

SANTO TOMAS Y LOS PROBLEMAS FILOSOFICOS DE HOY

POR

MICHELE FEDERICO SCIACCA.

1. Preámbulo.

Hace ya tiempo que para el laicismo, sobre todo para aquél que se mantiene aún en posiciones iluminísticas y neoiluminísticas, se da por cosa sabida que el medieval, a pesar de la penetración crítica que ha sido hecha para poner en evidencia su gran fuerza transformadora conforme al espíritu cristiano, es la noche oscura imaginada por el Renacimiento y el iluminismo. Es consecuente con esto que para el Aquinatense no hay lugar en el pensamiento moderno y contemporáneo. Para la cultura laicista, Santo Tomás, teólogo y filósofo, es "asunto" de curas y frailes, de sus comentaristas y repetidores, asunto de seminarios; en resumen, de una cultura muerta que la cultura viva se siente autorizada para ignorarla. Esta última, cuanto más, puede interesarse y se interesa por él, como uno de tantos "productos" culturales del Medioevo, como un "documento" insigne y significativo para aquel tiempo, pero que casi nada puede decir al hombre moderno y de hoy. En otras palabras, el Aquinatense puede interesar únicamente desde un punto de vista estrictamente filológico e histórico dentro del contexto socio-cultural de su época: un Santo Tomás "fechado" en su tiempo.

Esta obra de desvalorización del Aquinatense, propia de los ejércitos laicistas, han venido a apoyarla en los últimos decenios las fuerzas del progresismo más o menos marxista —que en el taciturno fraile dominico ve un recalcitrante exponente del feudalismo y del autoritarismo intelectual y cultural de la Iglesia, que ancestralmente esclaviza a sus miembros— y los guerrilleros de un deteriorado progresismo sedicente "católico", los cuales, no queriendo soportar su autoridad que les obliga a pensar, con los pretextos del "aggiornamento" obediente a las variaciones de los tiempos (una

especie de meteorología cultural) y del "diálogo abierto", tratan de disminuirle el prestigio a fin de liberarse, relegándolo al desván, del monumento embarazoso y sobre todo incómodo. En efecto, temen que el Aquinatense los invite a no gritar y a disponerse más bien humildemente a recibir y a dar la necesaria ayuda "recíproca", "para la conquista de la verdad" nunca del todo conseguida, que se obtiene "de modo directo" cuando uno es "ayudado por quienes han descubierto la verdad" —las verdades, aportadas por cada uno y reunidas, introducen a los posteriores en el alvéolo de la gran verdad— y "de modo indirecto", a través de las discusiones provocadas por los errores, que hacen brillar mejor "el esplendor de lo verdadero" (1). Temen también que Santo Tomás les recuerde que para el hombre la verdad es una conquista muy difícil, que no existen verdades fáciles sino para los diletantes y que, por lo tanto, sólo pocas inteligencias, y no sin errores, alcanzan la verdad profunda, pero nunca exhaustivamente.

No seré yo quien defienda ciertas fatigosas repeticiones de un tomismo de tercera o cuarta mano, que por muchos nos han aflijido, ni ciertas maneras de presentar el pensamiento de Santo Tomás, ni tampoco su imposición "por decreto", y sobre todo, el uso gastado que se ha hecho. Aquel que justamente ha sido llamado "paleotomismo" o "tomismo de estricta observancia" (2) de los fieles a la letra de la doctrina del "dux studiorum" está muerto, y los muertos entierren a los muertos. Pero afirmaré, con mi pequeñez, que el Aquinatense es una "presencia" altísima, pero hay otras, de la filosofía del ser, la única verdadera filosofía; presencia siempre actual en el sistema de la verdad, siempre enriquecida y profundizada con nuevas verdades, como, por otra parte, enseña el mismo Aquinatense, que nunca pretendió, precisamente por ser filósofo y teólogo entre los grandísimos, ser infalible y, menos aún, haber dado a la humanidad la revelación filosófica definitiva, convencido como estaba, el que juzgó "paja" lo que había escrito, de la debilidad, de

(1) In *Metaph.*, I, II, lect. I, c. I, núm. 287.

(2) Cfr. F. Van Steenberghen, *Le retour à Saint Thomas a-t-il encore un sens aujourd'hui?*, Montreal, 1967.

la imperfección, de las lagunas de su pensamiento; y seré yo quien sostenga que no es serio querer renovar todo *ab imis* para comenzar todo desde el principio; que no es propio de filósofos ni de teólogos considerar la verdad como algo que esclaviza y alinea y, por ende, como la tiranía de la que es necesario liberarse. Posiciones como estas no tienen derecho de ciudadanía ni siquiera en el sedicente "pluralismo" filosófico y teológico.

No creemos que pueda contraponerse a esta posición —en la cual se halla implícito un problema de tan ardiente actualidad como el de las relaciones entre tradición y progreso— la de un "retorno a las fuentes", en el sentido de una vuelta pura y simple a Santo Tomás, que es como proyectarlo fuera de su tiempo. No se trata, en este ni en otros casos, de "volver hacia atrás", sino de hacer, como hizo el Aquinatense con respecto a su tiempo, que el pasado vuelva a nosotros, que penetre en nuestra situación histórica, de tal modo que lo hagamos "presente", "actual" y "contemporáneo" en nosotros; y, como tal, siempre proyectado al futuro. Por lo tanto, no retorno al pasado, ni olvido del pasado, sino su presencia, estimulante y fecunda, en el presente. Quienes sostienen —en una posición muy cómoda que dispensa de todo estudio serio— que el pasado no sirve para aclarar, comprender y resolver nuestros problemas proyectados en el futuro, carecen del auténtico sentido histórico del "hoy" y del "mañana"; y tratan de ocultar tal carencia distribuyendo etiquetas de conservaduristas y de reaccionarios, fácil ocupación que dispensa del cansancio de pensar y de la seriedad de un método crítico. El tiempo no es ninguno de sus tres momentos por separado; ni tiene sentido histórico ni humano, la exaltación de uno sólo de ellos —sea del pasado, del presente o del futuro—; es conceder privilegios que no lo potencian, que lo empequeñecen; es una parcialidad que lo "reduce" a la momentaneidad contingente o al recuerdo en lejanía o a la espera utópica; considerar cada uno en sí mismo como momento privilegiado, resulta inconsistente. Un presente orientado al futuro sin pasado no se tiene en pie. De ahí la fuerza innovadora y renovadora de la tradición, de la cual Santo Tomás es uno de los elementos fundamentales que la integra haciendo que sea nuestro presente; y, como tal, es un momento vivo y

operante de éste. Nada más infecundo de comenzar todo de la nada; *ex novo*: en la cultura sólo la tradición es, en sí misma, progreso; sólo ella tiene un futuro. Santo Tomás es la prueba de lo que afirmo: el Aquinatense a fuerza de mantenerse fiel a la tradición y de hacerse discípulo de todos —de Platón, de Aristóteles, de los neoplatónicos, de los Padres, de los pensadores árabes y hebreos— ha sido un gran y, a veces, audaz innovador y, por eso, más incluso que Aristóteles, de quien más que de ningún otro se consideraba alumno en filosofía. Santo Tomás puede enseñar aún lo que significan tradición y progreso en su significado auténtico, en su relación inescindible.

Puede enseñar también lo que significa instaurar un diálogo; en efecto, lo instauró con Aristóteles y los averroístas no para rendirse a la "moda" o a la "novedad" y granjearse así la benevolencia de los adversarios, sino para acorralarlos poniéndoles ante el muro, a fin de recuperar todo cuanto del patrimonio aristotélico era recuperable para la tradición que, renovada, innovaba con esta nueva aportación cultural, haciéndose heredero para una nueva cultura sin ceder nada de lo esencial, ni en sus confrontaciones con el Estagirita ni con sus secuaces árabes y latinos, y con fidelidad a la Revelación y a la Iglesia, depositaria infalible del mensaje. Santo Tomás es el modelo de lo que debe ser el "diálogo", del modo como se debe plantear y conducir; si se quiere —"absit iniuria verbo"— del modo como se hace "política cultural" en el sentido más elevado de la expresión. Pero la tradición que renueva es la platónica-neoplatónica, que tiene como iniciador a San Agustín; por lo tanto, Aristóteles y aristotelismo dentro del platonismo y de la tradición agustiniana, que renovada en eso, lo innova y se innova. El no haberse tenido en cuenta hasta hace algunos decenios el fundamental componente "platónico" y haber hecho del Aquinatense un filósofo aristotélico, aunque con versión personal, ha perjudicado no poco la visión de la originalidad de su síntesis, la comprensión de su pensamiento integral e incluso su actualidad; concluyendo por contraponerlo a pensadores que en lo esencial no se le oponen. Ahora las cosas han cambiado y siguen cambiando y, en este cambio, está el tomismo vivo.

Hoy se hace la guerra a la metafísica, a la filosofía en general hasta amenazar la propia integridad personal y el propio honor de quien se atreve a hablar de ser, de verdad y de bien. Ahora bien, la síntesis original de Santo Tomás está caracterizada por tres "pasiones", en el mejor de los sentidos, que el propio Aquinatense asigna a este término: por el *ser*, por la *verdad*, que es el mismo ser llevado al intelecto y por el *bien*, que también es el ser llevado a la voluntad; por consiguiente, primado del ser y filosofía del ser porque sin ser no se puede haber verdad ni bien: las tres pasiones son una sola. De ahí la primera consecuencia, que desearíamos fuese recibida, hoy, como una "buena" lección de "verdad" que responde al "ser" del hombre de siempre. La lección es ésta: por muy vivos y acuciantes que puedan ser, como lo son en los tiempos presentes los problemas sociales, económicos, jurídicos y políticos, no son fundamentales, no están en la raíz. En cambio, son "radicales" los problemas metafísicos y ontológicos, morales y religiosos, aquellos que plantean el del ser del hombre, que del mismo hombre es la verdad y el bien, y que no pueden recibir una respuesta exhaustiva de la economía ni de la política, sino de la ontología y de la metafísica, es decir, de una indagación *sobre* el ser y *del* ser: de una antropología filosófica que, precisamente por serlo, no puede cerrarse en sí misma en forma tal que redujera a sí misma incluso el problema teológico, sino que por sí misma, como búsqueda *sobre* el ser y *del* ser, está abierta al Ser. Con este fundamento, diríamos sobre la base del "peso" (la densidad) de los problemas radicales y primeros, pueden ser afrontados con el mismo empeño los demás problemas "segundos" (respecto de los primeros), de tal modo que la *fundamentalidad* de aquellos problemas primeros no juegue en perjuicio de la *totalidad* de los problemas que interesan a la compleja e integral existencia del hombre en relación con el ambiente que le circunda, a todo lo *real*, y a Quien es el primer Principio y el Fin último de lo creado.

Como filósofo del ser, metafísico, Santo Tomás es filósofo de la verdad, "fin último del universo"; "Primus autem auctor et motor universi est intellectus... Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem

esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere"; y la sabiduría del hombre consiste "en un incesante estudio de la verdad". Y *scientia veritatis* es la metafísica, que es ciencia no de una verdad cualquiera, sino "eius veritatis quae est origo omnis veritatis", es decir, de aquélla que vierte en el "primum principium essendi omnibus", que por eso es "dispositio rerum in veritate sicut in esse" (3). Pero la búsqueda del Primer Principio es también búsqueda del Fin último, y el fin es "bonum", por eso el nombre de "sapiente" puede reservarse a quien medita acerca del fin del universo: "sapientis est causas ultimas considerare" (4). Y sólo al hombre compete buscar la verdad: no a Dios, que es la Verdad; no a los ángeles, que la intuyen por iluminación; no a los animales incapaces puesto que carecen de intelecto. Por lo tanto, si el hombre renuncia a buscar la verdad renuncia a sí mismo, dimite de ser inteligente y racional, se niega a sí mismo.

Siendo esto así, querer socavar el intelecto, "auctor et motor universis" para sustituirlo con la "eficiencia", como hoy se pretende, equivale a acechar al hombre: su "facere" no será ya un "agere", sino una "tormenta de pedrisco que caerá dando palos de ciego". Sin verdad, por otra parte, el hombre se identifica con las situaciones; pierde su ser y se ilusiona creyendo que llena el vacío con el lastre de lo "particular", que no es lo "concreto" porque no hay concreto si no hay ser y, por tanto, sin la verdad y sin el bien. Negados el ser, la verdad y el bien, nada ni nadie puede defender al hombre de todas las manipulaciones y alienaciones a que se halla expuesto y, por añadidura, ninguna razón válida le queda para poder revelarse. Por sí sola de nada sirve a nadie la conciencia crítica de su condición social, pues resulta sin sentido hablar de "liberación" ... ¡después de haber negado la libertad! La contemplación no es una huida, y el "agere" es el fundamento del "facere" libre y constructivo, Marta sin María no se tiene en pie. La libertad sólo lo es en la verdad, donde tiene su "raíz" y en el bien que se identifica con el fin, que es el desarrollo del hombre integral.

(3) *C. Gent.*, I, I, c. 1.

(4) *Ibid.*

Dicho brevemente, búsqueda de la verdad: quiere tanto amor cuanto merece conforme la verdad misma. De ahí la necesidad de una gran humildad que consiste en la conciencia constante de lo que se hace, que es muy difícil de conseguir la verdad, pues es muy fácil incurrir en errores; en la disposición de prestar atención a toda verdad donde quiera se halle, y en saber "escuchar" a los otros dotados como nosotros, por don de Dios, de la luz de la inteligencia; en la conciencia vigilante de que la verdad no la creamos nosotros, sino que es participada por Dios, que es la Verdad, puesto que nos es participado por Dios, que es el Ser, nuestro ser. En resumen, tener presentes nuestros límites inevitables, lo que equivale a tener presente al hombre en sí mismo; la constante confrontación de nuestra pequeñez —que, sin embargo, es todo el ser debido, y que, por esto, es nuestra grandeza frente a la naturaleza— con respecto a lo infinito del ser y de la verdad. Por lo tanto es necesario "praesumptionis repressio, quae est mater erroris", de tal modo que no pertenezcamos a la tropa de los "praesumentes", que creen poder "misure" con el propio intelecto "totam rerum naturam"; de los "aestimantes" que es verdadero o falso todo aquello que "eis videtur", sin preocuparse de cuanto "excedit" de la inteligencia humana y "totum statum praesentis vitae", excedencia que debe aceptarse por fé y debe aprenderse a desear. La contemplación de los misterios revelados aprovecha para liberar el ánimo humano de la presunción de los sábelotodos, de modo tal que "ad modestam inquisitionem veritatis perveniat" (5).

El sentido del misterio, la certeza experimentada de que la Verdad escapa a la inteligencia humana y hacia la cual, no obstante, ésta ontológicamente tiende por un deseo radicado en el ser del hombre: esto es el constante y profundo sentimiento religioso de toda la obra del Aquinatense. La "dificultad" de ser hombre se hace aún más humana, cuanto más la razón se aproxima a aquellas verdades que le interesan en mayor grado porque conciernen al significado último de la existencia; pero precisamente estas verdades le escapan, aunque en cierto modo e imperfectamente puede conse-

(5) *C. Gent.*, I, I, c. 5.

guir cierto conocimiento. Por eso es imposible que la última "hominis felicitas... sit in hac vita"; y al Aquinatense le "duelen" los "praeclara ingenia" que, careciendo de la fé en la revelación, han sufrido una gran angustia (6).

2. Santo Tomás en diálogo con su tiempo.

Es ya hoy un hecho aceptado que el siglo XIII representa una situación crucial, tanto para la cristiandad como para la cultura cristiana: surge en Occidente un nuevo modo de vivir, de pensar, de hacer arte o poesía, un nuevo modelo de sociedad: muere el feudo, y la Iglesia era feudal; nacen nuevas formas de vida política y nuevas órdenes populares de frailes, diversas del monaquismo precedente y concordes con las corporaciones y municipios; entra Aristóteles en la Universidad de París. La Iglesia se desconcierta. Surge el problema de cómo informar a lo nuevo de espíritu cristiano, problema en el cual innovadores, como Santo Tomás, se enfrentan con los sostenedores heterodoxos de lo "nuevo", temerosos de que éste se escape de la mano, y con los conservadores, que creían exorcisario con condenas. Santo Tomás se encuentra entre dos fuegos: la "izquierda" y la "derecha". El Aquinatense no se limita a seguir al Estagirita ni a parafrasearlo: lo repiensa y edifica una nueva cultura cristiana en una síntesis original en la cual metafísica, ontología, antropología y teología forman una sólida unidad. Se puede decir que se halla en el centro de una crisis institucional, doctrinal y cultural de extenso y profundo alcance. Filósofo y teólogo de raza, hace suyos los problemas de su tiempo que no pierde nunca de vista —quien le acusa de abstracción no sabe lo que es la verdadera concreción—, sino que lo medita y resuelve dentro de los problemas del hombre de siempre; por lo cual son los de aquel tiempo, pero también de hoy y de mañana, como son de siempre algunas de sus profundas indicaciones para las soluciones más adecuadas y profundizadas.

El filósofo "nuevo", Aristóteles, hasta que Alberto se interesó por él seriamente, era el maestro de los infieles, entrado, hasta prin-

(6) *C. Gent.*, I, III, c. 48.

cipios del siglo, en la Facultad de Artes de París: el maestro de los mahometanos a través del "Comentario de Averroes", empezaba a resultar el maestro de los herejes, incluso del propio Federico II. La reacción de los teólogos había provocado en 1210, en 1215 y en 1230 sólo desórdenes y huelgas en la Universidad; pero no bastaba: era necesario no sólo que la "ciencia" no fuese abandonada en manos de los adversarios de la fé, sino que, asimilada, se adueñase para la ortodoxia, fuese puesta al servicio de la sabiduría divina para vencer a herejes e infieles. Esta fue la "operación cultural" en la cual, en compañía de Alberto, se empeñó Santo Tomás, operación de apropiación para la Iglesia, y con ella para Occidente, de la descubierta ciencia antigua, la más elevada que hasta entonces había alcanzado la razón humana, y a la vez de renovación de lo tradicional; en una palabra, operación de creación de una nueva cultura que constituyese una nueva fuerza para el mundo latino y católico.

No era empresa pequeña: por una parte era preciso superar una crisis cultural que "históricamente" ponía a prueba el porvenir del cristianismo y de la Iglesia —la Facultad de las Artes de París profesaba un aristotelismo radical, un verdadero neopaganismo—; por otra parte, al no acabarse de ayudar a los heterodoxos y a los infieles, era necesario que la apropiación fuese "teóricamente" tal, que, salvando los derechos de la razón, de la cual el pensamiento aristotélico era fruto exclusivo, no sólo no fuese contaminada la Revelación sino que ésta recibiera un nuevo sostén para una teología renovada en su integridad y confirmada dentro de la tradición de los Padres. En otras palabras, era preciso innovar en filosofía y en teología; pero de tal modo que la nueva filosofía no resultara en contraste con la teología y que la nueva teología estuviera perfectamente en conformidad con la Revelación y la tradición. Santo Tomás de Aquino, que ante la crisis del siglo XIII sentía estallar dentro de

(7) Cfr. M. D. Chenu: *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*, París, 1950, págs. 34 y sigs.; *Moines, Clercs, Laïcs. Au carrefour de la vie évangélique*, en *La théologie au XIII siècle*, París, 1957, págs. 225 y sigs.; *St. Thomas innovateur dans la créativité d'un monde nouveau*, en *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario. Congresso internazionale Roma-Napoli*, 17-24 abril 1974, págs. 28-31.

sí su vocación intelectual, advirtió que su papel como pensador y como sacerdote, era el de ponerse a la vez al servicio del saber, dignidad del hombre, y al servicio de Cristo y de su Iglesia o Innovador, sí, en toda la línea y con una tenacidad y solidez de intención parejos a su piedad y a su humildad, "contestatario" también, pero en uno y otro aspecto al servicio de la verdad de la que el hombre es capaz, con una fidelidad incondicional a las enseñanzas de la Revelación y al magisterio infalible de la Iglesia (8). Con esta base —y sólo con ésta— fue "aristotélico", mejor dicho, "tomó posición" respecto de Aristóteles y del Aristóteles árabe; lo repensó, le quitó el veneno para neutralizarlo, lo interpretó siempre en el sentido más favorable a sus finalidades, aprovechando todas sus aportaciones, hizo *su* Aristóteles en contra de aquel de Averroes y de Sigière; en suma, creó una filosofía nueva, que no era aristotélica, o platónica, o neoplatónica o avicenizante, sino simplemente "tomista", sobre cuyo fundamento y con su ayuda repensó la teología. Por eso ni siquiera diremos que Santo Tomás sea aristotélico en gnoseología y no aristotélico en ética, y platónico en metafísica, y así sucesivamente.

Si bien repito también yo que "Aristóteles *descubre* y Santo Tomás *comenta*", advierto que "comenta" a partir del principio de la creación, el cual modifica radicalmente la metafísica aristotélica y la concepción del ser correspondiente; el mismo principio no lo hace depender demasiado, como su maestro Alberto Magno, de Avicena, le hace profundizar la ética aristotélica, utilizar originariamente a Platón y a los neoplatónicos griegos, además de la tradición patristica; asumir en teología las grandes tesis de San Agustín y de Dionisio purificándoles del neoplatonismo disforme de la ortodoxia, como purificó las tesis aristotélicas y platónicas en filosofía. "Comentador" de Aristóteles, pero no "corruptor", según él mismo escribe, como Averroes; y "comentador" al mismo título de Platón frente a Parménides, de Aristóteles respecto al mismo Platón, de Agustín respecto de Plotino. Se puede expresar con una paradoja, que en Santo

(8) Cfr. F. Van Steenberghen, *Thomas d'Aquin devant la crise du XIII siècle*, en *Tommaso d'Aquino nel VII Centenario*, cit., págs. 33 y siguientes; y del mismo autor, *La philosophie au XIII siècle*, Louvain, 1966.

Tomás nada hay que no sea de otro, pero nada de ello hay que no haya sido dicho de un modo original.

Por otra parte, ni siquiera son comentaristas sin ser tampoco pensadores originales quienes adulterándolo se han afanado o apañado en “reducir” al Aquinatense a esta o aquella posición historicista o inmanentista —de forma idealista o materialista—, como si ponerle el sombrero de tal o cual “novedad” o “moda” fuese el mejor modo de actualizarlo, una tentativa de apropiarse lo nuevo dándole una impronta de espíritu cristiano. No tiene sentido servirse de Santo Tomás para adaptarlo a Kant, a Hegel, a Husserl, etc., tratando de conciliar su ontología o su metafísica con la ontología moderna; en cambio, sí que tiene sentido situarse primero en el interior de su pensamiento, profundizarlo y repensarlo y después, partiendo de esa posición que puede ser una nueva perspectiva dentro de la metafísica del ser, concorde, pero no idéntica con la del Aquinatense, recuperar instancias o exigencias de este o de aquel filósofo moderno y dar respuestas no contrarias, ni siquiera yuxtapuestas o sobrepuestas o superficialmente conciliadoras con respecto a la misma metafísica del ser, sino convenientes y adecuadas a ésta. El “compromiso metafísico” es una hipótesis prohibida en filosofía. Los sincretismos, los eclecticismos, los irenismos son característicos de las culturas decadentes que nunca son creadoras. Se “ponen al día” (“aggiornano”) los manuales, no las grandes concepciones de la vida: éstas se repiensean en síntesis nuevas.

3. La esencia como compuesto de materia y forma y el *actus essendi*.

No es posible tratar en una sola comunicación de la compleja problemática de Santo Tomás en relación con la de hoy. A cuanto ya hemos dicho, añadiremos algunas consideraciones, siempre referidas a hoy, en torno a los conceptos de esencia y de “actus essendi”, o de existencia.

Como es sabido, para Santo Tomás, materia y forma, separadamente, no son entes; el ente que existe es el compuesto de ambos y el ser que recibe; es la sustancia o individuo o el ente *per se*, es

decir, la forma realizada en la materia. La forma determina la materia, pero siendo universal (especie) es individualizada por aquélla. Materia y forma, las dos primarias determinaciones del ser como ser en acto, no se suman ni se yuxtaponen, constituyen un compuesto como suyos coprincipios, compuesto en el cual el acto es el principio determinante. Y, dado que el acto es lo perfecto, resulta, de una parte, que donde falta absolutamente la potencia, es la perfección absoluta o el Acto puro que llamamos Dios, y, de otra parte, que la misma composición del ente concebido de potencia y acto, que implica el movimiento y el paso del uno al otro, incluye la limitación del acto por parte de la potencia y la multiplicidad de los entes y, por esto mismo, la imperfección de todos los entes compuestos (9).

Hemos enunciado dos tesis fundamentales del pensamiento tomista, que para nosotros son ambas originales y de profundo significado.

La primera es la de la esencia que nunca es sólo la materia ni sólo la forma, sino el compuesto de una y de otra: la esencia sustancial del hombre no es sólo cuerpo ni sólo alma, sino compuesto de alma y cuerpo. De ahí que cuando un hombre se halla ante otro

(9) *C. Gent.*, l. I, c. 28: «Unumquodque perfectum est in quantum est actu; quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem Deus est. Est igitur perfectissimus». Cfr. también *De ente et essentia*, c. 5, a. 30; *De Veritatae*, q. 2, aa. 1-2.

Como es sabido, para el Aquinatense, la composición de ser y esencia es diversa de aquella de materia y forma, «en cuanto una y otra resultan de potencia y acto»: 1.º) porque la materia no es la esencia de la cosa (contrariamente todas las formas resultan accidentales), sino sólo una parte de la esencia; 2.º) porque el ser mismo no es el acto propio de la materia, sino de la sustancia entera propiamente el ser es el acto de lo que puede decirse existente, lo que no se puede decir sólo de la materia, sino del compuesto; por eso no puede decirse de la materia que existe sino de la sustancia; 3.º) porque ni siquiera la forma es el mismo ser, sino que la forma es al ser en un cierto orden, en cuanto la forma se proyecta al ser como la luz al resplandor y, por otra parte, el ser se proyecta a la propia forma como acto; en efecto, en el ser compuesto de materia y forma se dice, aclarándolo, que la forma es principio del ser porque es el complemento de la sustancia, cuyo acto es el ser mismo (*C. Gent.*, l. II, c. 54).

hombre, su semejante o su prójimo, no debe —por necesidad ontológica, lógica y moral— considerarlo como si sólo fuese alma o espíritu, o sólo cuerpo y vida material; *debe* reconocerlo, según diría Rosmini, como lo conoce, es decir, según su esencia, que es a la vez alma y cuerpo. Si sólo se preocupase del cuerpo y de las necesidades que le conciernen, desentendiéndose u olvidando o negando su alma, al mismo tiempo en que así se comportase, estaría “pecando”, blasfemando contra la esencia de su semejante, le estaría desconociendo; *no se estaría dirigiendo al otro como semejante a sí mismo, sino como a su perro o a su caballo*. Del mismo modo, si sólo se preocupa de su alma y de las exigencias que le son propias desentendiéndose totalmente de su cuerpo, realiza un desconocimiento contrario: *no se está dirigiendo a otro hombre, su prójimo, sino a su ángel custodio*. En el primer caso le trata como a una bestia, en el segundo como a un ángel, pero la esencia del hombre no es la de la bestia, pues está dotado de un alma intelectual, ni la de una sustancia espiritual separada porque su espíritu está encarnado en un cuerpo. En el primer caso se preocupa de “engordarlo bien” con olvido del espíritu —riqueza e incluso “opulencia” material, en la miseria y en la escualidez espiritual—; en el segundo, se olvida la lección del buen samaritano, se limita a “predicar” la bondad de la perfección interior, con olvido del cuerpo que grita en el desierto: falsa riqueza espiritual en la indigencia envilecedora del cuerpo; a nadie se le puede pedir que sea virtuoso si primero no se le ha colmado el hambre, escribió Dostoievsky. La primera posición es la del materialismo, o sea de quien niega el espíritu; la segunda es la del espiritualismo, o sea de quien niega la materia o el cuerpo: dos abstractismos que dejan escapar la esencia del hombre.

Santo Tomás enseña —y con él todos los grandes pensadores y escritores cristianos, auténticos intérpretes del mensaje de Cristo— que el hombre ha de ser reconocido y tratado por la esencia que es, por su *quod est*: como un ente que es alma y cuerpo, sin olvidar nunca uno de los dos elementos del compuesto, de tal modo que siempre se entre en relación con él teniendo presente la “presencia” concreta que es. Sólo así se le ayuda a formarse, a desarrollarse, a perfeccionarse en su integridad, a ser hombre en la pleni-

tud de su dignidad, que no consiste sólo en la del alma —aunque sea el alma intelectual lo que nos pone en el vértice de la jerarquía de la naturaleza creada—, sino también de la del cuerpo. Si el concepto tomista de esencia, desarrollado hasta el fondo, fuese siempre aplicado, se terminarían muchas tribunas de asamblea para la satisfacción de todas las necesidades del cuerpo, cualesquiera que sean, y muchas predicaciones de púlpito acerca de la miseria que se debe ofrecer a Dios a cambio de una buena recompensa: ni quedaría fuera de lugar una doctrina social acerca del fundamento ontológico y moral, que siempre que concurriese la buena voluntad de los hombres, barrería afuera todos los amantamientos racionales del hombre-cuerpo y todos los seráficos invernaderos del hombre-espíritu.

La otra tesis es la que distingue entre esencia y ser, con una profunda elaboración de textos de Avicena, que acaso sea la más original de las especulaciones del Aquinatense y aquella que la caracteriza como metafísica del ser acto supremo, el primero y el último de todo ente, en sentido ontológico y en sentido gnoseológico.

Propongamos de nuevo el concepto de sustancia y de ente *per se*, es decir, el que *es* toda la esencia que le compete y *tiene* la existencia recibida; es todo el ser que es, no le falta nada; en su finitud se halla cumplido por el ser que es, es suficiente, no depende de algún otro ente, aunque se halle en relación con todos. Pero es de por sí desde el momento en que recibe su ser, que de por sí como finito no puede darse, ya que en el ente finito la esencia no es causa de la existencia, ni en el concepto de *quidditas* se halla comprendida la existencia, sino que se le añade desde fuera componiéndose con la esencia misma —se puede entender lo que es el hombre e ignorar si realmente existe— (10). Por consiguiente, la sustancia es ente *per se* no *de sí*; es independiente por sí; es dependiente en cuanto no es de sí: es ser autónomo por el ser que es, pero es en relación a Dios que le da el ser, es de una suficiencia no autosuficiente. Como tal es ser "dialéctico", es decir, por estatuto ontológico, en relación a los otros entes y en relación al Ser, pero *otro* que el Ser, *principio* de su *actus essendi*, y, como otro, es por-sí. Por lo tanto la sustancia,

(10) *De Subst. separ.*, c. 3 y 4.

suficiente a sí misma por existir y en ese sentido existente en razón de sí, precisamente porque es inescindible por sí y no de sí, es un ser a la vez por sí y por el Ser que le da el ser. Al ser no de sí, sino del Ser que es otro que él, resulta que su ser *totalmente por sí le vincula a ser absolutamente por el Ser*, por el cual su ser, fiel al orden del ser, si actúa perfectamente por sí solo sí, en relación a sus semejantes y a las cosas, se actúa por el Ser. Esta es la sustancia en la estática de su ser por sí, o en su estructura ontológica y en su dinámica. Tal proceso, en el ámbito de la naturaleza, sólo en el hombre se eleva al grado superior de la conciencia refleja.

El dinamismo comporta el tránsito o el devenir, y, por eso, es propio del ente finito e inherente a sus límites, el tránsito de la potencia o del poder-ser al acto, de la "capacidad de acto" a su realización, o a lo que es; la potencia es en relación al acto, y el último acto es el mismo ser o el *es*, perfección del ente finito (11). Pero si el acto es la perfección o el cumplimiento en su orden, la composición potencia-acto es signo de imperfección (12), no en el sentido de que el ente finito sea imperfecto en su estructura ontológica, sino en el otro sentido de que, no siendo acto en acto, va haciéndose el ser que es en potencia; hecho ya el ser que es, es perfecto por sí, pero es imperfecto con respecto al Ser que no deviene, que es el Acto puro. La misma composición del ente finito, si nos referimos al hombre, implica por consiguiente el movimiento o el hacerse a sí mismo en el mundo según el orden de su ser, y de ahí su empeño, en el orden del conocimiento y de la acción, no por el éxito o la riqueza o el poder, sino por la perfección o plena actuación de sí mismo y por la de sus semejantes; pero como ente que no es de sí está llamado en el mismo interior de su dinamismo a hacerse en el mundo, pero no para el mundo, sino para el Ser del que ha recibido y recibe el acto de ser.

Esta exposición responde a la exigencia humanística y la satisface, rechazando al mismo tiempo toda forma de humanismo abso-

(11) *In Met.*, I, V, lect. 14, 954 y sigs.

(12) *Contra Gent.*, I, I, c. 28: «Unumquodque perfectum est in quantum in actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus».

luto (laicismo), como aquel que, negando el Ser como principio de los seres, *naturaliza* al hombre; desde el momento en que se ilusiona elevarlo, con esto mismo, lo consigna a la nada, a la desesperación. En cambio, según el humanismo tomista, corresponde al hombre, junto con su prójimo, hacerse en el mundo todo el ser que es como ente finito autónomo, asumir toda la responsabilidad de ente pensante, cognosciente, agente según el orden del ser, pero advirtiendo que, al mismo tiempo que se realiza y se cumple como ser por sí, tiene su cumplimiento, en cuanto ser no de sí, en Dios como fin último.

El pensamiento moderno y contemporáneo, en forma de "laicismo" o de humanismo absoluto, lo reduce todo a *antropología*; es el propio hombre quien responde —y el saber universal en su progreso ¡tiene o tendrá una respuesta para todo!— a la pregunta acerca del ser del hombre. En realidad, el ser del hombre es negado en cuanto es negada la ontología por esta antropología, que sólo es antropología del *homo faber*; que tiene temor de encontrarse con el ser, que siente repugnancia, rematada de terror, al *homo metaphysicus*; que por eso se halla condenada a ilusionarse, so pena de desesperación, con la idea de que el hombre es el fundamento y el fin de sí mismo, y no por participación del Ser, confiando el resultado de tal fin a la obra científica y técnica del hombre mismo mediante una perfecta organización sociopolítica. Así resulta arrinconado el problema del hombre en cuanto hombre o ente finito por participación, del hombre de todos los tiempos, que no lo es fuera del tiempo, que no lo es sin el tiempo y al que sólo la participación del Ser sustrae al tiempo y le hace emerger de la historia. Por esto Dios está ausente de una mera antropología, pero precisamente por esto también está ausente de ella el hombre real, como dice Santo Tomás, integral, como decimos nosotros. Fundamento de la antropología y de la ontología, y objeto de la teología es sólo Dios y no el hombre, en cuanto ésta estudia todo bajo el ángulo de Dios, de "El que es", que testimonia de sí en Cristo, el Verbo su Hijo unigénito, que llama al hombre a su fin, a su auténtico conocimiento escatológico, pero si Dios no es la razón del mundo: la razón de Dios es Dios mismo.

No hablo ya del "primado del acto de existir" sobre la esencia, como afirma un tomismo más reciente en contraposición a un tomismo precedente —pero que también es de hoy—, que concedía el primado a la esencia sobre la existencia; no hablo de primacía ni de la una ni de la otra en relación al ente finito o creado, dado que es (existe) aquéllo que es por la unión de los dos términos que lo constituyen en ser. La primacía existe si el acto de ser es referido a Dios, eso es a Quien da el ser, pero no hay tal primacía respecto de la esencia en cuanto en la mente de Dios ésta está desde siempre, ni tampoco en relación a la esencia pensada que sólo es plenamente un ente real recibiendo la existencia; primacía, si se quiere, en el sentido de que la existencia es mi *acta de nacimiento*, mi *anagrafe ontológica*, obtenida del registro de la creación.

Precisado esto, el punto más original de la metafísica tomista del ser es verdaderamente el concepto de *esse ut actus*, del ser como *actualitas omnis formae*, es decir, como acto de la esencia. Pero eso perdería toda su fuerza ontológica y metafísica si el *actus* con el que Dios da la existencia a la esencia no fuese un acto creativo. En efecto, sin la *creatio ex nihilo*, el compuesto estaría destinado a la destrucción, destino al cual no escapa el pensamiento griego desde Parménides a Plotino, incluidos Platón y Aristóteles. Ciertamente, como se ha sostenido, el principio de Parménides se apoya en el pensamiento como prioridad fundante del ser —no del pensamiento en el ser— según la fórmula "potentiae specificantur per actus, actus autem per obiecta" (13); pero el ser en la metafísica de Santo Tomás como en la de San Agustín y de Rosmini, ya se trate del ser

(13) *S. Th.*, I, q. 77, a. 3: «... potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur ratio actus. Ratio autem actus diversificetur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens: color enim inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis: sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino...». Cfr. también *De anima*, a. 13.

del ente finito o del ser de Dios, es concebido de una manera nueva, propiamente sobre la base del principio de la creación. La fórmula de Parménides —“el ser no puede no ser”—, que es incontradecible partiendo del principio de no contradicción es asumido dentro de la *creatio ex nihilo*, principio con el que resulta calificada como otra la metafísica del ser en el sentido agustiniano-tomista-rosminiano.

Parece aquí oportuno insistir en una consideración ya aludida: esencia y existencia, separadamente, *no son entes*; ente es el hombre —o cualquier otro— que tiene esencia y existencia; por eso esencia y existencia no son independientes una de la otra, son principios (y no entes) unidos en el ente finito que constituyen como ente: el ente finito es “esse inhaerens in potentia essendi” (14). Mas esto es como decir que el ente finito antes del acto de existir no era; este “non esse” es la raíz de la criatura; por eso, antes de la creación nada era, que es lo mismo “quod nullum ens”, por consiguiente, la creación “quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil” (15). Y así la estructura entitativa de esencia y existencia nos remite al principio de la creación.

Una vez más resultan superadas las abstracciones del materialismo y del espiritualismo: el hombre no es sólo materia en devenir —con lo que no podría ser sino cuantitativo— ni puro espíritu desarraigado del mundo. El hombre es, como dijo Pascal, miseria y grandeza, pero las posibilidades de su grandeza no son escindibles de la realidad de su miseria; aún siendo superior el destino de su alma, sin embargo la vida escatológica pasa por todas las deyecciones de las cuales ninguna criatura puede sustraerse. Y los dos principios esenciales que constituyen el ente finito se compenetran solidariamente, ni el uno es causa ni el otro es efecto; la materia es causa de la forma en cuanto es su objeto, la forma lo es de la materia en cuanto le da el ser: “anima est aliquid corporis scilicet forma”.

(14) *In VII Physic.*, 21.

(15) *S. Th.*, I, q. 45, a. 1.