vez en la cuestión en el *corpus* del artículo desarrollando el asunto desde el fondo para resolverla. En esta caso su respuesta dice lo siguiente: que “actuar *bajo la presión* de una pasión” disminuye tanto el mérito cuanto el demérito de una acción; que, por otra parte, actuar “con pasión” incrementa el mérito o el demérito de la acción (I-II, q. XXIV, 3). Y luego Tomás procede a contestar los argumentos formulados al comienzo.

Puede que sintamos rechazo por semejante modo de presentación. Pero querría proponer aquí que examinemos este rechazo con un poco más de detenimiento. ¿Qué es exactamente lo que no nos gusta en todo esto? Creo que en primer lugar es por razón de toda la esquematización, el formalismo del lenguaje, la naturaleza estereotipada de la presentación. Y en segundo lugar, el hecho de que las objeciones planteadas no nos afectan puesto que éstas no son *nuestras* objeciones.

Sin embargo, ambos de estos componentes, poco tienen que ver con el corazón de la cuestión. Lo central es que aquí estamos frente a un diálogo. En el fondo el *articulus* escolástico se parece mucho al diálogo platónico. Y si considerásemos al *articulus* escolástico como una novedad, despojado del polvo del pasado, creo que lo hallaríamos por demás interesante.

Tomemos un problema contemporáneo que nos concierne y hagamos su planteo al modo escolástico. Entonces, con el lenguaje más preciso y conciso, presentemos las dificultades—las objeciones más reales, de más peso. Luego expongamos ordenadamente una respuesta a esos argumentos. Finalmente, sobre la base de esta respuesta sistemáticamente desarrollada, contestemos las objeciones con precisión y exactitud. Todo esto resumido en no más de una o dos páginas—que es la extensión típica de un *articulus* escolástico de aquel gran período. “Ningún escritor jamás ha dicho más con una economía mayor de palabras”, dice Gilson. Difícilmente pudiéramos concebir una forma más vívida de plantear un asunto—ni uno que resultara intelectualmente más exigente para el escritor.

Pero Tomás no sólo *escribió* así. En sus clases en la Universidad de París cultivó la *disputatio* verbal llevándola a alturas hasta entonces desconocidas. De hecho, parece que Tomás inventó una forma particular de *disputatio*, la llamada *disputatio de quodlibet*, una discusión “libre” cuya materia en cada caso era sugerida directamente por alguno de sus oyentes. Y desplegó una energía tremenda con este modo de enseñar lo que no quita que probablemente constituía para él una fuente de gran placer. Sabemos que durante los tres años que van desde 1256 a 1259 Tomás dirigía habitualmente dos disputaciones mayores por semana. Cada uno de los artículos que hallamos en las *Quaestiones disputatae*—no son menos de quinientos—es el fruto de una discusión en público.

El factor decisivo, por supuesto, reside en el espíritu que dominaba e informaba estas discusiones, que, naturalmente, no se correspondía exactamente con la forma externa (como que, por otra parte, pueden mantenerse las formas sin el espíritu). ¿Qué puede decirse, pues, acerca del ethos del debate?

El primer punto es el siguiente: cualquiera que considere al diálogo, a la disputación, al debate, como un método fundamental para arribar a la verdad por fuerza tiene que haber concluido y afirmado de antemano que alcanzar la verdad es asunto que requiere de más potencia de la que dispone el individuo autárquico. Debe creer que el esfuerzo común, quizás el esfuerzo de todos, es necesario. Nadie es perfectamente suficiente y nadie resulta superfluo por completo; cada persona necesita del otro; el maestro incluso necesita del estudiante, como Sócrates siempre sostuvo. En cualquier caso, el aprendiz, el estudiante, siempre contribuye algo al diálogo con el maestro.

Si esta convicción fundamental es genuina, necesariamente afectará el modo de escuchar tanto como el modo de hablar. El diálogo no significa solamente que la gente se habla, sino también que se escucha. Por tanto el primer requerimiento es este: oír al interlocutor, tomar nota de sus razones, detectar su contribución a la *recherche collective de la vérité* con el mismo empeño con que uno mismo comprende los propios argumentos. Había una regla de la *disputatio legitima* que tornaba obligatoria esta clase de escucha: a nadie le estaba permitido contestar directamente a la objeción de su interlocutor; antes bien, primero debía repetir la objeción del adversario con palabras propias, cerciorándose así las partes que había comprendido perfectamente lo que el oponente había querido decir. Imaginemos por un momento que una regla como esta rigiera en los días que corren con automática

descalificación de quien la infringiera. ¡Cómo aclararía el ambiente del debate público! De paso, digamos que Sócrates practicaba esta regla, bien que nunca la formuló explícitamente. En el diálogo sobre la inmortalidad del Fedro, Sócrates comienza por pasar revista a las objeciones que sus amigos, un poco a las cansadas, han formulado. Y luego pregunta: “¿Acaso es esto, Simias y Cebes, lo que tenemos que examinar? Acordaron que estas eran, en efecto, las cuestiones.” Y más tarde agrega que está repitiendo una y otra vez la objeción de Cebes “a propósito, no sea que se nos escape alguna cosa” (Fedro, 91; 95).

Esta observación revela la función primaria que tiene el escuchar de este modo. Sócrates no está alerta con la intención de cazar a su adversario en algún punto débil, al principio mismo no le preocupa la cuestión de cómo va a refutar los argumentos de su oponente sino que lo que le concierne por entero es intentar entender más profundamente la substancia de lo que se le dice. Y no es esto principalmente por una cuestión de cortesía, ni tampoco por una especie de vaga “modestia” (que era sencillamente desconocida para la ética clásica y cristiana). No, se trata de una cuestión que Paul Valéry una vez formuló de este modo: “La primera cosa que tiene que hacer quien desea refutar una opinión es esto: debe hacerla suya, apropiársela de algún modo de manera más perfecta que quien mejor la defiende.” Escuchamos para tomar perfecta conciencia de toda la fuerza que reside en el argumento que se nos opone. En realidad, Tomás parece dar por sentado que nosotros no podemos reconocer o anticipar las posibles objeciones a una tesis en particular. Los elementos concretos de una situación que podrían iluminarla de otro modo no pueden predeterminarse. En cada afirmación seria de un oponente se ve expresada una de las varias facetas de la realidad. Siempre se hallará algo correcto y verdadero en sus palabras; y aunque este algo sea mínimo, la refutación debe empezar por allí, si ha de ser convincente. Creo que fue con esta idea en mente que Tomás, en la *Summa* contra los Gentiles lamenta no disponer de las afirmaciones de

los *mahumetistae et pagani* en detalle “de tal modo que nos privan de extraer de lo que dicen razones para destruir su error” (*Contra Gentes*, 1, 2).

Pero claro, este modo de oír no se afana exclusivamente en comprender la substancia de lo que se nos dice. También está dirigido enteramente al interlocutor como persona; el debate cobra vigor con el respeto por la dignidad del otro e incluso por una cierta gratitud hacia él—gratitud por el aumento de conocimiento que se deriva incluso del error. “Hemos de amarlos a ambos, aquellos cuyas opiniones compartimos y aquellos cuyas opiniones rechazamos. Pues ambos han trabajado en la búsqueda de la verdad y ambos nos han ayudado a encontrarla” (*In Met.* 12, 9; n° 2566).

Los grandes doctores de la cristiandad están completamente de acuerdo en este punto; están de consuno formando un frente común contra la estupidez de la polémica dominada por gente estrecha de miras. Pues habitualmente estos no sólo no respetan la persona de su oponente sino que carecen también de una completa apertura de corazón a la verdad. La actitud formulada por Tomás—que nada tiene que ver con el sentimentalismo—está en consonancia con la mejor, la más legítima tradición.

Aquí, por ejemplo, hay un extracto de un ensayo de San Agustín *contra* los maniqueos: “Que se enfurezcan con vosotros quienes no saben cuántos trabajos se requieren para alcanzar la verdad... dejad que rabien quienes no saben con qué dificultad se sana el ojo interior del hombre... dejad que despotriquen contra vosotros quienes desconocen cuantos gemidos y suspiros acompañan el obtener siquiera una partícula del conocimiento divino” (*Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, 2). Y cuando John Henry Newman en su *Gramática del*

Asentimiento se las agarra con John Locke, adopta el siguiente tono: “Tengo un respeto tan grande por la persona y la habilidad de Locke, por su intelecto sencillo y viril y la candidez con que se expresa... que no encuentro ningún placer hallarlo opuesto a pareceres que yo mismo siempre he tenido por verdaderos.”

Ese es el espíritu de la *disputatio* genuina y Tomás también lo encarna. Un contemporáneo supo decir de él que refutaba a sus oponentes como quien le enseña a un alumno.

En la misma línea, hemos de llamar la atención sobre una de las afirmaciones más magníficas en su *Summa contra Gentes*. Tomás acababa de postular las ideas de Averroes y Aristóteles acerca de la felicidad última del hombre; había mostrado cómo, a pesar de haber comenzado razonando correctamente, no habían podido evitar el perder de vista lo esencial. En este punto, dice, con soberana caridad: *in quo satis apparet, quantam angustiam patiebantur bine inde forum praeclara ingenia* (“con lo que se revela hasta qué punto estas mentes ilustres deben de haber padecido en semejante confinamiento”—*Contra Gentes*, 3, 48).

La *disputatio*, con todo, no sólo requiere que los interlocutores se escuchen recíprocamente, sino que se dirijan al otro. Por el sólo hecho de participar, el interlocutor declara su voluntad de adoptar una postura y defenderla. Está sujeto a corrección.

En primer lugar, por supuesto, para que todo el proceso tenga sentido, se hace escuchar. De ningún modo hay que dar eso por sentado—quiero decir, que ha

de hablar de tal modo que el otro lo pueda oír, esto es, que el otro pueda aprehender su argumentación del modo más claro y completo que sea posible. Cuando alguien habla con el espíritu de la *disputatio* más genuina, su deseo primordial es poner en claro cuál es la substancia del caso. De aquí que deba empeñarse en hablar comprensiblemente (lo que, naturalmente, no equivale necesariamente a reducir el asunto a términos simplistas). Una jerga arbitraria, excéntrica o esotérica resultan contrarios al espíritu del debate genuino.

Por cierto que el debate—y tal vez incluso cualquier conversación—implica que hayan varias voces, polifonía; cada voz entona su propia nota—mas no simplemente para ventilar lo que le viene en gana, como que oír con propiedad no se lleva a cabo por razón de una falsa modestia. Así como escuchamos a nuestro interlocutor para que pueda expresarse con su propia voz, así también nos expresaremos nosotros cuando nos toca el turno—y de igual manera, siempre con el fin de iluminar la cuestión sobre la que a lo mejor hemos atisbado un aspecto que se le había escapado a nuestro oponente. Sólo de este modo tiene lugar esa oposición mutua que, según Tomás, constituye la mejor de las maneras para revelar la verdad. “El hierro afila al hierro” (Prov. XXVII:17). Aquí no se hallará traza de una sentimental deferencia por “lo que otro tipo piensa”. Antes bien, esta técnica tiene un solo propósito que es que se aclare objetivamente el asunto discutido. Aclarar algo siempre significa aclarárselo *a alguien*. Este alguien es el adversario. El esfuerzo en aclarar un discurso en particular procede del respeto por el adversario. Se lo respeta como un compañero de ruta en la búsqueda de la verdad. Disputar, llevar a cabo un debate genuino, significa que se le otorga al otro el derecho tanto de entender cuanto decimos como que nos empeñamos en examinar críticamente nuestros propios asertos para cerciorarnos de su veracidad o falsedad.

Ni bien establecemos esta definición caemos en la cuenta de que este principio no resulta tan evidente como podría parecer. Entre los aforismos de Ernst Jünger se encuentra esta afirmación: “Quien suscita un comentario sobre la propia persona, está poniéndose por debajo de su nivel.” Un fino epigrama que suena muy bien. Mas ¿qué es lo que Jünger de hecho está diciendo? Supongamos que ha escrito o dicho algo que no entendemos del todo y que nos sintamos obligados a cuestionar. Decimos entonces: ¿qué quieres decir con esa oscura afirmación?; ¿es cierto eso? y si lo es ¿cómo se compone con otras proposiciones tuyas que parecen enteramente correctas? Mas no se avendrá a contestarnos. En lugar de eso, recomienda un portentoso silencio. Todos sabemos cuán comunes son esos portentosos silencios. Pero los verdaderamente grandes maestros del mundo occidental—desde Sócrates y Agustín (que les habló de las verdades más encumbradas a los pescadores de Hipona) hasta Tomás y Kant (en cuya *Crítica de la razón pura* se puede leer: “Ser refutado... no constituye peligro alguno, pero no ser entendido sí lo es.”)—todos estos grandes maestros se destacan por una seguridad interior magnífica. No tienen miedo de abajarse ni de disminuir su superioridad con el recurso a un lenguaje sencillo. Son perfectamente capaces de manejar una fraseología sumamente solemne y a veces incluso emotiva; pero nunca se creen demasiado importantes y en ningún caso temen “ponerse bajo su nivel” si con eso pueden decir la verdad más claramente, aclarar el asunto “para otro”, para el interlocutor, los alumnos, para la persona que está en un error. En una verdadera *disputatio* aquel otro no es ignorado por quien le habla, ni se lo engaña, ni simplemente “se lo pasa por arriba”, no es encantado, ni defraudado o, para decirlo en términos más crudos, engatusado. Los que no quieren tanto aclarar un asunto cuanto crear una sensación, no sirven para debatir—y lo evitarán. El asunto es que, de hecho, ya en el siglo doce esto se dijo claramente en defensa de la *disputatio*. Se sostuvo que la *disputatio* resultaba un medio excelente para desenmascarar el ruido vacuo, la vana oratoria, la retórica superflua, medio apropiado para evitar que tales recursos obstruyesen la búsqueda

de la verdad, medio para reprimir a quienes no se mostraban interesados en el *scire* sino en el *sciri*, no en conocer sino en ser conocidos.

Tomás dejó numerosos pistas en su obra en el sentido de que consideraba el espíritu de la *disputatio* equivalente al de la propia universidad. En la universidad medieval era tan imposible como hoy alcanzar la universalidad del conocimiento y presentar las cosas de tal modo que los estudiantes, o incluso los maestros, pudiesen alcanzar el conocimiento de todo. En este sentido, la universidad medieval, al igual que nuestras propias universidades, no era un lugar para el *studium generale*. Pero había, sí, una diferencia: la universidad medieval disponía de la *disputatio*, y mediante ella ¡se alcanzó un conocimiento universal!

De aquí que nos podemos preguntar válidamente si la desaparición del debate disciplinado llevado a cabo en el marco de la universidad entre individuos y entre las facultades acaso no sea la real razón de la muy lamentada pérdida de siquiera un bosquejo de una visión integral de las cosas. Debe quedar claro que aquí no hablo de la conversación conducida entre especialistas sobre cosas de su especialidad. Me refiero a la conversación sobre materias que versan sobre “el hombre en general”. Desde luego, en estas materias las diversas disciplinas están constantemente suscitando nuevas cuestiones además de aportar nuevo material para discutir. Sé bien que para un debate de este tipo hacen falta varios requisitos obviamente presentes en la universidad medieval que faltan hoy en día—por ejemplo, el lenguaje común y una perspectiva sobre el mundo relativamente consonante en términos de filosofía y teología. Pero quizás no constituye una entera utopía la intentona de reconstruir nuestras academias sobre la base de aquellos mismos principios que sentaron las bases de la universidad en el mundo occidental—una de las cuales por cierto es el espíritu de la *disputatio*.

Ya he mencionado que si se jugara con las reglas específicas de la *disputatio* se aclararía considerablemente la mente del público en general. Naturalmente, sólo podemos postular semejante cosa de *modus irrealis*. Pero si cualquiera fuera a preguntarse cómo ha venido a suceder que la discusión pública se degradó de semejante forma, tal vez la respuesta esté en que lo único que ha faltado es el paradigma, el “modelo”, el sobresaliente ejemplo de la *disputatio* en el lugar mismo donde naturalmente debería encontrarse como en su casa: la universidad.

Traducido por Jack Tollers
del Cap. VII de *A Guide to Thomas Aquinas*,
versión inglesa de
Hinführung zu Thomas von Aquin.

* * *



www.traditio-op.org
agradece a Jack Tollers