

MARIO CAPONNETTO

# Santo Tomás de Aquino

Aproximación a su pensamiento



MARIO CAPONNETTO

**Santo Tomás de Aquino**  
Aproximación a su pensamiento

staurós

Paraná, 2020

## Staurós Ediciones

Av. Ramírez 5536, Paraná, ER.  
staurós-ediciones@hotmail.com

Caponnetto, Mario  
Santo Tomás de Aquino : aproximación a su pensamiento  
Mario Caponnetto; prólogo de Jordán Abud.  
1a reimpresión - Paraná : Staurós, 2020.  
488 p. ; 23 x 15 cm.

1ra Edición, 2017  
1ra Reimpresión, 2020

ISBN 978-987-42-4579-3

1. Teología . 2. Filosofía. I. Abud, Jordán, prolog. II. Título.  
CDD 189.4

Portada: *Mont Sainte-Victoire*, Paul Cezanne (detalle)

Diseño y Diagramación: Iván Hasenauer

A Gerardo Medina

*In memoriam*

## Nota Preliminar

A principios del año 2012 mi querido y malogrado amigo, el Licenciado Gerardo Medina, de la Universidad Fasta de Mar del Plata, me invitó a colaborar en un proyecto que, de entrada, contó con todo mi apoyo y entusiasmo: se trataba de poner las nuevas tecnologías de la educación a distancia al servicio de la difusión del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Surgió, así, la *Diplomatura universitaria en pensamiento tomista* que inició sus clases virtuales en octubre de ese mismo año, bajo la sabia dirección de Medina y con una nutrida cuanto inesperada cantidad de cursantes. En agosto del siguiente año, antes de finalizar la primera edición de la Diplomatura, nos sorprendió la prematura, dolorosa e irreparable muerte de su joven Director. No obstante, con la ayuda de Dios, la labor emprendida no se interrumpió y las nuevas autoridades tuvieron a bien solicitarme la redacción de unos módulos que pudieran servir de material de lectura y estudio a los cursantes de la Diplomatura. Seis fueron en total aquellos módulos siguiendo el plan original previsto por el Licenciado Medina: *Vida, obras y contexto histórico*, *Filosofía de la Naturaleza*, *Antropología*, *Ética*, *Metafísica* y *Sagrada Doctrina*. El presente volumen recoge, con algunas modificaciones (las propias de adaptar al estilo de libro textos que fueron redactados originalmente según el formato del material de los cursos *on line*) los contenidos de aquellos módulos con el propósito de ofrecer a quienes se inician en el estudio del Angélico una obra que les sirva de orientación y guía teniendo en cuenta que esos primeros pasos suelen ser los más difíciles de sortear.

Hemos procurado, teniendo en cuenta el carácter propedéutico de esta obra, brindar al lector lo nuclear de cada uno de los temas tratados sin pretensión de un examen exhaustivo de cada una de las materias. También hemos procurado valernos directamente de los textos de Santo Tomás (abundantemente citados como se verá) con el objeto de que el lector acceda, desde sus primeros pasos, a la

fuente directa evitando caer, así, en las fórmulas frías y esquemáticas de los manuales; éstos pueden ser útiles, no lo negamos, pero con demasiada frecuencia es más lo que alejan que lo que acercan al autor estudiado. También al citar a Tomás hemos procurado hacerlo siguiendo un cierto sentido diacrónico de sus obras a fin de hacer notar, allí donde la materia tratada lo consiente, el progreso y la evolución de su pensamiento. En la misma línea hemos puesto, a modo de Apéndices, al final de cada capítulo, una selección de textos a fin de facilitar aún más el acceso del lector a las obras tomistas.

Respecto de esto último, permítaseme una alusión de carácter personal. Hace casi sesenta años, mi venerado maestro Jordán B. Genta, a cuyas clases de filosofía venía asistiendo desde algún tiempo atrás, me invitó a sumarme a un curso sobre Santo Tomás que iniciaría, *sine die*, en el siguiente año lectivo. Fueron muchos años fecundos e inolvidables durante los cuales, de la mano segura y firme del maestro, fui adentrándome y sumergiéndome en la vasta doctrina del Aquinate. De Genta aprendí, precisamente, entre tantas otras cosas, ese contacto directo con el texto, esa íntima familiaridad con la fuente. Solía decirnos que el docente no ha de ser un repetidor de fórmulas sino el nexo del discípulo con la fuente original. Cuando, andando el tiempo, me tocó a mi vez, transmitir a otros las enseñanzas recibidas, traté de seguir por ese mismo camino. Lo recogido en estas páginas no es otra cosa que lo que aprendí y sigo aprendiendo en la ininterrumpida lectura del Angélico.

Deseo expresar mi agradecimiento a la Universidad Fasta, a su Gran Canciller Fray Dr. Aníbal Fosbery, a las autoridades de la Escuela de Humanidades de esa Casa de Estudios, al Dr. Juan Gabriel Ravasi<sup>1</sup>, a Ana Medina por su constante apoyo y estímulo; y, sobre todo, a mi esposa, hijos y nietos por las horas sustraídas a su compañía y cuidado.

Buenos Aires, 9 de julio de 2015

<sup>1</sup> Terminada la redacción de este libro, el 18 de julio de 2016 falleció, en Córdoba, el Dr. Juan Gabriel Ravasi. Otra prematura muerte que lamentamos. Vaya un muy especial recuerdo a la figura y a la obra de este gran amigo y maestro.

## Prólogo

-Tomás, has escrito bien de Mí. ¿Qué premio deseas por tu obra?

-A Ti solo, Señor

Es legítimo suponer -y nos asistirían sobradas razones- que Santo Tomás no necesita ninguna presentación. Su vida, su obra y su legado tienen la emblemática fisonomía y el acrisolado tenor que suelen ser más bien entorpecidos que alumbrados cuando se quiere hablar de ellos o simplemente narrarlos a modo de descripción arquetípica. En rigor, tampoco es menuda tarea dibujar unas líneas preambulares a este libro de nuestro querido maestro Mario. ¿Qué haremos entonces? ¿Presentar el libro, presentar a Santo Tomás de Aquino, presentar a Mario Caponnetto? Trataremos de ir por todo, porque afortunadamente una cosa es asumir observantes aquellas obligaciones que se imponen implícitas por simple filiación espiritual, y otra, llevarlas a cabo exitosamente.

Y en aras de plantar el primer mojón, diríamos que para dar cabal dimensión al valor de este libro debemos hablar de una historia de entrañable amistad, de una profunda afinidad y de un mismo espíritu que brota, a no dudarlo, del misterio de la comunión de los santos. Se trata de la amistad, del amor de benevolencia, del *unum cor*, entre el Buey Mudo y el yerno/discípulo de Jordán Bruno Genta. Mismo espíritu, decimos, y en él fraguamos idénticos sentires, comunes pesares y parejos desvelos.

No obstante esta unión de amistad, intentemos distinguir y comencemos, pues, por presentar a uno de los amigos.

Tracemos una brevísima semblanza del Aquinate, que respalde -siquiera en un puñado de constataciones- el valor de su figura y su magisterio. Valga también la aclaración -aún en la brevedad- de que un modelo propuesto para su imitación presentado sin el

debido y ajustado encuadre educativo es mejor que no se realice. Queremos decir con esto, que no es lo circunstancial en lo que deba ponerse el acento, embarcados en la tropelía de un rescate de su figura a sangre y fuego, ni es en la perspectiva conductista o excluyentemente exterior donde debemos detenernos con anhelo emulador. No es su talla corporal ni el frondoso anecdotario el que en primer lugar deba grabarse en nuestro corazón, sino la impronta espiritual y metafísica que dan su valor y vigencia.

Desnaturalizar el papel rector y ordenante de los arquetipos suele ser un indicio inequívoco de pobreza psicológica en quien se lanza a la tarea imitativa y a la postre acarrea incontables perjuicios educativos que pendulan entre lo trágico y lo ridículo. Tan solo imaginemos un joven autopersuadido de ser tomista por el hecho de hablar pausado, tener por dormitorio una celda o ser tentado por una mujer de mala vida.

Y aquí tal vez lo primero será justipreciar las partes, asumir las circunstancias y dejar por un momento el irrefrenable ímpetu de originalidad que solemos acarrear en nosotros. Con razón dice Senior en su propuesta educativa: "no estoy preconizando nada que se parezca a una renovación tomista. Creo que es imposible en las presentes condiciones. El tomismo está en el lugar en el que debe estar. Santo Tomás no debe renacer, por el simple hecho de que no ha muerto. Pero nosotros estamos muertos, o estamos muriendo".<sup>2</sup>

Recaudo didáctico, podríamos decir. O aclaración pedagógica a modo de prolegómeno, si se quiere. Santo Tomás no tiene que regresar porque nunca se ha ido. Los autoexiliados hemos sido nosotros. Y lo afirmamos pensando primero en las propias filas, no en los iconoclastas, ni en los racionalistas empedernidos ni en los hostiles al santoral. Dicho con más crudeza: el problema no lo tiene Santo Tomás sino quienes pretendemos tenerlo por maestro. Podría objetarse que eso sucede con todos los santos y es cierto. Pero con Santo Tomás de un modo particular. Porque el legado del *más santo entre los doctos y más docto entre los santos* no es el corolario de un tratado de angelología solamente, ni de una acalorada discusión filosófica. Es la rúbrica de una vida magisterial incommensurable y de una profundidad tal que difícilmente encuentre parangón. Imposible de desconocer para quien transite los siglos buscando "paradigmas". Cuidado con llevar y traer a los hombres ejemplares según nuestros estados anímicos y nuestros intereses.

2 J. Senior (2016) La restauración de la cultura cristiana. John Senior. Vórtice, Buenos Aires, p. 116

Santo Tomás está ahí, desafiando los siglos. Frente al hombre moderno que agoniza y se llena de estertores, Tomás sigue inmóvil, silente y robusto.

En pocas pinceladas, Tomás de Aquino (1225-1274) nació en un castillo de Rocaseca, Italia. Hijo de una familia bien posicionada, superadas algunas dificultades entra en la Orden de los Predicadores (dominicos) desde donde transcurrirá su vida de escritor y docente. Fue canonizado en el año 1323 por Juan XXII y será el Papa León XIII quien realce su figura como guía en la búsqueda de la verdad. A tal efecto escribió en 1879 el documento *Aeterni Patris*.

El 27/7/1911, bajo el pontificado de Pío X, la Congregación de estudios publicó las 24 tesis tomistas. Pero son numerosos los Papas que lo han propuesto como guía segura (Juan XXII, Clemente VI, Inocencio VII, Pío V, Clemente VIII, León XIII, Pío X, Pío XI, sólo por nombrar algunos de los cuales podríamos extraer indicaciones claras e inequívocas de no apartarnos de la lumbrera tomista).<sup>3</sup>

No obstante, mal andaríamos si viéramos en nuestro santo un compulsivo recopilador de citas, un incurable disputador serial o un simple genio ensimismándose en sus planteos. Tomás fue ante todo un santo. Y en un santo las verdades se convierten en amores, y los amores encienden aún más las verdades. Por eso decía Pío XI, en 1923, en su Encíclica sobre Santo Tomás, *Doctor Universal* que el ejercicio de la virtud dispone a la contemplación de la verdad, y a su vez la meditación de la verdad hace más puras y perfectas las mismas virtudes.

Otro tanto erraría quien crea que el vigor intelectual o la solidez argumental se repelen con la mística (tema sobre el cual volveremos) o con la poesía. Santo Tomás fue un metafísico cristiano y como tal supo ver en el ser la belleza trascendental, prometedora y sugerente, del Ser. El padre Sertillanges habla del "poema verídico que es el tomismo". Poema ciertamente, porque, "Santo Tomás es un poeta metafísico, como intérprete del universo, como profeta de Dios, de la naturaleza y del hombre".<sup>4</sup>

En fin, es difícil encontrar un arquitecto tal que sea capaz de construir "esta obra que domina, cual inmenso e inmutable bloque, el fluir de las edades" (y que) "dimanó puramente de la

3 Sugerimos al respecto -como ayuda para tomar cabal dimensión del peso del Aquinate en el magisterio de la tradición pontificia- la obra de J. Maritain, *El Doctor Angélico*, Prólogo de Octavio Derisi, Buenos Aires, Desclee de Brouwer, 1942.

4 A. Sertillanges, *Las grandes tesis de la filosofía tomista*. Desclee de Brouwer, Buenos Aires, 1948, p. 11.

plenitud contemplativa de un corazón ligado a la eternidad".<sup>5</sup> Por esto mismo Jacques Maritain le dedicará en su libro un capítulo con el título de "Sabio arquitecto".

Nuestro Leonardo Castellani celebra esta meridiana obra maestra del santo, hecha de contemplación y fatiga: "en su catedral no hay criptas ni recovas y hasta el último capitel está sosteniendo algo; no hay adornos, contrapuertas ni falsas ventanas".<sup>6</sup> Arquitectura sobria y bella a la vez, arquitectura negada a los ojos miopes del historicismo y a la ceguera incurable del racionalismo.

Y vaya aquí una aclaración, que a primera vista sonará extraña (o incluso, ridícula): Santo Tomás no era tomista. Santo Tomás era realista. El buen maestro se goza al ver que su discípulo es capaz de estarse frente a la meta, que no es él, sino aquello por él señalado. Así, con toda la vigencia de Pío XI en su *Studiorum Ducent*, se entiende aquello de que "a todos cuantos ahora sienten hambre de la verdad les decimos: id a Tomás de Aquino", sabiendo que el de Aquino nos llevará con tranco seguro al corazón mismo de las cosas. Este es el sentido pontifical del santo, y al fin de cuentas, esa es la gloria del docente.

Bien hace Gustave Thibon en recordarnos que "la tarea esencial del realismo crítico de los tomistas consiste en defender esta noción, preciosa entre todas, del contacto *normal* inmediato e indisoluble de la inteligencia con la zona del ser que le es naturalmente proporcionado".<sup>7</sup>

El hambre de verdad hincado en la entraña misma de todo corazón humano encuentra en Santo Tomás y en su legado el oxígeno necesario para dar vida y nuevos bríos. Decimos "oxígeno", pero en nuestro tiempo bien podemos también denominar "antídoto". Y es que esta apertura inicial a las cosas, que algunos han llamado *optimismo metafísico* es el acierto inicial para salvarnos de la asfixia del idealismo que tantos rostros macabros ha mostrado en el abanico de los saberes y en el desarrollo de las ciencias de los últimos siglos.

¿Qué es ser tomista entonces? Es ser realista como Tomás. Y ¿qué es ser realista? Es saber que existe un orden que se mantiene a cada instante por un Ordenador. ¡Cuánto descanso para nuestra

<sup>5</sup> Maritain, op. cit., p. 32.

<sup>6</sup> En el Anteproyecto a la Suma Teológica, Club de Lectores, Buenos Aires, 1944.

<sup>7</sup> G. Thibon, *La ciencia del carácter. La obra de Ludwig Klages*. Descleé de Brouwer, Buenos Aires, 1946, p. 120.

alma afiebrada de activismo constructivista, postulada enfermiza y obstinadamente en el centro del mundo y de todo cuanto existe!

¿Qué nos ha legado el Aquinate? Sin dudas, un cuantioso y variopinto acopio de escritos, de riquísima variedad y de un exquisito valor. Pero nos toparemos aquí ante un doble riesgo. No conocer nada, no leerlo, no ir a la fuente, no haber tenido jamás en nuestras manos un texto de su autoría, y convertirnos igualmente -con total soltura y libertad de espíritu- en comentadores seriales, siempre prontos a argüir con una cita textual a flor de labio (y si es directamente en latín, mejor todavía). O bien, -como segundo problema- buscar en la letra lo que ella por sí sola no puede darnos. El patrimonio y la herencia tomista no es la Suma Teológica, la Suma contra Gentiles, las clases inaugurales, las Cuestiones Disputadas, la Catena Aurea, los Comentarios, las Cuestiones Quodlibetales, la composición de los himnos eucarísticos... Es eso y mucho más.

Volvamos entonces a preguntarnos: ¿qué nos ha legado Santo Tomás? Quien recurra a un remanido apiñamiento de silogismos o de juegos memorísticos posiblemente no conozca a Santo Tomás en su letra, pero menos en su espíritu. Monseñor Aguer dice que "adoptarlo como maestro implica aceptar sus principios, los puntos fundamentales de su sistema, sus ideas-fuerza, con espíritu de fidelidad verdadera y fecunda. No se pide una repetición, ya que no se debe confundir *tomismo* con *lo mismo*. Es imprescindible el conocimiento de las fuentes en las que se abrevó el Doctor Angélico para interpretar correctamente sus textos, y la hermenéutica tomista no puede rehuir el diálogo -o la confrontación- con el pensamiento moderno; sólo de este modo su obra podrá ser comprendida en su vitalidad profunda, más allá de los límites del círculo escolástico o clerical".<sup>8</sup>

Por eso, no hay dudas de que Santo Tomás tiene mucho que decir al hombre de hoy, y a los planteos epistemológicos del presente. Cuenta con las llaves que permiten salir de aquellos callejones ciegos, o mejor aún, tiene la proverbial "salida por arriba" de los indescifrables laberintos en los que deambula aturdida la ciencia moderna. Tiene las llaves, pero con una condición: que no se crea que esas "llaves" son tres o cuatro afirmaciones categóricas que deben encajar en todo tiempo, lugar y tema. Tiene las llaves porque anclado ciertamente en categorías fundantes, está ilimitadamente abierto y receptivo. Y un signo saludable de esa apertura

<sup>8</sup> H. Aguer, *En torno a Tomás de Aquino*. Editorial Serviam, Buenos Aires, 2008, p. 98

es vivir metidos de lleno en el siglo en que Dios nos puso, como hizo Santo Tomás. Como dice el filósofo francés, *el pensamiento de Santo Tomás es un pensamiento libre, una doctrina abierta, indefinidamente progresiva, y libre de todo, salvo de lo verdadero*. Nada más lejano de la realidad que ver en su doctrina un riesgo para la recepción de nuevos aportes.

Por eso, protestaba con razón León XIII en su *Aeterni Patris* cuando decía que *hacen gravísima injuria a la filosofía escolástica los que la acusan de contraria al sucesivo progreso e incremento de las ciencias naturales*. Desde luego -y que no se malentienda- este legado presupone categorías inmutables. Por eso dice Benedicto XV que no puede dejarse a Santo Tomás en las cuestiones metafísicas, principalmente, sin grave detrimento. Pero igual de cierto es que no se trata de una defensa apriorística o dogmática de cada renglón, de cada suposición, de cada presunción. Para graficar este recaudo anota el maestro alemán Josef Pieper: "nunca se me ha ocurrido referir la autoridad de Santo Tomás a sus doctrinas biológicas".<sup>9</sup> Con sorna, tilda White de *menguado tomista* a "quien suponga que Santo Tomás dijo todo lo que había que decirse, aún respecto a los temas que él especialmente consideró y discutió".<sup>10</sup>

La vitalidad del sistema tomista desafía los siglos. Bien hace el padre Calori en recordar que "el método y el sistema del Aquinate se distinguen por su singular valor, tanto para la educación de los jóvenes como para la investigación de las más recónditas verdades y que su doctrina suena como al unísono con la divina revelación y es efficacísima para asegurar los fundamentos de la fe y para recoger de modo útil y seguro los frutos del sano progreso".<sup>11</sup>

La vigencia forzada no es vigencia, es obsesión. Pretender arreglar todo sólo con un martillo no es plasticidad del instrumento, es más bien obstinación en violentar la naturaleza de las cosas.

Y ¿qué decir de la obra que presentamos y de su autor?

Sin ninguna duda, el orden propuesto en el texto, la pertinencia y sistematicidad de los capítulos, el mesurado equilibrio entre las citas, los aportes y las fuentes, responden a aquella lógica continuidad entre el ser y el obrar. Es propio del sabio ordenar. Sin reseca la savia viva de su doctrina, Mario Caponnetto es capaz de

9 Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones. Rialp, Madrid, 2012, p. 3.

10 Victor White O.P.: *Thomism to-day*. Blackfriars, March, 1944. Amelio Calori, Tomás de Aquino. La luz de París. Editorial Difusión. Buenos Aires, 1952, p. 21.

11 Amelio Calori, Tomás de Aquino. La luz de París. Editorial Difusión. Buenos Aires, 1952, p. 230 (en nota al pie).

sistematizar sin perder la sana plasticidad, de citar sin conceder al eruditismo, de reproducir sin convertir un cuerpo doctrinario en presentación arqueológica de una pieza de museo.

Estamos -tal vez, como herederos involuntarios del enciclopedismo- demasiados propensos a detenernos en la vinculación entre el sabio y el saber, y no tanto entre el sabio y el sabor. Entonces, pareciera más lógico sentir un parentesco más directo con las perspectivas de la erudición, los datos y la amplitud, que con la degustación, el detenimiento y la profundidad. Y a contrapelo del científicismo, el autor nos religa con estas últimas notas.

Ahora bien, hecha la salvedad, es este el momento propicio para presentar a Mario. Tomista de ley y tomista de espíritu. Mario Caponnetto no es tomista porque conozca -en mi opinión, como pocos, con exquisita memoración de las obras y con vivaz evocación de las citas- la obra del Doctor Angélico. Es tomista porque es amigo, discípulo y heredero de Tomás.

¿Qué quiere decir que el magisterio de Mario está embebido del espíritu tomista? ¿Qué la letra es de poca monta?, ¿Qué el rigor biográfico e histórico no tiene ningún sentido?, ¿que la laxitud de "espíritu" nos concede una interminable capacidad de borrar todos los contornos de una fisonomía doctrinaria segura y definida? De ninguna manera. Pero para hablar del "espíritu tomista" (y atribuirselo a Mario) es preciso entender antes el tema del *espíritu y la letra*.

En rigor, una de las claves del tomismo, es entender previamente esta cuestión espinosa del espíritu y la letra. Y no nos escondamos en la constatación patente de que este tiempo no es armónico, porque el siglo XIII tampoco lo fue. Los historiadores en general y los especialistas en el siglo XIII en particular, podrán dar prueba fehaciente de lo convulsionado de ese siglo. Tengamos cuidado con este tipo de escapismos. A veces uno presupone que todos los clásicos fueron claros y distintos, cuando en realidad no es así. Pero ¿a qué queremos llegar? No se es tomista por saber de memoria cada artículo de la Suma o cada expresión de los Comentarios. Es imprescindible también conocer el contexto, el momento y -casi diríamos- hasta la intención de cada línea para salvar a la letra tomista de la esclerosis letal. Así se entiende la acusación de que "quienes siguieron su método -y lo distingo aquí de su espíritu moral- degeneraron con rapidez desconcertante, y no fue en la escolástica ciertamente donde se realizaron las mejores; de

algunos escolásticos lo único que cabe decir es que de la escolástica lo único que tomaron fue lo peor y aún luego lo empeoraron. Siguieron repasando y contando los pasos de la lógica, y cada escalón de la lógica traspuesto los alejó más del sentido común".<sup>12</sup> Una vez más es Castellani, en su introducción o anteproyecto a la Suma, el que nos ayuda con un ejemplo en cuestión tan vital: "... como notó Vázquez de Mella, la profundidad del pensamiento tomista no está tanto en las líneas cuanto en los blancos que hay entre ellas; quiero decir, en lo que suponen las líneas para ser entendidas en toda su fuerza, que es nada menos que familiaridad con la filosofía aristotélica".

En rigor, nos topamos con un doble riesgo frente a esos blancos que están entre líneas. El primero, sin dudas, es hacerle decir a un autor lo que ni dijo ni quiso decir. Con el agravante de que posiblemente ya no estará el protagonista en condiciones de postrimeras aclaraciones. Segundo riesgo: la letra (y los blancos que lo complementan) son algo vivo y dinámico. Quién puede negar que leer un texto es cabalmente entrar en diálogo íntimo con su autor. Es encontrar en cada palabra y en cada expresión, el alma, la emoción y la sangre de quien la plasmó. Por eso es que la letra (sola) mata, mientras que el espíritu (en tanto forma sustancial de la letra) vivifica. Bien podemos asegurar que esta segunda amenaza consiste entonces en omitir lo que estaba en el espíritu de la letra, sobrevolando sobre ella, inyectando su halo sacramental, conformando el corazón íntimo de cada sílaba. Qué grave miopía es remitirse y conformarse con la faz literal estampada en la materia, olvidando que esa palabra es sacramento del verbo interno. Y ese verbo interno es hijo dilecto del espíritu que, si ha sido fiel a su misión, es heraldo del Espíritu. Qué desperdicio dejar a la palabra escrita despojada de su sacramentalidad y su mística.

Si hasta el mismo Santo nos recuerda que "el sentido espiritual (...) se toma o consiste en que algunas cosas se expresen mediante la figura de otras porque lo visible suele ser figura de lo invisible..."<sup>13</sup>

Con razón se lamentaba Palacios cuando decía que "cada vez más, en consecuencia, se resistirá el espíritu a expresarse mediante la letra profanada e ineficaz".<sup>14</sup> Y Genta recordaba en sus clases, recopiladas en su libro *El filósofo y los sofistas*, que "solo la palabra

propiamente enseña y solo ella comunica realmente un alma con otra alma. Querer reemplazar la pedagogía del verbo por cualesquiera formas de practicismo es negar el alma espiritual y negar a Dios".<sup>15</sup>

Letra y espíritu, coyuntura vital, entonces. Para conocer a Santo Tomás, para entenderlo y para transmitirlo. John Senior ha sido uno de los que ha señalado esta faceta del tomismo y también este riesgo: "A los profesores de seminarios durante el siglo XX se les ordenó que enseñaran Santo Tomás a estudiantes que simplemente no tenían los requisitos necesarios; se les pidió que formaran las mentes de seminaristas sin tener en cuenta el material con el que trabajaban. Por lo tanto, no formaron; solamente instruyeron. El tomismo, entonces, se convirtió en un caparazón vacío, capaz de ofender algunos cerebros brillantes que buscaban la luz entre los gentiles y los judíos incrédulos. Lo que necesitamos, decían, es una nueva síntesis entre la fe católica y el espíritu de los tiempos. Lo que Santo Tomás hizo con Aristóteles, nosotros debemos hacerlo con Marx, Husserl o Heidegger, que son autores entretenidos y vivos".<sup>16</sup>

Es que de eso se trata: de encontrar la savia viva que corre por el pensamiento tomista. De decidirse a no presentarlo como una curiosidad arqueológica sino como testigo perenne de la verdad esencial. Por eso, el tomismo es invitación a avivar el pensamiento. Ya advertía Ponferrada que "la misma realidad ha mostrado que las soluciones de Santo Tomás, descuidadas por mucho tiempo, siguen siendo válidas, ya sea por aquella moderación que es un carácter especial del Santo Doctor, ya sea por su genial planteamiento de los problemas, ya sea sobre todo por una respuesta satisfactoria y luminosa".<sup>17</sup> No obstante, es un desafío a la apertura intelectual quedar exento del enojo atribuido a Pascal: "la causa de nuestra caída en el error es, ante todo, la mediocridad de nuestra envergadura intelectual, porque ignoramos el arte de hermanar verdades aparentemente opuestas, pero que, en realidad, se complementan".<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Genta, p. 80

<sup>16</sup> Senior, p. 123

<sup>17</sup> G. Ponferrada, *Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia*, Sapientia, LIII/203. En: E. Forment, *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. Fundación Gratis Date, Pamplona, 2005. P. 158

<sup>18</sup> En Maritain, p. 86

<sup>12</sup> Senior, op. cit., p. 173

<sup>13</sup> En Cuestiones quodlibetales, Quodlibeto VII, cuestión 6, art. 1, corpus

<sup>14</sup> Ernesto Palacio, *El espíritu y la letra*. Editorial Herrera, Buenos Aires, 1945, p. 17

Pero volvamos a la amistad señalada que se hace fecunda y que -entre otras buenas obras- engendra este libro. Acá se ha dado aquel principio tan antiguo, sabio y, a la postre, acertadamente premonitorio: la amistad es entre iguales o iguala. Principio premonitorio, digo, y tan íntimamente cristiano, porque la configuración con Cristo tiene en su base, no la admonición voluntarista kantiana sino la genuina oblación de los amigos que han sabido amarse. Y en su llegada -no en términos cronológicos sino ontológicos- el desenlace anunciado de "un solo corazón en dos cuerpos".

Evidentemente, no hemos compartido con Tomás una buena mesa ni hemos asistido al espectáculo seguramente encantador de una meditación en voz alta blandiendo espadas contra maniqueos y averroístas. Desde luego, poco sabemos de sus gestos, sus posturas y sus ademanes. A lo más podemos -con razonables elementos de los que disponemos- conjeturar posibles gustos, debilidades y pasatiempos. Y justo aquí es donde nos asaltaría la tentación de imaginar hermanados al Buey Mudo con el cardiólogo de calle Céspedes. Hermanados y afines, hermanados y parecidos. Amigos, en fin, con las mismas alegrías y pesares. Parecidos, tal vez, en el mirar reflexivo, en la postura gacha, en la preferencia conventual (y Lis entenderá que en el caso de su esposo nos referimos a su entrañable claustro hogareño, claro), en la pausa serena, enhebrando silogismos, evocando apologetas, trasuntando racionales estocadas finales o tal vez -si por ventura fuera conveniente- cerrando un farragoso planteo adversario con la mismísima autoridad evangélica o patristica.

Nos alcanzaría, tal vez, con saber de una misma afición por el vino. Tinto, desde luego, que en sus accidentes se entrelaza a la Sangre del Redentor. Por un parecido verbo pausado, mas no cansino sino plétórico de sosiego y profundidad. Con el sosiego de quien intuye a cada paso que a la verdad no la sostiene sino su Autor, y que no hace falta arrancarla con brusquedad de la letra enmohecida ni de los agitados intercambios públicos. O tal vez será constatar cómo en un mismo rostro es capaz de fraguarse la esperanza ya entrevista de la eterna bienaventuranza con el dolor lacerante de que el Amor no es amado, ni en la nave de la Iglesia ni en los corazones. En fin, no erramos si creemos ver a Tomás cuando compartimos con Mario. Valga como modesto pero fidedigno botón de muestra la simple constatación de que en sus clases, en algún momento de la exposición irrumpe otro tipo de diálogo; el alumno pierde por un momento relevancia, la verdad

enseñada en acto excelso de caridad parece requerir un garante oportuno, y allí se cruza como un guiño con su amigo Tomás. Y es ahí mismo cuando la clase se convierte en un renovado diálogo pero ya con un invitado de honor.

Pero no se trata (o no conviene hacerlo aquí, al menos) de acentuar parecidos físicos o gestuales que aventuramos conjeturar, ni de destacar en primer término acciones de orden exterior. Sí vale la pena señalar cuatro similitudes espirituales. Ya que el texto habla del Aquinate y el autor es nuestro querido Mario, bien vale hacer mención de un puñado de cualidades imitables que hacen de sus almas un eslabón entrelazado de comunes perlas preciosas, y que son tal vez, el mejor legado que sus magisterios nos pueden dejar.

¿Cuáles son esas notas que trasuntan este libro pero que además -a modo de causa- empapan el alma de estos amigos?

Primero, la insobornable apertura a la verdad.

La *primera nota* es sencillamente la nota distintiva de todo filósofo que se precie de tal: la dócil e inaugural apertura al ser. La renovada y silente disposición a no traicionar aquella primera, intuitiva y límpida develación del ente. Por eso es que bien decimos "apertura a la verdad". Después, tarde o temprano, se convertirá en un genuino desposorio que, Dios mediante, será festiva realidad. ¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva! Cantaba en un solo gozo y dolor San Agustín, soñando con este destino sponsal.

Y es que solo a un planteo torpemente esquemático se le puede ocurrir que *realismo es anulación de la inteligencia*. Al contrario, la inteligencia se vigoriza en su apertura genuina a las cosas. Es el idealismo el que atrofia y reseca la actividad mental. Por eso el mismo Chesterton recuerda que "la mente, como un emperador, conquista una nueva provincia, pero sólo porque ha respondido ella al llamado de la campana como un sirviente".<sup>19</sup> Y es que no podía faltar en este excepcional inglés la advertencia de esta paradoja: en quien ama la verdad y hace de la fidelidad a las cosas un pacto de honor se da un doble movimiento. Por un lado, ciertamente que el realismo es un rendirse ante las cosas. Pero por otro, pareciera que al filósofo las cosas le rinden tributo a su desinterés y se presentan desnudas para ser captadas. Bien lo dice este genio de las paradojas, don Gilberto, que "fue el Santo, por así decirlo,

<sup>19</sup> Chesterton, G.K., Santo Tomás de Aquino. Ed. Lohlé/Lumen. Buenos Aires, 1996, p. 167

fiel a su primer amor y su amor a primera vista. Reconoció, ya en una primera mirada, el carácter real de las cosas y luego resistió el asalto de todas las dudas disociadoras que suscita continuamente la naturaleza de estas mismas cosas".<sup>20</sup>

Ahora bien, aún en la resignada y humilde obediencia a la *res*, no toda la actividad de la inteligencia es esfuerzo crítico, y fatiga. Todo su trajín debe encontrar reposo y consuelo en la contemplación. Y en qué omisión caeríamos si no dijésemos que esta obra que presentamos está sellada por dos contemplativos. Contemplación que es simple mirada gozosamente receptiva sobre la realidad creada, y mirada gozosa que es tal, -genuinamente tal- porque se nutre del asombro, de ese asombro que es inicio de la filosofía, y filosofía que es custodia de la sabiduría.

Con razón recuerda Torelló que "la admiración como actitud filosófica es un modo de ser niño, de ser nuevo en la vida".<sup>21</sup> Dios nos conserve la capacidad de asombro, que es antídoto de la soberbia y de la necedad. Dios no permita que los años ahoguen en nuestra alma el sentido del misterio y que, por el contrario, cada primavera nos encuentre más enamorados de la verdad.

Por eso, un verdadero objetivo es lograr que nazcan en el asombro, como tenía por lema John Senior ya hace algunas décadas. Sólo una dialéctica burda sucumbe a un planteo dicotómico y anulante de uno de los dos polos: el intelecto o la *res*. Lo que sucede es que como decía José María Pemán en 1941 en un discurso pronunciado en Buenos Aires: *El intelectual antiguo tenía la preocupación sustancial de que la verdad triunfe, el intelectual moderno ha tenido la preocupación instrumental de que el pensamiento sea libre.*

La segunda faceta unitiva entre el autor que presentamos y el santo que protagoniza la obra conviene trazarla con un paralelo histórico. El padre Amelio Calori habla del carácter bilioso y descontentadizo del inglés Siger de Brabante, proverbial disputador y contendiente de Santo Tomás. Dicen que Alberto Magno, molesto por las repetidas críticas negativas lo acusó de que para consuelo de su inercia se entretiene en buscar manchas en los que hacen algo. "Son como el hígado en el cuerpo. En todo el cuerpo existe el humor de la hiel que evaporándose amarga todo el cuerpo, así en toda investigación estudiosa, aparecen algunos amargados y bi-

<sup>20</sup> Ibidem, p. 160

<sup>21</sup> J. Torelló, *Psicología abierta*. Madrid, Rialp, 1996. P.

liosos que amargan a los demás y no permiten busquen la verdad en la dulzura de la amistad.<sup>22</sup>

Y es aquí donde por contraste podemos destacar -a condición de usar los dos términos en su acepción más pura y varonil- la disposición al diálogo amoroso. Cuántos se empecinan en presentar a un Santo Tomás encerrado compulsivamente en su celda, de inmutables ojos clausos ante la realidad circundante y puesto a fungir de médico o psicoterapeuta. Nada de eso. Santo Tomás era ante todo teólogo -y en su más alta cima, místico- y su preocupación primera era la defensa de la fe y la salvación de las almas. Por eso era como un águila mirando desde las alturas con las más aguda visión cada detalle del paisaje. A eso se debieron tantas clases, viajes y disputas. Santo Tomás (y Mario con él) quieren que la verdad brille en la inteligencia que reclama luz y en el corazón que exige fuego. Quieren llevar la Verdad que salva, quieren llenar cada rincón de la tierra con la certeza de que es el Creador quien da la medida de la creación y a ella debe sumiso acatamiento el intelecto humano. Y lo quieren finalmente por amor a Dios, que se llama Caridad. No para complacerse con las agrupaciones sociales, no por filantropía, no para ganar adhesiones, sino porque ven en el prójimo a otro Cristo y porque entienden la docencia como una obra de misericordia. Y a ese otro Cristo, débil y herido, le rinden toda atención y paciencia con tal de que el Verbo se gane en ellos. Por eso, los une el mismo fervor por la docencia y la vertical contienda. Por eso, el mejor Maritain reconoce que "no solamente la filosofía de Santo Tomás defiende mejor que ninguna otra los derechos y la nobleza de la inteligencia, afirmando su primacía natural sobre la voluntad, reuniendo bajo su luz de la diversidad jerarquizada del ser, identificándola, en el estado de acto puro, con la naturaleza infinitamente santa del Dios Vivo, recordándonos, en fin, en el orden práctico, que la vida del hombre y, ante todo, la vida cristiana, 'se rige a base de inteligencia', sino también y es esto de mayor peso, la santidad misma de Tomás de Aquino, su caridad, el holocausto de su honra, su consumación en Jesús, todo se realiza y brilla en la cima de su espíritu, en esa vida de la inteligencia que Aristóteles afirmaba superior a la vida humana...".<sup>23</sup>

¿Cómo no pensar en nuestro querido maestro, Mario, al evocar las palabras que Chesterton aplicara a Tomás?: "Sostuvo contro-

<sup>22</sup> Calori, Amelio Luis. Tomás de Aquino, la luz de París. Editorial Difusión, Buenos Aires, 1952, en nota al pie p. 190

<sup>23</sup> Maritain, p. 85

versias con el ojo puesto en sólo dos cualidades: claridad y cortesía. Y las conservó porque eran estas precisamente cualidades totalmente prácticas que afectaban las probabilidades de conversión".<sup>24</sup>

En *tercer lugar*, presentémoslo escuetamente: creer y entender.

Santo Tomás y Mario exigen a la razón natural lo máximo que ella pueda dar, porque saben que no hacerlo -por pereza o por desconfianza- es ofender al Creador. Y porque dicen con León XIII que "respecto a aquellas doctrinas capitales que la inteligencia humana puede naturalmente alcanzar, justo es que la Filosofía use de su propio método y de sus principios y argumentos, aunque no de forma que presuma de sustraerse a la divina autoridad". Por eso Chesterton asegura que "el Santo adopta casi literalmente la definición huxleyana del método agnóstico: según la razón hasta donde la razón lleve".<sup>25</sup>

El mismo León XIII hace justicia con nuestro Santo, tan nombrado como desconocido, a quien hacen oscilar según el curioso de turno, entre el racionalismo silogístico indigerible hasta un pietismo fideísta caricaturesco. Nada de esto hay en Tomás. Dice este Papa: "distinguiendo además, como era justo, la razón de la fe, aunque uniéndolas entre sí con el vínculo de recíproca amistad, mantuvo sus respectivos derechos y atendió a su dignidad de tal manera, que ni la razón, elevada en alas del Doctor Angélico hasta la cumbre del humano saber, apenas puede elevarse ya a más sublime altura, ni a la fe le es dado obtener más eficaces y numerosos auxilios que obtuvo gracias a Santo Tomás"

¡Cuánto que tiene el hombre moderno para pedirle al Aquinate!  
¡Cómo necesita del espíritu tomista, de su catedralicia sapiencia, de su proporcionada epistemología, de su equilibrio metafísico!  
En cambio, el hombre moderno está inmunodeprimido. No tiene la fe sencilla y asentada del hombre común chestertoniano. No razona con categorías de elemental rigor. En lugar de tener las defensas naturales todo contribuye a su esparcida infección. Algo similar a lo que sucede con el pudor: se ha pervertido el instinto. No totalmente, claro. Quien beba en la fuente cristalina del espíritu tomista hallará en ella los anticuerpos necesarios para mantener a salvo su "forma mentis".

<sup>24</sup> Chesterton, p. 123-124

<sup>25</sup> Ibidem, p. 145

Esto es lo que debería grabarse a fuego en todo educador católico: fe y razón, que desde el plano especulativo deben deslizarse entusiastas después a la acción apostólica.

Finalmente, una *cuarta particularidad* que develan esta peculiar sintonía entre el autor del libro y nuestro santo. Nos referimos a la capacidad de bautizar los aportes de la época que a cada uno toca vivir, la recepción crítica de todo cuanto sucede. Es la sana obstinación de que nada de lo humano les sea ajeno, la fuerza suficiente para tensar el arco de los principios perennes con los nuevos aportes frecuentemente viciados y corroídos por las falacias de la modernidad.

Dos desafíos se presentan cuando se habla de "bautizar" los aportes o de recibir críticamente un autor, un texto o una simple afirmación.

Porque por un lado, recrear es conservar; pero por otro es mejorar. Bautizar es obrar sobre la naturaleza, y una naturaleza apta para esta acción transformante. El "bautismo" no es posible si al "catecúmeno" se lo tergiversa o se lo desnaturaliza. Es decir, lo primero aquí -tan enfermo en el hombre moderno- es el sano cultivo del espíritu crítico o del pensamiento propio. Sin confusiones, claro. Por eso recordaba Genta "ni duda negativa de la pereza, ni duda irreverente de la soberbia, pero sí la duda saludable y fecunda de la responsabilidad en el discípulo que asume la conciencia de los límites de la razón y de las propias limitaciones, así como del riesgo constante de caer en el error; pero que, sin embargo, puede y debe llegar por sí mismo a la posesión del saber y de la verdad"<sup>26</sup>.

Recibir críticamente es recrear en la propia alma el legado de un autor y ser capaz de cotejarlo a la luz de la realidad. Sean los tratados aristotélicos y la filosofía árabe para Santo Tomás o la logoterapia y las neurociencias para Mario Caponnetto. Para eso es preciso formar la inteligencia. No ha entendido nada del tomismo ni de la filosofía perenne quien crea que de lo que se trata es de una mecánica repetición de remanidas afirmaciones. Ahora bien, al recrear el pensamiento de un maestro -y por eso la tradición es algo vivo- no sólo se lo evoca sino que también se lo lleva a su mejor expresión.

Por eso, es cierto aquello de que "Santo Tomás transfiguró a Aristóteles sin deformarlo, no contentándose con restituir el verdadero sentido contra las alteraciones de los comentadores, con

<sup>26</sup> Genta, en *El filósofo y los sofistas*. Buenos Aires, 1949

completarlo y rectificarlo allí donde se engaña o duda, sino también operando el milagro de desentrañar del Aristóteles histórico -tal como la teología lo cambia en sí mismo- una pura forma aristotélica, más puramente aristotélico de lo que el mismo Aristóteles la conociera".<sup>27</sup>

Ahora bien, siendo así podríamos decir que el Aristóteles tomista es una "creación" de Santo Tomás. ¿Y el Santo Tomás del siglo XXI? Es aquí donde el magisterio de Mario Caponnetto cobra todo su vigor y su sentido.

El legado de los maestros: la vigencia de la verdad.

La obra que presentamos es el fruto sazonado de una cabeza y un corazón que ascienden a la verdad con las alas de la razón y de la fe. Y nos animaríamos a ceñir aún más la simbología aérea: una cabeza -mantengamos la alegoría en el plano cognoscitivo y dejemos por un momento la faceta volitiva- que asciende a la verdad conociendo, contemplando, juzgando, razonando, evaluando, y en el máximo de su ejercicio científico, elevada, socorrida y perfeccionada por el don sobrenatural de la fe. Gracia inmerecida, por la cual ante esta luz incandescente de los misterios divinos la inteligencia, movida por la voluntad, presta su dócil acatamiento. Aceptación que no se concreta por la intrínseca evidencia del objeto sino por la cualidad de su Testigo, Cristo Nuestro Señor.

Entonces, ¿qué significa, al fin de cuentas, calibrar con exactitud la razón y la fe? Significa -lo cual es patrimonio exclusivo del cristiano- darle a cada cosa su lugar. Lugar que es jerarquía, orden y proporción. Significa llevar cada bien a su máxima expresión, explotarlo, henchirlo en su plenitud, injertar la verdad en la Verdad y el bien en el Bien.

Razón y fe: sin dudas una clave de comprensión del pensamiento tomista. Y no se trata de una partición de diferencias, de una negociación de mutuo acuerdo, o de un simple "mitad y mitad" para que todos quedemos contentos. No, no es un problema matemático o geométrico el de estos dos modos de perfección de la inteligencia. Es una cuestión gnoseológica, en última instancia anclada en lo ontológico y finalmente enraizada y vivificada por la teología. Por eso, Santo Tomás -decíamos- es ante todo teólogo. La verdadera fe no es punto de inflexión donde la obstinación es vencida por la resignada búsqueda. La fe no es el suplemento de

<sup>27</sup> Maritain, p. 39

fantasía y sugestión que se necesita para salvaguardar la -por otra parte inaplicable así a secas al caso de "lo humano"- homeostasis.

La fe no es el escudo de los impotentes, como creía Nietzsche y ahora, en versión más sofisticada, creen en términos generales las neurociencias.

Y vayan algunas notas al respecto.

-Primero, contra malosentendidos de toda índole, Santo Tomás es el filósofo confiado en la creación y en las posibilidades de la razón.

Santo Tomás entendió siempre que desconfiar de la naturaleza era ofender al Creador. Y por continuidad gnoseológica, la razón abierta y sedienta de todo lo existente no puede menos que esforzarse y llegar a sus máximas posibilidades de ejercicio.

Claramente está hecha esta alusión en múltiples pasajes de su obra. "El ente es bueno porque es creado por Dios, y quien desprecie la perfección de las cosas creadas, desprecia la perfección de la virtud divina"<sup>28</sup> por ejemplo. Es que, insistamos, Santo Tomás sabe y enseña que las cosas han salido bien de las manos del Creador. Heridas por la culpa original, desde luego, pero hermosamente creadas, y esplendorosamente recreadas. Esta aprobación inicial y metafísica de la creación, se descubre en Tomás no sólo en su teología. También en su ética, en su antropología y hasta en su sangre poética. Por eso también encontraremos -para sorpresa de desprevenidos- afirmaciones como ésta: "Más que el alma separada del cuerpo es semejante a Dios el alma unida al cuerpo, porque ella (el alma encarnada) posee su naturaleza de una forma más perfecta".<sup>29</sup> Aseveración antropológica, sellada a fuego y rubricada para siempre con nuestra sostenida profesión de fe: ¡creo en la resurrección de la carne! Qué lejos está Santo Tomás de una visión dualista, platónica o seudoespiritual de la creación.

Así como la gracia supone la naturaleza, la fe no estropea la razón sino que la eleva. Y la requiere previamente en sus mínimas condiciones, lo cual no es hoy tan seguro. El problema es que en un hombre sencillo la fe asienta, pero en un irracional no. Y si el sentido común es el uso espontáneo y naturalmente recto de la inteligencia, entonces la revolución cultural ha dado en el ojo, porque la ha herido de muerte, cumpliendo satánicamente el premeditado plan tan claramente documentado entre los mentores del caos y la

<sup>28</sup> Suma contra gentiles, 3, 69

<sup>29</sup> Pot. 5, 10 ad 5

subversión. En fin, podemos decir con Maritain que *Santo Tomás es, ante todo y particularmente, el apóstol de la inteligencia* (y esa es la primera razón por la que debemos considerarle como el apóstol de los tiempos modernos).

Quien no pueda lo menos, no podrá lo más. Para el regalo de la fe es preciso un mínimo de razonamiento limpio. Y para el razonamiento limpio (que prepare a la fe) se requiere un mínimo de razonamiento, así, a secas. "Quebrantad la fuerza de la razón y quebrantaréis las bases naturales por las que la gracia se apoya en el ser humano (...) Del mismo modo que San Cristóbal necesitaba de buenas espaldas para llevar al Niño Jesús, así también se necesita una buena inteligencia para sobrellevar la verdad sobrenatural".<sup>30</sup>

Desde luego, este cuidado quicio de la razón es el que previene también del fideísmo. Bien hace en recordar Monseñor Aguer que "ante todo, la solución tomista descarta un sobrenaturalismo extremo, y por tanto falso, del cual se sigue el fideísmo que frena las legítimas aspiraciones de la razón humana. Santo Tomás reconoce cierta autonomía a los valores e instituciones del mundo y recuerda que la fe es un pensar asintiendo, o un asentimiento que incluye la cogitatio y con ella una inquietud del pensamiento".<sup>31</sup>

Es que -digámoslo una vez más-, tan lejos está Tomás de un horizontalismo inmanentista como de un espiritualismo exacerbado. La sutil y sostenida delicadeza de su arquitectura permite llegar a las cimas de las verdades divinas y esplendentes, para descender luego, con medida naturalidad al hombre hecho de barro, herido por el pecado original. Por eso Chesterton recordaba: "Para él, -para Santo Tomás- el punto importante es siempre que el hombre no es un globo que asciende a los cielos ni un topo que sólo cava en la tierra, sino algo semejante al árbol cuyas raíces se alimentan de la tierra mientras las ramas superiores se elevan hasta casi tocar las estrellas".<sup>32</sup> Y esto se ha hecho sólida noción antropológica en su *corpus doctrinario*.

Ese es Santo Tomás. El santo, el docto, el místico, el poeta, el invencible disputador, el incansable apóstol de la verdad, el paciente corrector. Todo eso y más. Pero siempre sobre un uso inicial de la razón tan constante y natural como la copa de vino que posiblemente acompañaba sus jornadas.

30 Maritain, p. 135

31 Aguer, op. cit., p. 56

32 Maritain, p. 148

-Segundo, por lo anterior (por este aire puro de la razón indemne puesta a ejercitarse con ojos bien abiertos y honestidad insobornable), en algún sentido Santo Tomás trasciende las épocas y las culturas.

Esto le da al pensamiento de Tomás el galvanizado necesario para sobreponerse a las inclemencias ideológicas y al paso del tiempo.

Es esa "actualidad que aún debiendo manifestarse en el tiempo, está de suyo, por encima del tiempo, y es la de la verdad. Estando esencialmente fundada en la verdad y por lo tanto (...) abierta a todo el porvenir, la doctrina de Santo Tomás tiene, de suyo, una actualidad supratemporal".<sup>33</sup>

Por eso, es nomás como decía nuestro *Cura Loco*, en su Introducción a la versión castellana de la Suma Teológica editada por el Club de Lectores en 1944.: "Tomás de Aquino es de toda la cristiandad entera, aún en sus rincones mesopotámicos, y sobre todo de esta cristiandad latina que tenemos el honor y el riesgo de pertenecer".

-Y como tercera nota, digamos que Santo Tomás ha sabido rendir la razón al misterio incandescente de un Dios encarnado. Y poner así en pleitesía ante el misterio, la lógica, el silogismo y la argumentación.

Ahora bien, mutilaríamos la herencia tomista y el mismo corazón del libro que aquí presentamos si dijéramos que Tomás fue solo un gran pensador; que no hubo silogismo que se le resistiera o falacia que ante él no quede desmontada. Porque fue eso ciertamente. Pero fue eso y mucho más. No cuantitativamente más, sino cualitativa, metafísica, espiritualmente más.

Siempre nos ha parecido detectar -y desde ya, no pretendemos dar a esto estatuto de rigor teológico- una peculiar ironía divina, cargada de insondable catequesis aquel pasaje del evangelio de San Mateo 9, 1-8: *Jesús subió a la barca, atravesó el lago y regresó a su ciudad. Entonces, le presentaron a un paralítico tendido en una camilla. Al ver la fe de esos hombres, Jesús dijo al paralítico: «Ten confianza, hijo, tus pecados te son perdonados». Algunos escribas pensaron: «Este hombre blasfema. Jesús, leyendo sus pensamientos, les dijo: «¿Por qué piensan mal? ¿Qué es más fácil decir: "Tus pecados te son perdonados", o "Levántate y camina"? Para que ustedes sepan que el Hijo del hombre tiene sobre la tierra el poder de perdonar los pecados -dijo al paralítico-*

33 Maritain, Primacia de lo espiritual. Club de lectores, Buenos Aires, 1967. p. 186.

*levántate, toma tu camilla y vete a tu casa». Él se levantó y se fue a su casa. Al ver esto, la multitud quedó atemorizada y glorificaba a Dios por haber dado semejante poder a los hombres.*

*El pérfido fariseo ya andaba revoloteando, dispuesto a hacer lo necesario para rechazar obcecadamente la divinidad salvífica de Nuestro Señor Jesucristo. Porque, claro, no Dios hecho Hombre sino estos sepulcros blanqueados y la vieja ley eran la medida y el tenor de la vida espiritual y de la conducta. Y Cristo tan luego, perdona al pecador. ¡Rasgadura de vestiduras para el fariseo! Y aquí viene -en nuestra ignorancia- la risa divina. Pareciera que Cristo dijera: "¿cuál es el problema? Si para eso vine al mundo. ¿Cuál es la gravedad, judío hipócrita? Si soy el Hijo de Dios a quien ustedes no reciben. ¿Es acaso más fácil esto que curar a un enfermo? No lo es. Pero ya que estamos, de yapa y para estamparle al necio escriba su soberbia, toma hombre tu camilla y vete".*

*El que puede lo más, puede lo menos. Cuánto más se aplica esto en la misión redentora de nuestro Salvador. Si ha derramado hasta la última gota de sangre por nosotros, cómo no estar ciertos que por nosotros el Señor ha padecido hambre, humillaciones y desvelos. Así también sucede en la perfección cristiana, lo menos se ordena a lo más: el orden natural al sobrenatural, la razón a la fe, la salud física y a la espiritual. Y lo más, lo excelso, lo superior, se enseñoorea y reina sobre lo menos. Hay jerarquía, hay orden, hay -en fin- pedagogía divina. Por eso, la vida de Santo Tomás no podía quedar en la de un filoso disputador ni en un sólido mentor de argumentaciones. La ascesis de su amor por Cristo no podía culminar en la contienda intelectual. Debía ascender al himno suplicante y reverencial para hacerse después unión mística con el Amor mismo.*

Hay una arquitectura hecha carne: ciencia, sabiduría y amistad con Dios. Por eso, Mario recordaba en una conferencia de este año 2017 en el Centro Pieper de Mar del Plata: "Tomás de Aquino, en efecto, deseó la inteligencia y le fue concedida, rezó y obtuvo de lo Alto el espíritu de la Sabiduría a la que amó por sobre cualquier otro bien humano, a la que enseñó y comunicó de tal manera que alcanzó las más altas cimas de la amistad con Dios".

Es el arrobamiento suplicante en el seno de la Trinidad.

Cómo entonces podía terminar nuestro santo su peregrinar en este valle de lágrimas sino con esta oración, tres días antes de morir, previo a la recepción de Jesús Sacramentado:

"Yo te recibo, precio de mi redención, viático de mi peregrinación, por cuyo amor he velado y estudiado, trabajado, predicado, enseñado. Nunca he dicho nada contra Ti, pero si lo he dicho, ha

sido por ignorancia y no quiero obstinarme en mi opinión, y si he hecho mal alguna cosa, dejo todo a la corrección de la Iglesia Romana. En su obediencia me voy de esta vida"

Nos quedan, al fin, unas últimas palabras de esta presentación que hemos intentado hacer.

Dicen que a las gracias conviene darlas en vida. Sí y no. Sí, porque lisa y llanamente se trata de un acto de justicia el ser agradecido. Y no, porque cumplir con este noble gesto de decir "gracias" es, en rigor, una reivindicación a medias y como tal no alcanza. La mejor retribución, el más completo gesto de reconocimiento a los maestros es una vida entera, limpia y sin reservas, al servicio de la verdad.

Gracias, entonces, querido Mario, discípulo y amigo de Tomás, entrañable maestro, docente del Verbo, testigo de la Palabra.

El grano de mostaza está sembrado, y su árbol será tan frondoso como lo promete la proverbial alegoría de Nuestro Señor. La chispa está encendida, ahora debe arder, con la gracia de Dios, el calor del Hijo y el sople del Espíritu Santo.

Dicen que Lutero quemó la *Suma Teológica* en un gesto con el que creyó sepultar nuestra tradición y nuestra fe. Descuidó la médula del misterio cristiano, el de la semilla enterrada que reverdece en frutos, el del fracaso que vence, el de la muerte que da vida. No se confundan los ideólogos ni se fien las tinieblas. El Buey Mudo ha hecho tronar la tierra, pero solo porque antes -cronológica y metafísicamente antes- el Verbo se ha manifestado y su Voz sondea los abismos, penetra los confines de la tierra y alcanza implacable los cielos. Gracias entonces querido Mario por ser eco fiel del Verbo, y amigo leal del Buey Tronante.

Qué humilde pero inefable dicha habrá inundado el alma del Aquinate: que la Verdad le susurre "has escrito bien sobre Mí". No hemos perdido la cordura para esperar singular reconocimiento, mas la intentamos conservar para imitar a nuestro Santo, y decir, contra toda oferta y disyuntiva, contra toda chance, alternativa y tentación: ¡Sólo a Ti Señor!

Jordán Abud

Domingo, 16 de abril de 2017

Pascuas de Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo

## Proemio

Conviene, antes de iniciar la exposición de cada uno de los capítulos que componen la presente obra, plantearse una pregunta: ¿por qué Santo Tomás hoy? La respuesta a este interrogante la hallará el lector, y sólo en parte dado el carácter propedéutico de estas lecciones, al final de ellas (al menos ese es nuestro propósito). Sin embargo, podemos adelantar algo diciendo que Santo Tomás de Aquino es *el doctor del día de hoy*. Así lo llama, en una feliz expresión por él acuñada, Fr. Abelardo Lobato O. P., añadiendo de este modo uno más a los varios títulos con los que el Santo Doctor ha sido designado a lo largo de los siglos: "Doctor Hodierno".

¿Cuál es la razón de esto? ¿Por qué nos animamos a sostener que Santo Tomás es capaz de dar respuestas válidas a las inquietudes de nuestro tiempo y a los complejos problemas del mundo en el que nos toca vivir? En primer lugar, hay algo que debemos resaltar: Santo Tomás, que vivió y pensó en un mundo en crisis signado por grandes desafíos y no pocas turbulencias, supo hallar las respuestas adecuadas a su tiempo. Pero esas respuestas, si bien pensadas y elaboradas en los términos de la época para la que fueron propuestas, tienen, no obstante, la virtud de la perennidad por lo que conservan una asombrosa y renovada actualidad. Con todos los distingos que cabe formular, también la nuestra es una época de profunda crisis y de agitación de los espíritus, también la nuestra es una época de grandes desafíos; y si bien nos hallamos ante problemas distintos en buena medida de los que debió enfrentar Santo Tomás, ello no impide que les alcance a nuestros actuales desafíos la perennidad de las respuestas que el genio del Aquinate encontró para los suyos. De este modo, pues, Santo Tomás nos ha legado una *doctrina*, un admirable *corpus* sistemático en el que la investigación y el estudio cuidadoso y solícito permiten descubrir principios y conclusiones que iluminan al hombre de hoy.

Pero Santo Tomás no sólo tiene vigencia por su pensamiento, por ese *corpus* de enseñanzas magníficamente concebido y articulado, expuesto con inigualable precisión y claridad en multitud de escritos que conforman una obra de vastedad oceánica. Tomás está vigente, también, por el *espíritu* que infundió a su empresa intelectual y que animó todos sus desvelos de pensador cristiano. Ese espíritu -lo adelantamos ahora y esperamos poder demostrarlo a lo largo de estas páginas- resulta el más adecuado para pensar, como cristianos, en el mundo de hoy.

¿Cómo definir o caracterizar ese espíritu? Diremos, en primer término, que él consiste en ver y pensar todas las cosas desde la Fe. Tomás fue, sobre todo, un doctor cristiano que pensó, reflexionó y obró a la luz de la fe. La fuente de la que manó toda su doctrina, y esto se verá reiteradas veces a lo largo de estas páginas, no fue otra que la Sagrada Escritura, esto es, la práctica constante de la *lectio divina*, hábito que provenía de su matriz benedictina forjada durante su infancia y adolescencia en el monasterio de Montecasino y que mantuvo a lo largo de toda su vida. *Habla Señor que tu siervo escucha*; tal el mérito fundamental de Santo Tomás, la escucha atenta y meditada de la Palabra viva de Dios. Pero se ha de añadir algo más, sin lo cual no quedaría adecuadamente definido el espíritu del tomismo. En efecto, otro rasgo fuerte de ese espíritu fue una profunda confianza en el valor de la razón humana. Tomás fue consciente de la debilidad de nuestra razón pero también de su enorme dignidad. La razón, aunque débil, cuando se une a la Fe no sólo se trasciende a ella misma sino que se engrandece hasta límites insospechados; tal la convicción que animó desde el principio hasta el fin la formidable empresa intelectual del Doctor Angélico.

Por su doctrina y por su espíritu, pues, el Santo Doctor es el modelo de todo auténtico pensamiento cristiano y humano. Por eso en el siglo XXI seguimos empeñados en el estudio de su obra. Estamos convencidos de que frente a los problemas que tenemos que resolver hoy, sea en el plano del conocimiento científico, en el de la acción apostólica o en el del testimonio cristiano en la sociedad, Tomás sigue siendo indiscutiblemente el maestro perenne. Por esta razón volvemos a proponerlo, una vez más, y en consonancia con el sentir de la Iglesia, a la consideración de los estudiosos de nuestro tiempo.

## CAPÍTULO I

### VIDA Y OBRAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

*Aspectos biobibliográficos y marco histórico general*

#### 1. Reseña biográfica.

Una aproximación a Santo Tomás de Aquino requiere, como primer paso, el esfuerzo de una visión panorámica de su figura, su obra y su tiempo. Las tres cosas están íntimamente ligadas y conforman una unidad. En efecto, en la vida de Santo Tomás, entendida como biografía, hay poco de acontecimiento exterior fuera del registro del lugar y del tiempo en que desarrolló su extraordinaria tarea docente y redactó sus escritos: apenas los elementos básicos de cualquier biografía (nacimiento, familia, estudios, muerte), algún incidente familiar un tanto magnificado por los historiadores, el relato de algunas visiones, sus luchas universitarias (tal vez lo más relevante de este aspecto exterior de su vida) y el episodio que lo muestra como absorto comensal en la corte de San Luís, Rey de Francia, en el momento en que descarga su puño sobre la mesa real porque por fin había dado con el argumento que destruiría al maniqueísmo. Por fuera de esto, su vida no es otra cosa que la historia interior de un humilde fraile dominico que reza, enseña y escribe. Por otra parte, Santo Tomás es inseparable de su época: no sólo expresó cabalmente el espíritu de su tiempo sino que, además, sin él no es posible imaginar siquiera el siglo XIII; a tal punto Tomás y su siglo se requieren recíprocamente. Intentaremos, por tanto, esbozar una visión panorámica de la vida, la obra y el tiempo del Doctor Angélico.

### 1. 1. Nacimiento, familia y primeros años

Tomás nace en el siglo XIII, probablemente en el año 1225, en el castillo de Roccasecca, cerca de Aquino, en la actual Provincia italiana de Frosinone, en el seno de una familia noble de la Europa de entonces. Curiosamente, no poseemos ninguna constancia directa respecto del año de nacimiento de Santo Tomás. Se lo deduce a partir de la fecha de su muerte que sí nos consta a través de sus biógrafos. Según Guillermo de Tocco, el más importante de los biógrafos del Angélico, Tomás murió en la mañana del 7 de marzo de 1274 "en el año cuarenta y nueve de su vida"<sup>34</sup>. De acuerdo con este testimonio, el santo no había cumplido aún los cuarenta y nueve años, sin embargo, añade: "Cumplido el año cuarenta y nueve de su vida, emprendió en el cincuenta el jubileo de la gloria eterna"<sup>35</sup>. Por tanto, el año de nacimiento sería 1225. Bernardo Gui o Guidonis, otro de sus biógrafos, sostiene que murió habiendo cumplido los cuarenta y nueve años y cuando comenzaba los cincuenta: *Obdormivit in domino hora matutinali nonis martii, inchoante tunc dominici incarnationis anno MCCLXXIII vite autem sue anno XLIX terminante et anno quinquagesimo inchoante*. La fecha sería entonces 1224<sup>36</sup>. Por su parte, Tolomeo de Lucca, escribe: *Obiit autem L vite suae; alii vero dicunt XL-VIII* ("murió en el año cincuenta de su vida; otros, en cambio, dicen cuarenta y ocho")<sup>37</sup>. Actualmente hay acuerdo general en que Tomás nació entre 1224-1225. Otros autores, sitúan esta fecha entre 1226 o principios de 1227, "en el Pontificado de Honorato III, y en el Reynado del Emperador Federico II"<sup>38</sup>.

Respecto de la familia de Tomás sólo poseemos algunos datos. Su padre fue Landolfo de Aquino. No hay ninguna certeza sobre su fecha de nacimiento. Se habla de un matrimonio anterior del que habían nacido varios hijos; pero lo cierto es que se casó en fecha no determinada con Teodora, de la rama Rossi de la familia

34 GUILLERMO DE TOCCO, *Ystoria sancti Thomae*, c. 65.

35 *Ibidem*.

36 Vita S. Thomae Aquinatis auctore Bernardo Guidonis in *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrate. Curis et labore D. Prúmer OP. In Universitate Friburgi Heveltiarum Professoris, Tolosae*, p. 205.

37 Cfr. THOLOMEUS LUCENSIS, *Annales*, Ed. B. Schmeidler (2da. Ed: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Nova Series, 8: Weidmann, Berolini, 1955) AD 1262, 1274, p. 146-147, 175-177.

38 ANTOINE TOURÓN, *OP, Vida histórica de Santo Tomás de Aquino*, versión española de esta clásica obra publicada en Madrid, en 1792, Tomo I, página 7.

napolitana de Caracciolo, la madre de Santo Tomás de Aquino. De este matrimonio nacieron nueve hijos: cuatro varones y cinco mujeres. La familia de Aquino era de origen Lombardo y aparece en la historia desde el año 887. El Castillo de Roccasecca le pertenecía desde el siglo X. Al parecer desde la época de Carlomagno los señores de Aquino poseían el título de Conde y su nobleza venía desde varios siglos aún antes de que los Príncipes Normandos se estableciesen en su dominio.<sup>39</sup> Una primera rama de la familia quedó en posesión del Condado de Aquino hasta 1137. De allí tomó el santo el patronímico de Aquino, no de la villa de Aquino. Una segunda rama obtuvo por herencia el condado de Acerra cuyo titular en 1221 era Tomás I de Aquino.

El padre de Tomás no pertenecía a la rama más poderosa de la familia. Fue partidario del Emperador Federico II desde 1210 y con el título de Justiciero de la Tierra del Labor fue puesto bajo la dependencia del conde de Acerra. De acuerdo con José Egido Serrano:

Landolfo de Aquino, el padre de familia, era un noble caballero o miles, de no mucha fortuna al parecer pero sí de bastante abolengo y tradición. Era vástago, como ya hemos señalado, de una familia noble de ascendencia lombarda<sup>40</sup>.

Landolfo murió, posiblemente, entre 1243 o 1245 aunque no hay acuerdo entre los autores.

De los hermanos de Santo Tomás tenemos algunas noticias de Simón, el mayor, de quien se sabe que formó parte de una expedición a Tierra Santa, dirigida por Federico II, fue hecho prisionero y rescatado por intercesión del Papa Gregorio IX; fue siempre fiel al partido del papa toda su vida. También del segundo, Reinaldo, que fue partidario del Emperador y luego se pasó al partido del Papa cuando Inocencio IV depuso a Federico II en 1245. Pero el Emperador lo mandó matar en 1246 por lo que se le consideró mártir. De las hermanas, conocemos algo de la mayor, Marotta, abadesa del convento de Capua. La segunda, Teodora, casada con Roger, en cuya casa descansó Tomás en su última enfermedad.

39 Cf. ANTOINE TOURÓN, *OP, Vida histórica de Santo Tomás de Aquino*, o. c., p. 6.

40 JOSÉ EGIDO SERRANO, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo. Una biografía*, Madrid, 2006, página 61.

Otra hermana fue María, también casada, tuvo una hija, Catalina, a la que Tocco conoció y de la que obtuvo datos importantes sobre la familia. Además, Adelasia, casada con un tal Roger de Aquila. De la quinta hermana se ignora el nombre.

Se ha planteado entre los historiadores la cuestión de si la familia de Aquino tenía algún vínculo de sangre con el Emperador. Según algunos autores, Landolfo estaba unido por lazos de sangre con Federico, su coetáneo: sería nieto por vía paterna de Francisca de Suabia, hermana del Federico I (abuelo de Federico II)<sup>41</sup>. Otros autores, como James A. Weisheipl, niegan categóricamente tales vínculos familiares (aunque el mismo Weisheipl admite un lejano parentesco indirecto: Tomás II de Aquino, Conde de Acerra, se habría casado en 1247 con una hija natural de Federico II, Margarita de Suabia. Este "yerno" era primo de Tomás en cuarto o quinto grado)<sup>42</sup>.

Pero más allá de esto, lo importante es el papel que jugó la familia de Santo Tomás en las luchas entre el Papado y el Imperio. El ya citado Egido Serrano, sostiene:

Landolfo militaba como caballero al lado del Emperador en aquellos años de duro enfrentamiento de éste contra las fuerzas pontificias. Uno de los bastiones principales de estas fuerzas en la zona era la Abadía de Montecasino, a la que había pertenecido, como he dicho, el castillo de Roccasecca, arrebatado por los antepasados de Landolfo y recibido por él en herencia y encomienda. Roccasecca, por tanto, enclavado en un área de frontera entre el Lacio y la Campania, entre los territorios pontificios y el extenso reino de Sicilia, era un castillo sometido a la constante fricción entre los dos grandes poderes imperantes en Italia: el Papado y el Imperio (cuyo titular en esa época subsumía, a la vez, el título real siciliano). El territorio encomendado al padre de Tomás no era, pues, una zona fácil y tranquila: Landolfo tenía que vigilar y, llegado el momento, pelear<sup>43</sup>.

41 Cfr. ANTOINE TOURON, OP, *Vida histórica de Santo Tomás de Aquino*, o. c., p. 6.

42 Cfr. JAMES A. WEISHEIPL, OP, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Pamplona, 1974.

43 JOSÉ EGIDO SERRANO, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo...*, o. c., p. 61. 62.

Landolfo, que según se ha dicho murió hacia 1243 o 1245, vivió por tanto los últimos años de su vida en el momento más intenso de los enfrentamientos entre el Papa y el Emperador y se mantuvo leal a este último (pese a que Federico II fue excomulgado). Sus hijos, en cambio, como vimos, pasaron de la fidelidad al Emperador a enrolarse en las filas pontificias. De todo esto es fácil deducir que el hecho de haber pertenecido a una familia tan involucrada en los conflictos religiosos y políticos de la época incidió, naturalmente, en la vida de Tomás y hasta es posible que, en alguna medida, haya incidido también en algunos aspectos de su obra<sup>44</sup>.

Al cumplir los cinco años, Tomás es enviado a la Abadía de Montecasino (de la que era Abad, en ese momento, un tío suyo) donde realiza los primeros estudios: instrucción religiosa, moral, latín, gramática y música. Tomás permaneció en la Abadía hasta 1239 año en que debió abandonarlo a causa, seguramente, de problemas políticos. En efecto, ese año Federico II atacó el Monasterio al que consideraba un reducto de fidelidad al Papa. En realidad, el Monasterio había sido desde siempre una suerte de presa disputada entre el Papado y el Imperio. Pero en 1230 se había firmado un tratado de paz entre ambos, conocido como el Tratado de San Germano, que inició un período de relativa paz. Fue precisamente ese mismo año en que Tomás ingresa en el Monasterio. La paz, sin embargo, no fue demasiado duradera. Un día de 1239, las tropas del Emperador entraron en el Monasterio, asolando a varias dependencias monacales. Federico expulsó a los monjes, ordenó su dispersión y los amenazó de muerte. El Papa excomulgó al Emperador precipitando con ello su caída. La vida monástica en la Abadía quedó interrumpida por un tiempo hasta que, tras la muerte de Federico II, fue restablecida. Estos hechos, sin duda, motivaron la salida de Tomás del Monasterio.

Pero más allá de estas vicisitudes políticas, cabe formular dos preguntas acerca de esta estancia benedictina de nuestro santo. La primera: ¿fue monje Santo Tomás? La segunda, ¿esta formación benedictina recibida en sus tempranos años, tuvo alguna influencia en su posterior formación intelectual y en su obra? Respecto de la primera pregunta, el Padre Torrell nos dice que Tomás bien

44 Jean-Pierre Torrell, por ejemplo, es de opinión que esta experiencia familiar del Santo Doctor se refleja en algunos de sus juicios sobre las relaciones entre el poder político y la Iglesia (cf. JEAN-PIERRE TORRELL, OP, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona, 2002, p. 32).

[...] hubiera podido hacer la profesión en el *ordo monasticus*, pero ningún documento hace mención de este trámite. Eso no quiere decir que Tomás no hubiera sido nombrado nunca monje. Considerando la explicación matizada de Leccisotti, e independientemente del tono jurídico de la época, la oblación tenía valor de verdadera profesión, pero condicional y temporal, comparable a nuestra simple profesión actual. Ya que no era de carácter personal, se exigía una ratificación por parte del mismo sujeto a una edad conveniente, pues era libre de asumir el compromiso tomado por sus padres o de contraer otro<sup>45</sup>.

En cuanto a la segunda pregunta, si esta formación inicial benedictina dejó alguna impronta en la formación posterior de Santo Tomás, a nuestro juicio, entendemos que sí. Hay en Tomás, como mencionamos más arriba, una verdadera matriz benedictina que no sólo se aprecia en su obra sino, también, en su misma espiritualidad: Tomás, en efecto, supo aunar de modo admirable la tradición heredada de San Benito (oración, estudio orante, *lectio divina*) con el nuevo espíritu de la Orden de Predicadores centrado, fundamentalmente, en el estudio, la docencia y la predicación.

Casi todos los biógrafos de Santo Tomás, principalmente Guillermo de Tocco -que es, junto con la información que recogen las actas de canonización, la fuente más importante que poseemos- dicen que desde niño solía manifestar con frecuencia una inquietud que resumía en una pregunta, que será la pregunta de toda su vida: ¿quién es Dios? *Quis est Deus?* Pregunta que revela la presencia de un corazón ardiente de caridad en busca de la sabiduría que viene de lo alto.

45 JEAN-PIERRE TORRELL OP, *Iniciación a Tomás de Aquino...*, o. c., p. 23, 24. Tommaso Leccisotti (1895-1982), el autor al que se refiere Torrell, fue un sacerdote archivista de la Abadía de Montecasino quien ha publicado un documento fundamental en orden a establecer el tema que nos ocupa; se trata de la noticia necrológica asentada por el necrólogo de la Abadía de Montecasino el que hace mención de Tomás en estos términos: *Apud Fossam novam natale Sancti Thomae confessoris viri eruditissimi, qui oriundus de Aquino, primo Casinensis monachus factus, postmodum de ordine beati Dominici frater predicator effectus, sua multiplici et fructuosa doctrina illuminavit valde Ecclesiam sanctam Dei... viiij kal. Januarii. Obiit... LANDVLFVS de aquino miles.* Cf. D. TOMMASO LECCISOTTI, *Il Dottore Angelico a Montecassino*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 32, No. 6 (Novembre 1940-XIX), pp. 519-547).

Hacia el año 1239 abandona, como dijimos, la Abadía y pasa a la Universidad de Nápoles<sup>46</sup>. Allí Tomás termina sus estudios primarios, literarios. Pero también allí, en el año 1245, se produce un acontecimiento importante en su vida: su contacto con la Orden de los Frailes Predicadores, los dominicos, orden mendicante fundada por Santo Domingo de Guzmán. Notemos esto: un hombre de una familia noble, educado con la intención de llegar a ser, algún día, el Abad de Montecasino -suma de las máximas aspiraciones mundanas y sociales de entonces- se inclina por una orden de religiosos mendicantes. No es difícil entender la conmoción que significó para la noble familia de Aquino la decisión de Tomás. Téngase en cuenta que la Orden Dominicana no tenía por entonces ni la tradición ni la antigüedad que hoy le conocemos. En este sentido la diferencia con la antiquísima y veneranda Orden Benedictina era abismal. Esta Orden representaba, en efecto, lo más elevado y emblemático de la gran tradición religiosa y cultural en aquella Europa del Medioevo testigo de tantos y tan fundamentales cambios de los que sería protagonista principal el joven Tomás de Aquino.

Después de vencer ciertas resistencias de la familia (muchas de las cosas que, al respecto narran los biógrafos y que se han repetido y se repiten habitualmente, están hoy discutidas aunque en líneas generales se ha de tener como segura la existencia de una fuerte oposición por parte de la familia, sobre todo de la madre y de algunos de los hermanos), la Divina Providencia dispuso que Tomás ingresara en la Orden Dominicana.

1. 2. *Formación universitaria y primer magisterio parisino. El comentario del Libro de las Sentencias. La disputatio. Las Cuestiones disputadas sobre la verdad.*

1. 2. 1. En 1252 Tomás culmina sus estudios, realizados parte en Nápoles (1239 a 1245), parte en París (1245 a 1248) y parte en Colonia (1248 a 1252) principalmente con quien fuera su gran maestro Alberto Magno a quien conoce en esta época y a cuyos cursos asiste con regularidad. Se supone que es en Colonia donde

46 En Nápoles funcionaba un *studium generale* que había sido fundado en 1224 por Federico II. De acuerdo con el plan de estudio, Tomás debió estudiar, primero, artes y filosofía como requisito previo para el estudio de la teología (Cfr. JEAN PIERRE TORRELL OP, *Iniciación a Tomás de Aquino...*, o. c.).

recibe las órdenes sagradas<sup>47</sup>. A esta etapa de formación universitaria pertenecen algunos de sus primeros escritos. Tenemos fundamentalmente de esta época el comentario del Libro de Isaías, *Super Isaiam*. Se trata, en realidad, de una exposición literal del texto bíblico, versículo a versículo, en el que ya despunta el Santo Tomás comentador de la Sagrada Escritura que tendremos ocasión de ver más adelante. Dos cosas son dignas de resaltar en esta obra: la primera, el *Proemio* que antecede al comentario en el que Tomás muestra ya su genio organizador y sistemático. A partir de un texto tomado de la misma Sagrada Escritura (*Habacuc II, 2, 3*) puesto como epígrafe, nuestro autor va "disecando" de algún modo el texto de Isaías señalando su autor, su modo y su materia al mismo tiempo que conecta cada una de sus afirmaciones con pasajes de la misma Escritura (tanto Antiguo como Nuevo Testamento) de tal manera que a los ojos del lector la Sagrada Escritura aparece como lo que es en realidad, a saber, un todo orgánico. Este método y este estilo de exégesis bíblica es la que Tomás mantendrá y perfeccionará a lo largo de toda su obra como comentarista de la Escritura. Lo segundo a destacar en esta obra es la presencia de unas notas marginales llamadas *collationes*. Se trata, como decimos, de unas breves notas escritas al margen del texto bíblico en las que Tomás apunta algunas observaciones de carácter teológico y espiritual que, es de suponer, servían de base a la predicación. En número de cuarenta y ocho estas *collationes* constituyen un conjunto de breves y preciosos textos reveladores de que la exégesis bíblica de Tomás no se limita a una fría exposición del texto sagrado sino que constituye una auténtica *lectio divina* al mejor estilo de la tradición monástica benedictina, como ya hemos mencionado. De esta misma época son también un comentario similar del profeta Jeremías y un escrito registrado bajo el título *Tabula Libri Ethicorum*, una suerte de fichas del comentario de Alberto de la Ética aristotélica, que se presenta como un léxico cuyas definiciones son a menudo citas literales del mismo Alberto.

En ese mismo año de 1252 se produce otro acontecimiento singular que sellará un primer hito importante en la actividad docente de Santo Tomás. En la Universidad de París se abre un puesto de

47 En el Capítulo General de la Orden Dominicana, reunido en París, en 1248, se decide la fundación de un *studium generale* en la ciudad de Colonia en la que ya existía, desde 1221 o 1222 un convento dominicano. Al frente de este *studium generale* es puesto Alberto Magno quien inicia las clases ese mismo año de 1248 llevándose consigo a Santo Tomás ya por entonces considerado su discípulo predilecto (cfr. F. J. THONNARD, *Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, 1943, p. 33).

*Bachiller Sentenciario* como se designaba al docente encargado de comentar el texto obligado en todas las universidades de la época, el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo (este autor fue un teólogo del siglo XII que hizo una recopilación sistemática de sentencias inspiradas en textos de los Padres de la Iglesia sobre diversos temas de la Sagrada Teología<sup>48</sup>). Pues bien, por indicación de San Alberto Magno, Tomás es enviado de Colonia a París para cubrir ese puesto<sup>49</sup>. Llegaba así, por primera vez, a la Universidad de París cuyo ambiente fuertemente agitado distaba mucho del ámbito sereno y pacífico que, a veces, suele atribuirse erróneamente a la universidad medieval. Los espíritus estaban en ebullición. Se disputaban, es cierto, cuestiones de poder pues los profesores seculares no querían ceder espacios de enseñanza a los profesores de las órdenes mendicantes (dominicanos y franciscanos). Pero había también un aspecto más de fondo que tenía que ver con un fuerte debate que dividía, en buena medida, los ánimos: la aceptación o no de las obras de Aristóteles que en aquel siglo XIII invadían Europa, salvadas del olvido gracias a los árabes y judíos que las cultivaban y las traducían. La filosofía dominante, sostenida por la tradición cristiana hasta entonces, era de línea agustiniana (neoplatónica) y sus cultores se oponían a la difusión del aristotelismo. Otra cuestión, por último, no menor era la polémica acerca de la vida religiosa que se traducía en el fuerte rechazo por parte de muchos de las nuevas órdenes mendicantes, rechazo que, en definitiva, iba más allá de una simple disputa por el poder pues tocaba la esencia misma de dichas órdenes en cuanto ellas representaban un modo, hasta entonces desconocido, de concebir la vida religiosa. Estos y otros conflictos agitaban vivamente la vida universitaria en el momento de la llegada de Tomás a París. Incluso, dato para nada menos importante, la Universidad llevaba una huelga de siete años, terminada gracias a la pujante presencia de las órdenes mendicantes.

Santo Tomás comienza su trabajo de Bachiller Sentenciario y enseguida, como dice Tocco, empieza a llamar la atención por la novedad de su planteo, por la simplicidad con que expone los pro-

48 Véase al respecto, Capítulo VI de la presente obra.

49 No resultó nada fácil concretar este traslado del joven Tomás a París pues no tenía la edad exigida por los reglamentos universitarios de aquella época (sin contar la fuerte oposición de los maestros seculares a que los frailes enseñasen en la Universidad). Alberto tuvo que poner todo el peso de su prestigio e influencia para lograr su propósito. Decisiva fue, además, la intervención de uno de los personajes más ilustres e influyentes de ese tiempo, el Cardenal Hugo de Saint-Cher, también de la Orden de Predicadores, quien había sido profesor en la Universidad de París (cfr. F. J. THONNARD, *Santo Tomás de Aquino...*, o. c., p. 40).

blemas más arduos, por su espíritu sistemático y por el orden con que trata los temas. Pero sobre todo llamó poderosamente la atención porque al comentar el *Libro de las Sentencias* introdujo categorías procedentes del pensamiento de Aristóteles en tanto que la obra de Pedro Lombardo es eminentemente de inspiración agustiniana-neoplatónica (lo que se ve claramente por el hecho de que sigue prácticamente a la letra el orden expositivo del *De Doctrina Christiana* de S. Agustín). Así, el joven Tomás, al comentar un texto genuinamente agustiniano introducía elementos aristotélicos: toda una novedad. Por todo esto, al poco tiempo de iniciar su tarea de Bachiller, Tomás ya se había ganado un gran prestigio.

En otro orden de cosas, se ha de consignar que Santo Tomás no permaneció ajeno a los conflictos que, como dijimos, agitaban los ánimos en aquella universidad parisina; antes bien, se involucró vivamente en estas discusiones, especialmente en la defensa de la vida de las órdenes mendicantes (tiene un texto referido a este tema, fruto de su labor en este período: *Contra Impugnantes*). Años más tarde, de nuevo en París, seguirá con esta activa defensa de la vida mendicante, como veremos.

En el año 1256 Tomás termina el ciclo de exposición de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Da a luz, así, a su primera gran obra teológica, a saber, el *Comentario de las Sentencias*. Como era Bachiller, escribía de su mano (y no por medio de amanuenses o secretarios) por lo que tenemos la suerte de que se hayan conservado los manuscritos autógrafos de esta obra (5000 fojas escritas a mano, en letra prieta). La obra consta de cuatro libros: en el Libro I se trata acerca de Dios Uno y Trino; en el Libro II, de Dios Creador; en el Libro III, Jesucristo, Salvador y Redentor; en el Libro IV, finalmente, se trata acerca de la gracia de Cristo y de los sacramentos. Tomás de Aquino tenía apenas veintiocho o veintinueve años al momento de redactar esta importantísima obra de síntesis teológica. De ella nos interesa destacar, ahora, su *Proemio* en el que ya Tomás esboza el plan de su teología, plan que responde a una gran visión de la historia de la salvación centrada en la Encarnación del Verbo. Partiendo de un texto del Apóstol Pablo: *Cristo es el poder y la sabiduría de Dios... y ha sido constituido por Dios en sabiduría nuestra* (I Corintios 1,24, 30), Santo Tomás hace referencia a las obras de esa Divina Sabiduría que son las que más parecen convenir con las obras propias del Hijo. Esas obras son tres, a saber, la manifestación de las cosas ocultas de Dios, la producción de las obras de la creación y la restauración de esas mismas obras. Lo oculto de

Dios en su Unidad y Trinidad se revela en Cristo; por Él, también, fueron hechas todas las cosas y, finalmente, por Él fueron restauradas. De alguna manera, como ya dijimos, Tomás traza una visión de la entera economía de la historia salvífica: Dios, Uno y Trino, es el Dios Creador que al encarnarse en Cristo restaura la naturaleza humana caída y con ella toda la creación vuelve a Dios a modo como los ríos, según la bella metáfora del texto bíblico (*Eclesiástico*, 24, 20), vuelven a su origen. Esta visión no está, propiamente hablando, en el texto de Pedro Lombardo; ella es genuinamente tomista y pone orden en la obra comentada<sup>50</sup>.

En ese mismo año de 1256, terminada su labor de Bachiller Sentenciario, le correspondía a Tomás ascender en la vida académica y pasar a desempeñarse como *Magister in Sacra Pagina* (Maestro en Teología). Era éste un grado académico superior para cuyo acceso se debía dictar una *lección inaugural* o *breve principium* a la que podía agregarse, en el primer día siguiente a su recepción como Maestro, otra sesión llamada *reasumptio* en la que debía exponer acerca de diversos temas. Este es el origen de dos escritos preciosos de este período: uno, el conocido como *Rigans Montes* (nombre tomado del versículo 13 del Salmo 104 puesto como epígrafe del texto); el otro, el llamado *Hic est Liber* (nombre tomado también de otro versículo bíblico, *Baruc* 4, 1, que figura al comienzo del discurso). Del primero de estos escritos vamos a ocuparnos más adelante.

1. 2. 2. Recibido de *Magister in Sacra Pagina*, Tomás inicia lo que podemos denominar la segunda parte de este su primer magisterio parisino. Su labor se resumía en tres infinitivos latinos: *legere, disputare, predicare*. Es muy interesante detenerse a analizar el sentido de estos tres infinitivos; en efecto, ellos aluden a una suerte de armoniosa y articulada secuencia. En efecto, ¿por dónde comienza su enseñanza el maestro en Teología? Por la lectura, la *lectio*, de las Sagradas Escrituras; pero después de la lectura viene la disputa, la *disputatio*, verdadera tarea de investigación científica y, como último paso, viene la *predicación*, tarea eminentemente pastoral, que se nutre de la *lectio* y la *disputatio*.

Ahora bien, si la *lectio* (que no era sino *lectio divina*, es decir, lectura atenta, solícita, minuciosa, casi palabra por palabra, de la Sagrada Escritura, seguida de una constante meditación orante del texto sagrado) era el fundamento, el hontanar profundo de donde

<sup>50</sup> El texto de este *Proemio*, verdadera joya de la literatura tomista, puede leerse en el Apéndice V de este capítulo.

manaba toda la teología, y la *predicatio* era un copioso vertedero de esa misma teología atenta, ahora, a la salvación de las almas, la *disputatio*, situada en el medio de ambas, representaba la rigurosa tarea científica de investigación ajustada a una impecable metodología. Podemos decir que la *disputatio* fue uno de los grandes frutos maduros de la ciencia medieval.

Existían varias clases de *disputatio*. Algunas, las que adquirieron mayor celebridad, eran las *públicas*. Por regla general, un maestro acudía a una ciudad determinada a disputar. Las sesiones, como dijimos, eran públicas y se preparaban con bastante antelación. Participaban de ellas estudiantes y profesores quienes exponían una serie de argumentos a favor o en contra de la tesis objeto de la disputa. Luego, el maestro daba su conclusión, conocida como la *determinatio*, para finalmente responder a las objeciones planteadas. Santo Tomás participó, desde luego, de estas disputas. Unas de las más conocidas eran las llamadas *Quaestiones disputatae quodlibetales* (Cuestiones de cualquier lugar o asunto) de las que hablaremos más abajo.

Aparte de estas disputas públicas, estaban las llamadas *privadas*. Eran disputas preparadas por un profesor como material didáctico de sus clases en los diversos cursos a su cargo. Estas disputas se leían y resolvían en el aula con el profesor en presencia de sus alumnos. Se escribían siguiendo el formato habitual del *artículo* (cada cuestión contaba con un determinado número de artículos conforme lo exigía la materia a tratar) que constituía, de este modo, la unidad didáctica de la *disputatio*. Cada artículo se estructuraba del siguiente modo: enunciación de la tesis de modo probable (*videtur quod*, parece que tal cosa...), objeciones contrarias a la tesis (*argumenta*) enumeradas; *sed contra* (pero en contra) donde se exponían la o las razones a favor de la tesis; luego la *responsio* (respuesta) también llamada *corpus* del artículo; finalmente, venían las respuestas a la objeciones: *ad primum* (a lo primero), *ad secundum* (a lo segundo), etc. En ocasiones también se respondían a las razones del *sed contra* por considerarlas erróneas o mal planteadas aun cuando habían intentado apoyar la tesis finalmente defendida.

Pues bien, a este tipo de disputa privada pertenecen, en este período, las célebres *Cuestiones Disputadas Sobre la Verdad* (*Quaestiones disputatae de veritate*) redactadas entre 1256 y 1259 correspondientes a un curso trienal dictado por Tomás en la Universidad de París. El *De veritate* (como se lo designa habitualmente) es un conjunto de 29 cuestiones que, si bien abordan un extenso aba-

nico de temas, responden, no obstante a un plan sistemático. Santo Tomás, en efecto, concibió la obra de acuerdo a un plan preciso y orgánico. La totalidad de las 29 cuestiones resulta distribuida en dos partes: una *primera* que abarca de la cuestión 1 a la 20 que trata acerca de la verdad y del conocimiento de la verdad; la *segunda*, comprendida entre las cuestiones 21 a 29, toca el tema del bien y del apetito del bien. Esta repartición responde, a su vez, a la idea, genuinamente tomista, de que la verdad y el bien son nociones convertibles: *verum et bonum convertuntur*; por esa misma razón, el conocimiento y el apetito son dos operaciones humanas estrechamente ligadas y unidas: la verdad conocida por el intelecto no sólo mueve y especifica el movimiento de la voluntad sino que constituye, además, un bien para el intelecto. Pero, además, en cada una de estas dos partes es posible distinguir una misma secuencia que concatena los temas: el conocimiento de la verdad y la voluntad del bien en Dios, en el ángel y en el hombre. De esta manera nos hallamos no en presencia de un conjunto de cuestiones meramente yuxtapuestas sino ante una obra verdaderamente orgánica que ha de ser computada entre las más importantes y representativas del extenso *corpus* tomista.

1. 2. 3. A este período pertenecen, también, otras obras (ver, Apéndice II, *Listado cronológico de las obras de Santo Tomás*), entre las que se destacan dos notables opúsculos, a saber, *De ente et essentia* (*Sobre el ente y la esencia*) y *De principiis naturae* (*Sobre los principios de la naturaleza*). Se trata de dos textos breves en los que Tomás resume, con el orden y la precisión que caracterizan toda su obra, los elementos centrales de su metafísica y de su filosofía de la naturaleza, respectivamente.

1. 3. *Fin del primer magisterio parisino. Regreso a Italia: Nápoles, Orvieto, Viterbo (1259-1265). La Suma Contra Gentiles. Otras obras de este período.*

Santo Tomás termina su actividad en París en 1259. Regresa a Italia donde lo veremos actuar en Nápoles, Orvieto, Viterbo y, finalmente en Roma. Esta permanencia en tierras italianas se extenderá hasta 1268 año en que regresa a París. Se ha de consignar, no obstante, que las investigaciones históricas no han podido, hasta ahora, precisar en su totalidad el periplo de Tomás durante estos

años de su regreso a Italia por lo que hay algunos años en los que el destino del Santo Doctor permanece en la incertidumbre. No obstante, parece segura una estancia en Nápoles, a donde habría regresado directamente desde París, entre 1260 y 1261. Es probable que haya redactado allí el Comentario de las Primera y Segunda Decretales.

1. 3. 1. La estancia en Orvieto (1261, 1265) es muy importante. Es allí, en efecto, donde Tomás completa la redacción de una de sus dos obras más célebres: la *Suma Contra Gentiles* cuya redacción había sido iniciada en los últimos meses de su estancia en París (los primeros cincuenta capítulos del Libro Primero fueron redactados en dicha ciudad). Esta obra es fundamental y representa la primera gran síntesis teológica original de Santo Tomás.

Para acercarse al sentido de esa obra y apreciar debidamente su valor dentro del *corpus thomisticum*, es necesario detenerse a considerar tanto el *propósito* que guió a su autor a escribirla como su *método*. Ambas cosas, propósito y método, otorgan a esta obra un carácter singular. Por eso es conveniente detenerse en la lectura de los primeros nueve capítulos del Libro I que constituyen, en su conjunto, una verdadera introducción a la obra.

Comienza Santo Tomás por definir qué es un sabio y cual sea su oficio (capítulo 1). Sabio, siguiendo el uso corriente (*usus multitudinis*) conforme con el consejo de Aristóteles, es aquel a quien le corresponde ordenar las cosas y gobernarlas bien. Pero la norma de orden y gobierno de cuanto se ordena a un fin se ha de tomar del mismo fin; porque una cosa tanto está perfectamente dispuesta cuanto se ordena convenientemente a su propio fin, puesto que el fin es el bien de cada cosa. De modo que ordenar y gobernar -lo propio del sabio, según dijimos- consiste en llevar lo ordenado y gobernado a su fin. Ahora bien, esta idea general del orden y del gobierno se proyecta en el ámbito de las ciencias y de las artes. De allí que Tomás apunte a continuación que en el campo de las artes siempre hay una a la que corresponde ocuparse del fin y por eso mismo se la considera como la reina y gobernadora de las demás artes que integran ese mismo ámbito. Así, si se trata del campo de las artes que versan acerca de la salud, a la medicina le corresponde imperar y ordenar a la farmacia, porque la salud, que es el objeto de la medicina, es el fin de todos los medicamentos confeccionados por la farmacia. De modo similar ocurre con el arte

de navegar respecto de la industria naval, con el militar respecto de la caballería y de todas las otras armas. Pues bien, estas artes que imperan a otras se llaman arquitectónicas o principales y sus artífices, llamados arquitectos, reclaman para sí el nombre de sabios. Claro está que estos artífices o sabios sólo se ocupan de los fines de ciertas cosas particulares y no miran al fin universal de todas las cosas; por eso se los llama sabios en un sentido relativo (*secundum quid*). Pero ¿qué ocurre cuando nos elevamos del ámbito de un arte o de una ciencia particular al ámbito supremo del conocimiento universal? ¿Quién es aquí el sabio arquitecto, cuál es la ciencia arquitectónica y, por ende, rectora y ordenadora de las demás? Santo Tomás responde diciendo que en sentido propio sabio es aquel que considera el fin del universo, principio a su vez de todas las cosas; por eso, siguiendo la sentencia de Aristóteles, corresponde al sabio considerar las causas más altas. Ahora bien, el fin del universo no es otro que el intentado por su hacedor o motor, esto es, el Entendimiento, por lo que ese fin no es otro que la contemplación de la verdad pues la verdad es el fin del Entendimiento. Pero no se trata de cualquier verdad sino de la verdad primera, fundamento y principio de todas las cosas. En consecuencia, la verdad es el fin del universo y lo propio del sabio es considerarla y tenerla como objeto de su estudio. Así lo atestiguan, por un lado, la misma Divina Sabiduría encarnada, Jesucristo, conforme a aquello de San Juan: *Yo he venido al mundo para dar testimonio de la verdad*; y, por otro, Aristóteles cuando sostiene que la filosofía primera es la ciencia de la verdad que es origen de todas las cosas. Esta convergencia del texto sagrado y del texto aristotélico es, sin duda, una muestra inequívoca del espíritu del tomismo: la unión de fe y razón como clave de bóveda del estupendo edificio de la filosofía cristiana. Pues bien, lo propio del sabio es contemplar la verdad suprema; pero esa suprema verdad no es sino Dios y todas las cosas de Dios. Es, también, a ese sabio a quien le corresponde no solamente proclamar la verdad de Dios sino confutar el error que se le opone. Se entiende así por qué Tomás pone a modo de epígrafe de este primer y fundamental capítulo el texto de *Proverbios* 8, 7: *Mi boca dice la verdad pues aborrezco los labios impíos*. De eso se trata el oficio del sabio: proclamar la verdad y rechazar el error, error que cuando atañe a la verdad divina es impiedad. Es, por tanto, a partir de estas consideraciones que queda definida la intención del autor de la obra: invocando el auxilio divino, con palabras de San Hilario, Tomás declara que su propósito no es otro

que manifestar la *verdad* atólica y rechazar los errores que se le oponen (capítulo 2).

Ahora bien, si el *objeto* de la obra es esa verdad suprema que es necesario enseñar y defender, queda por eso mismo, establecido el método que el *autor* ha de seguir; en efecto, para Santo Tomás el método de una *ciencia* está en directa relación con su objeto. Esa verdad suprema no es otra cosa que la verdad acerca de Dios en la que quedan comprendidas todas y cualesquiera verdades que de algún modo se vinculen con Dios. Dichas verdades son de dos clases: unas son accesibles a nuestra razón natural; otras, en cambio, exceden de tal suerte el poder de nuestra razón que sólo pueden ser conocidas en tanto Dios las ha revelado. No se trata de una "doble verdad"; la verdad de lo divino es una respecto de Dios que es uno y simple, sólo que respecto de nosotros se manifiesta de un doble modo: o por medio del esfuerzo de la razón o bien por medio de la revelación. Más que una "doble verdad" (expresión equívoca) de lo que se trata es de un doble modo en que la misma y única verdad se nos manifiesta. Tomás avanza, todavía, un paso más y aclara que algunas de las verdades que pueden ser conocidas por la sola luz de la razón humana también ha querido Dios revelarlas -tal es la abundancia de su misericordia y de su providencia- puesto que tales verdades sólo pueden ser conocidas por muy pocos hombres, después de largo estudio y esfuerzo y con riesgo cierto de verse mezcladas con no pocos errores. Finalmente, en esta admirable economía entre las verdades reveladas y las que indaga nuestra razón no puede darse contradicción alguna. Santo Tomás lo resume con lógica impecable:

Aunque la citada verdad de la fe cristiana exceda la capacidad de la razón humana, sin embargo, cuanto la razón humana tiene naturalmente innato no puede ser contrario a esta verdad. Lo naturalmente innato en la razón es tan verdadero, que no hay posibilidad de pensar en su falsedad. Y menos aún es lícito creer falso lo que poseemos por la fe, ya que ha sido confirmado tan evidentemente por Dios. Luego como solamente lo falso es contrario a lo verdadero, como claramente prueban sus mismas definiciones, no hay posibilidad

de que los principios racionales sean contrarios a la verdad de la fe<sup>51</sup>.

Establecido este doble modo de manifestarse la verdad divina, el sabio ha de proceder también de un doble modo. Si se trata de las verdades accesibles a la razón natural, será necesario proponer razones demostrativas pues dichas verdades son demostrables y han de ser demostradas en plena conformidad con el más riguroso método racional. En cambio, si se trata de las verdades reveladas no se ha de intentar demostrarlas pues no son demostrables. Por el contrario, es rebajar la sublimidad de estas verdades pretender que ellas puedan fundarse en razones tan insuficientes y débiles como las que nuestra razón puede alcanzar. En consecuencia, ¿cuál es el papel de la razón en este caso? Pues resolver las objeciones que contra esas verdades puedan esgrimir los adversarios o bien proponer razones verosímiles para ejercicio de los fieles. En una palabra, el cometido de la razón es demostrar, no la verdad revelada de suyo sublime e indemostrable, sino mostrar su razonabilidad, su congruencia con la razón y resolver mediante argumentos cuantas objeciones se le opongan. También aquí Tomás es claro y conciso:

En la exposición de la primera clase de verdades se ha de proceder por razones demostrativas que puedan convencer al adversario. Pero, como es imposible hallar estas razones para la otra clase de verdades, no se debe intentar convencer al adversario con razones, sino resolver sus objeciones contra la verdad, ya que la razón natural, como quedó probado, no puede contradecir a la verdad de fe. La única manera de convencer al adversario que niega esta verdad es por la autoridad de la Escritura, confirmada por los milagros; porque lo que está sobre la razón humana no lo creemos si Dios no lo revela. Sin embargo, para la exposición de esta verdad se han de traer algunas razones verosímiles, para ejercicio y auxilio de los fieles, no para convencer a los contrarios, porque la misma insuficiencia de las razones los confirmaría más en su error, al pensar que

51 *Suma Contra Gentiles*, I, 7.

nuestro consentimiento a las verdades de fe se apoya en razones tan débiles<sup>52</sup>.

1. 3. 2. A este mismo período pertenecen otras obras del santo Doctor. Debemos mencionar, en primer término, su *Comentario del Libro de Job*. Obra fundamental de exégesis bíblica, este notable comentario del libro de Job se destaca, entre los varios existentes en la época de Tomás, por el novedoso enfoque. En efecto, los comentaristas precedentes habían centrado su análisis en el aspecto moral: Job es el símbolo del justo sufriente, modelo de paciencia y de aceptación de la voluntad de Dios. Tomás, sin desechar este aspecto, prefiere encarar otro: el libro de Job plantea un interrogante crucial para el hombre de todos los tiempos, a saber, ¿por qué acaecen cosas malas a los buenos y cosas buenas a los malos? La respuesta a esta pregunta sólo puede formularse en clave de la Divina Providencia. Por eso, en definitiva, este comentario termina siendo un tratado acerca de la Providencia de Dios, paralelo al Libro III de la *Suma Contra Gentiles* que trata el mismo asunto<sup>53</sup>.

Aparte del Comentario del Libro de Job, al que ya nos hemos referido, deben mencionarse otras obras pertenecientes a este período. En primer lugar, ciertos escritos de temas varios que responden a requerimientos de diversas personas. A medida que crecía en fama y honra, Tomás era muy frecuentemente consultado sobre los más diversos temas y asuntos por parte de personajes de la época. Santo Tomás, dando con ello un sin igual ejemplo de caridad intelectual y de enorme humildad, contestaba solícitamente cuanto se le consultaba. Esto dio origen a una multitud de escritos, en general breves, que constituyen los *opuscula*. Tenemos, así, el *De emptione et venditione ad tempus* (*De la compra y la venta a crédito*). Trata acerca de la usura. Escrito en 1262 es la respuesta a una consulta de un tal Jaime de Viterbo, lector conventual de Florencia. No menos digno de mención es el opúsculo *Contra errores graecorum* (*Contra los errores de los griegos*), compuesto hacia 1263, 1264. Escrito a petición del Papa Urbano IV, es un examen crítico de un conjunto de textos de padres griegos compilados por Nicolás de Durazzo. El prólogo de esta obra es célebre por sus consideraciones meto-

52 *Suma Contra Gentiles*, I, 9. En el Apéndice VI de este capítulo puede leerse una selección de textos entresacados de este conjunto de los primeros nueve capítulos del Libro Primero de esta gran obra.

53 El precioso Proemio que antecede a este comentario puede leerse en el Apéndice VIII del presente capítulo.

dológicas. Tenemos, también, un importante escrito, *De rationibus fidei* (*De las razones de la fe*). Compuesto a pedido de un tal ignoto Cantor de Antioquia, contiene una serie de argumentos tendientes no a demostrar las verdades de la fe por vía de la razón natural sino a demostrar que dichas verdades no son contrarias a la razón. Sigue la misma línea de la *Contra Gentiles*, a la que menciona. Fue compuesta poco antes de 1265. Pertenecen a este período, además, la *Expositio super primam et secundam decretalem* (*Comentario de los Decretales primero y segundo*). Está dedicada a un tal Gilfredo de Agnani. Archidiácono de Todi. Su fecha de composición es incierta. La *Primera Decretal* es la declaración de fe del IV Concilio de Letrán (1215). La *Segunda Decretal* es también un texto del mismo Concilio en el que refuta a Joaquín de Fiori que atacaba la doctrina trinitaria de Pedro Lombardo. *De articulis fidei et Ecclesia sacramentis* (*De los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia*), breve y sustancioso texto, es la respuesta a un pedido del Arzobispo de Palermo. Contiene una apretada síntesis de la doctrina de los artículos de la fe y de los sacramentos y la refutación de sus correspondientes errores.

De gran importancia en este período es el célebre comentario de la obra de Dionisio, *De divinis nominibus* (*De los nombres divinos*). Fue compuesto hacia 1261, aunque hay autores que lo ubican en un período posterior, en Roma. Resulta un tanto curioso que Tomás haya comentado esta obra, a la que conocía desde su época de discípulo de San Alberto Magno. Algunos autores argumentan que no coincide demasiado con la temática que ocupa a Tomás en este período. Es muy importante porque introduce en el pensamiento tomista una nada despreciable impronta neoplatónica. Tiene que ver con la doctrina tomista de la participación. Más adelante haremos referencia a Dionisio.

También en este tiempo compuso fray Tomás el bellissimo *Oficio de Corpus*. Obra poética y litúrgica que contiene el himnario del Oficio de la Festividad de Corpus Christi. Lo mismo la *Secuencia Adoro te devote*, otra obra poética litúrgica. Ambos textos poéticos contienen una rica doctrina sobre la Eucaristía. Por ellas, merece Tomás el justo título de poeta de la Eucaristía.

Una importantísima obra de esta tan fecunda etapa de la vida del santo, es la famosa *Catena Aurea* (*La Cadena Aurea*). Contiene el comentario de los cuatro evangelios a través de una larga serie de citas de los Padres de la Iglesia. Fue escrita a pedido del Papa Urbano IV a finales de 1262 o principios de 1263. Obra notable de recopilación, más sobre todo por la época en que fue escrita. Fue

hecha con rapidez ya que hacia 1268, antes de su regreso a París ya estaba terminada.

#### 1. 4. La estancia en Roma (1265-1268). Inicio de la Suma de Teología. Otras obras.

1. 4. 1. Desde 1265 hasta 1268 Santo Tomás permaneció en Roma. Este período de su vida se destaca por ciertos acontecimientos significativos. En primer lugar, el establecimiento de un *Studium* por parte de la Orden de Predicadores para atender a la formación de los religiosos. Santo Tomás estuvo a cargo de este *Studium* que en cuanto a su nivel académico era inferior al de una universidad. Al parecer los frailes que integraban dicho *Studium* no eran muy contráidos al estudio. Tomás advierte que, aparte de esta deficiente condición de los estudiantes, el modo de impartir la teología no era el mejor. En efecto, no había un plan riguroso y sistemático de estudio, las cuestiones se multiplicaban sin sentido y los textos disponibles no eran los más adecuados. Esta situación es la que movió a Santo Tomás a concebir y redactar una suerte de texto para principiantes que ordenara y simplificara las materias a estudiar. Tiene lugar, así, el segundo acontecimiento importante de este período: el inicio de la redacción de la *Summa Theologiae* (*Suma de Teología*) la obra más conocida y difundida salida de la pluma del Santo Doctor. Hasta su permanencia en Roma (septiembre de 1268) Tomás redactó la Pars Prima (o Parte Primera) íntegramente. Las otras partes fueron redactadas en los años siguientes en París y en Nápoles.

Veamos el propósito, el plan y el contenido de esta magna obra.

a) En lo que respecta al propósito ya lo hemos adelantado: se trata de proveer a quienes se inician en el estudio de la teología un texto que aborde las cuestiones fundamentales con claridad y concisión evitando su indebida multiplicación o repetición que, con frecuencia, desalienta y aburre a los estudiantes. Así lo dice Tomás en el breve pero sustancioso *Proemio* que antepone a la obra. Transcribimos, primero, este precioso texto y, luego, haremos algunos comentarios de interés. Dice así:

Puesto que el Doctor de la Verdad Católica no sólo debe instruir a los ya iniciados sino que le corresponde también enseñar a los incipientes, conforme

con lo que dice el Apóstol en la *Primera Carta a los Corintios*, 3, 1-2, *Como a niños en Cristo es di a beber leche y no comida*, nuestro propósito en la presente obra es tratar de tal modo todo aquello que concierne a la Religión Cristiana que resulte apto para la instrucción de quienes comienzan. Hemos constatado, en efecto, que los novicios en esta doctrina, en la comprensión de todo aquello que ha sido recogido por los diversos autores, se ven impedidos o dificultados por múltiples motivos: en parte por la inútil multiplicación de las cuestiones, artículos y argumentos; en parte también porque las cosas que necesitan conocer no son tratadas según el orden de la materia sino según lo requerido por la exposición de los libros que se comentan o bien de acuerdo a lo que ocasionalmente se disputa; en parte, por último, porque la frecuente repetición de esas mismas cuestiones producen en el ánimo de los oyentes confusión y fastidio. Por tanto, a fin de evitar a los estudiantes estas y otras similares dificultades, intentaremos, con la confianza puesta en el divino auxilio, exponer todo lo que corresponde a la Sagrada Doctrina, de modo breve y claro conforme lo consienta la materia a tratar<sup>54</sup>.

Analícemos, con algún detenimiento, lo que acabamos de leer. En primer lugar resulta claro que los destinatarios de la obra son los "incipientes" o "novicios" o "párvulos", esto es, aquellos que inician el largo camino del estudio. Santo Tomás evidencia, una vez más, su acendrada vocación de maestro, de *doctor catholicae veritatis*, a quien le concierne no solamente enseñar a los *profectos*, los que ya llevan tiempo y experiencia, sino volverse hacia los principiantes, los que, a modo de niños, ensayan sus primeros pasos. Es a éstos a los que, siguiendo las palabras del Apóstol, el doctor ha de atender con solicitud comparable a la de una madre que alimenta a sus pequeños con leche.

Dicho esto, ¿en qué consiste aquello que el maestro se dispone transmitir? Tomás es bien claro: todo lo concerniente a la religión cristiana. Este y no otro es el contenido de la *Suma*. Por eso encontramos en ella una gran variedad de materiales de carácter bíblico,

54 *Summa Theologiae, Proemium*.

patrístico, dogmático, moral, jurídico, canónico, litúrgico, filosófico, es decir, todo cuanto de una manera u otra tenga que ver con la religión cristiana. Veremos enseguida de qué modo tal variedad de elementos se conjugan en la unidad de orden del plan de la obra.

Otro dato que surge de la lectura de este Proemio es el contexto -ya aludido- en el que concibe Tomás la idea de redactar la *Suma de Teología*. Nos referimos a las frecuentes dificultades que debían enfrentar los estudiantes de Teología debidas al modo en que se impartía la enseñanza de esta ciencia. Tomás las enumera y las identifica con precisión: inútil multiplicación de las cuestiones, artículos y argumentos; falta de un debido orden en la exposición de los temas (el *ordo disciplinae*), orden que -como señala acertadamente Escallada Tijero- "es algo más profundo que la simple concatenación de los temas: se trata de la falta de estructuración, de la imposibilidad de organizar científicamente lo abordado por los estudiantes"<sup>55</sup>. Por último, la reiteración de los temas que lleva al fastidio y al desánimo de los estudiantes. Pues bien, Santo Tomás logra con singular pericia sortear estas dificultades lo que se evidencia cotejando su *Summa Theologiae* con otras Sumas de la época<sup>56</sup>.

Por último, hacia el final del Proemio, invoca Tomás el auxilio divino para llevar adelante su cometido y ofrecer a sus estudiantes un texto en el que la Sagrada Doctrina, esto es, la Teología Sagrada, sea expuesta de manera clara y breve hasta donde lo permita la naturaleza de los temas estudiados. Aquí muestra Santo Tomás su mente arquitectónica, ordenadora y simplificadora pero, al mismo tiempo, científicamente rigurosa y profunda.

Como puede verse la sola lectura de este Proemio nos dice bastante respecto de la obra. Sin embargo, no estaría completa esta visión panorámica si no decimos algo respecto del plan que la estructura y del orden de su contenido.

b) El plan de la Suma responde, en realidad, a una gran *visión teológica* de Santo Tomás en la que la mirada del Angélico ha sido capaz de abarcar la entera historia de la creación y la salvación del universo y que, de algún modo, ya hemos adelantado al hablar del Comentario del *Libro de las Sentencias*. Es preciso para no errar

<sup>55</sup> ALBERTO ESCALLADA TIJERO, OP, *El Prólogo a la Suma*, en *Santo Tomás de Aquino, Suma de Teología*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, Cuarta Edición, Tomo I, página 54, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

<sup>56</sup> Cfr. ALBERTO ESCALLADA TIJERO, OP, *El Prólogo a...*, o. c., p. 54 y ss.

en esto no confundir el plan con el contenido y su distribución en partes. Por cierto que este último responde al primero pero el uno no se identifica con el otro.

El plan que estructura la *Summa Theologiae* responde a lo que se conoce como la economía del *exitus-reditus*, esto es, Dios es el Primer Principio del que emana todo lo creado (*exitus*) y el Fin Último al que todo regresa (*reditus*). Este regreso de la creación a Dios se hace por Jesucristo, único camino de retorno al Padre. La mayoría de los autores está de acuerdo, en principio, en aceptar esta tesis aunque, sobre todo en los últimos tiempos, ella ha sido matizada. En efecto, si tenemos en cuenta lo visto al referirnos al Comentario de las *Sentencias*, es evidente que para Tomás Dios es Principio Primero y Fin Último: de Él procede no sólo la trinidad de las Personas Divinas sino, también, a modo de una derivación de esta procesión *ad intra*, toda la multitud de los seres creados (procesión *ad extra*), los corporales y los espirituales, reunidos en el hombre que es como un confín entre lo visible y lo invisible<sup>57</sup>. Pero todo lo creado, como vimos, fue hecho en y por el Hijo de Dios, el Verbo coeterno del Padre que al encarnarse en Jesucristo asume la naturaleza humana, repara las obras de la creación heridas por el pecado del hombre y consume, de este modo, el regreso (*reditus*) de la entera creación a Dios. Por eso Jesucristo es la única vía de retorno, no puede haber otra; y al decir que Cristo es la vía, nada más lejos de suponer que es sólo un medio: por el contrario Cristo es el centro de todo este gran drama pues por Él todo fue hecho, por Él todo fue restaurado y por Él todo vuelve al Padre. La economía del *exitus-reditus* queda, pues, plenamente confirmada pero a condición de ser entendida en el contexto de este cristocentrismo fundamental.

c) En cuanto al *contenido* de la Suma de Teología, Santo Tomás lo ha distribuido en tres partes precedidas de una primera cuestión introductoria en la que desarrolla lo relativo a la naturaleza, objeto y método de la ciencia teológica. En la primera parte, se trata acerca de Dios Uno y Trino, creador y conservador y gobernador providente de la creación. La segunda parte, la más extensa, trata del movimiento de la creatura humana hacia Dios, esto es, la moral. Dada su extensión, esta parte se subdivide en dos: la primera (*prima secundae*) en la que trata la moral general y la segunda (*secunda secundae*) en la que trata la moral especial. La tercera parte

<sup>57</sup> Véase más adelante el Capítulo III, Antropología.

está **dedicada** a Cristo, a los sacramentos y a las **postrimerías**. A **continuación** exponemos en un cuadro el contenido de la Suma.

**INTRODUCCIÓN:** la teología como doctrina sagrada: q.1.

**PRIMERA PARTE:** Dios uno y trino y el *exitus* de toda criatura de El:

1. Existencia y atributos esenciales de Dios: qq.2-26.
2. Trinidad y divinas personas: qq. 27-43.
3. Procedencia de las criaturas de Dios:
  - Producción de las criaturas: qq. 44-46.
  - Distinción de las criaturas: qq. 47-49.
  - Los ángeles: qq. 50-64, criaturas espirituales.
  - El universo: qq. 65-74, criaturas corporales.
  - El hombre: qq. 75-102, criatura compuesta de espíritu y cuerpo.
  - Conservación y gobierno de las criaturas: qq. 103-119.

**SEGUNDA PARTE:** movimiento del hombre hacia Dios:

**PRIMERA PARTE DE LA SEGUNDA:** acciones humanas en general:

1. Fin último de la vida humana: qq.1-5.
2. Medios para alcanzar este fin:
  - Los actos humanos en sí mismos: qq.6-48.
  - Principios de los actos humanos:
    - Principios intrínsecos: los hábitos: qq. 49-89.
    - Principios extrínsecos: la ley y la gracia: qq. 90-114.

**SEGUNDA PARTE DE LA SEGUNDA:** los actos humanos en particular:

1. Virtudes teologales (con vicios y dones):
  - La fe: qq.1-16.
  - La esperanza: qq. 17-22.

- La caridad: qq. 23-46.
2. Virtudes cardinales (con vicios y dones):
    - La prudencia: qq. 47-56.
    - La justicia: qq. 57-122.
    - La fortaleza: qq. 123-140.
    - La templanza: qq. 141-170.
  3. Estados especiales de vida: qq. 171-189.

**TERCERA PARTE:** Cristo, camino para la vida eterna:

1. Cristo, salvador de la humanidad: qq.1-59.
2. Los sacramentos como signos de salvación:
  - Los sacramentos en general: qq.60-65.
  - Los sacramentos en particular:
    - Bautismo: qq.66-71.
    - Confirmación: qq.72.
    - Eucaristía: qq.73-83.
    - Penitencia: qq.84-90, a.4.

**SUPLEMENTO:** añadido por sus discípulos:

- Penitencia: qq.1-28.
  - Extrema unción: qq. 29-33.
  - Orden sagrado: qq. 34-40.
  - Matrimonio: qq. 41-68.
3. Tratado de los novísimos: qq. 69-99

d) Digamos, finalmente por ahora, que cada parte de la *Suma de Teología* está dividida, a su vez, en *cuestiones* y éstas en *artículos*. De este modo, el artículo, que responde a la estructura ya vista de la *disputatio*, es la unidad expositiva de esta obra. Para citar adecuadamente la Suma es necesario, pues, poner en primer término, la parte, luego la cuestión, después el artículo y en éste señalar si es el *corpus* o alguna de las respuestas a las objeciones. Por ejemplo: *Summa Theologiae* I, q 1, a 4, *corpus*: quiere decir, *Suma de Teología*, primera parte, cuestión 1, artículo 1, cuerpo del artículo. O bien: *Summa Theologiae*, I-IIae, q 6, a 2, ad 1: *Suma de Teología*, primera

parte de la segunda parte, cuestión 6, artículo 2, respuesta a la objeción 1.

En lo que respecta a las fechas de su composición, la *Suma* se inicia hacia finales de 1266 o principios de 1267. Por regla general se admite que hacia 1268 quedó concluida la primera parte. La primera parte de la segunda fue redactada hacia 1269, en París; la segunda de la segunda, hacia 1270; la tercera fue redactada por el santo en los años finales de su vida, 1272, 1273. Pero la obra quedó inconclusa pues la redacción se detuvo en la cuestión 90 de la última parte. El resto fue redactado por los discípulos y constituye un conjunto de noventa y nueve cuestiones conocido como *Suplemento*.

1. 4. 2. Por último ha de computarse en este período la redacción de otras importantes obras. Mencionaremos:

a) *Quaestiones disputatae de Potentia Dei* (*Cuestiones disputadas sobre el Poder de Dios*). Es un conjunto de 10 cuestiones distribuidas en dos partes bien definidas: la primera contiene seis cuestiones: 1) El poder de Dios en general; 2) El poder generativo de Dios; 3) El poder creador, 4) Creación de la materia; 5) Conservación de las cosas creadas en el ser; 6) El milagro. La segunda parte contiene las restantes cuatro cuestiones: 7) Simplicidad de la esencia divina; 8) La relación en Dios; 9) Las personas divinas; 10) La procesión de las personas divinas. Consta en total de 83 artículos. Como en *De veritate* se aprecia un proyecto que vertebraba la ilación de estas cuestiones. En efecto, la obra es un tratado de Dios Creador y de la Santísima Trinidad (estos mismos temas se encuentran abordados en la primera parte de la *Summa Theologiae* por lo que se trata de textos contemporáneos). En esta obra Tomás despliega todo el vigor de su genio metafísico. Puede decirse que la teología tomista acerca de la creación y del gobierno del mundo no se entiende cabalmente sin las elucidaciones metafísicas contenidas en esta obra.

b) *Quaestiones disputatae de anima* (*Cuestiones disputadas sobre el alma*). Es un tratado, dividido en veintiuna cuestiones cada una de las cuales consta de un único artículo, acerca del alma humana. Es una profunda especulación metafísica y teológica respecto del alma, de su naturaleza, de su unión con el cuerpo y de sus potencias y operaciones como así también del alma en estado de separación. Fue redactada un poco antes o quizás al mismo tiempo que las cuestiones 75 a 89 de la primera parte de la *Summa Theologiae* que tratan del mismo tema.

c) *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (*Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales*). Cuestión única dividida en once artículos. Es un tratado de pura cepa metafísica acerca de las substancias intelectuales. Algunos autores la ubican en el período correspondiente al segundo magisterio en París.

d) *Compendium Theologiae* (*Compendio de Teología*). Se ha debatido mucho acerca de su datación. Se acepta como lo más probable que la primera parte (que trata sobre la Fe) haya sido escrita hacia 1265, 1267, es decir, en este período. La segunda, sin embargo, sobre la esperanza, fue escrita después, hacia 1272 hacia fines del segundo magisterio parisino o Nápoles.<sup>58</sup> Quedó inconclusa. Es una exposición de la teología católica siguiendo un orden conforme con las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

e) Consultas doctrinales. Son varios escritos que responden a diversas consultas: *Responsio de 108 articulis* (*Respuesta acerca de 108 artículos*), por pedido de Juan de Vercelli. Contiene opiniones de Santo Tomás como teólogo experto acerca de la doctrina de Pedro de Taransio; *Responsio de 48 articulis* (*Respuesta acerca de 48 artículos*), también por pedido de Vercelli. Como la anterior esta obra contiene la opinión de Tomás sobre puntos doctrinales principalmente de cuestiones cosmológicas.

f) *De regno ad regem Cypri* (*Sobre el Reino, dirigida al Rey de Chipre*). No hay acuerdo respecto de quién es ese Rey de Chipre al que está dirigida la obra. Está inacabada. La completó Tolomeo de Luca quien le añadió sesenta y dos capítulos. Es un tratado acerca del origen de los reinos y de lo concerniente a los deberes del rey con base en la Sagrada Escritura, los escritos de los filósofos y el ejemplo de los más alabados y famosos príncipes. Es más bien una obra pedagógica y moral para uso de gobernantes que una obra orgánica de teoría política.

g) *Sententia Libri De anima* (*Comentario de los Libros Sobre el alma de Aristóteles*). Inicia la serie de comentarios de las obras de Aristóteles. Contiene el comentario de Santo Tomás de los tres libros del *De anima* de Aristóteles.

58 Ver Apéndice II del presente capítulo.

### 1. 5. Segundo magisterio parisino (1269-1271)

Entre los años 1269 y 1271 Santo Tomás regresa a la Universidad de París. Esta etapa, conocida como segundo magisterio parisino, es tan o más rica que a primera estancia en esa ciudad. La Universidad de París estaba profundamente agitada por una serie de cuestiones, algunas de ellas de carácter eminentemente doctrinario, otras, en cambio, más vinculadas con el poder y el control de la universidad. Entre las primeras ocupaba, sin duda, un lugar central el llamado averroísmo latino. En cuanto a las disputas de poder asistíase en aquel momento a un recrudecimiento de la tensión entre los profesores segares y los miembros de las órdenes mendicantes a quienes los primeros negaban el derecho a enseñar en la Universidad. Santo Tomás intervino resueltamente en ambos campos de controversia: mantuvo una firme oposición frente a los averroístas y asumió la defensa encendida del derecho de los mendicantes a enseñar. Veamos brevemente uno y otro tema.

#### 1. 5. 1. El averroísmo latino

Se conoce con este nombre una corriente de pensamiento filosófico inspirada en las ideas de Averroes, nombre latinizado del filósofo árabe, oriundo de la española Córdoba, *Abū l-Walīd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd* que vivió entre 1126 y 1198.

Averroes fue, junto con Avicena, uno de los grandes comentaristas árabes de Aristóteles. Sin duda sus aportaciones en más de un sentido fueron significativas y el propio Tomás adoptó e integró en su propia síntesis algunas de las tesis averroístas. Sin embargo se volvió con singular vehemencia contra algunas de esas tesis, fundamentalmente lo concerniente a la eternidad del mundo y la teoría del intelecto agente único para todos los hombres, tesis esta última que al negar que el intelecto agente es una facultad propia e individual de cada hombre chocaba de frente con la noción cristiana de persona.

Pues bien, las obras de Averroes, traducidas al latín, tuvieron una extraordinaria difusión en la Europa cristiana durante los siglos XII y XIII. Esto dio lugar al llamado *averroísmo latino* que en aquella Universidad de París ejercía su dominio en la Facultad de Artes. Este averroísmo latino daría lugar a las más intensas po-

lémicas de la segunda mitad del siglo XIII. En síntesis, este averroísmo, representaba la irrupción de un espíritu laico. Es sabido, en efecto, que hasta ese momento, el pensamiento medieval podía caracterizarse como una *fides quarens intellectum*, esto es, una fe que busca la inteligencia, una fe entendida como un hábito sobrenatural pero intelectual pues ella nos es dada para entender: *credo ut intelligam*. Se advierte que en el marco de esta concepción la fe y la razón, la teología y la filosofía se unían en admirable e indisoluble unidad; y es en el marco de esta concepción que adquiere su sentido la famosa y muy a menudo mal interpretada sentencia *philosophia ancilla theologiae* (la filosofía es servidora de la teología). Esto explica, también, el hecho de que los grandes cultores del saber filosófico fueran los teólogos y de que la primera difusión de Aristóteles se diera precisamente entre los teólogos.

Lo que sucedió, en realidad, es que los maestros de la Facultad de Artes que cultivaban el saber filosófico y científico entendieron, imbuidos de un espíritu laico (o laicista) que nada debían a los teólogos; si ellos leían a Aristóteles se suponían capaces de hacerlo por sí mismos sin el auxilio de la teología; bastaba Aristóteles y, por supuesto, su máximo comentador, Averroes. Esta separación, que apelaba a la doctrina averroísta de la doble verdad, hacía crisis especialmente en lo relativo a la eternidad del mundo, a la naturaleza del alma humana y no dejaba de tener sus proyecciones en el terreno político y social.

La nota central del averroísmo latino fue, pues, la firme convicción de que cabía plantear y formular la posibilidad de un tipo de sabiduría consistente en la investigación exclusiva de la filosofía. Si la investigación de esta filosofía podía conducir -y de hecho conducía- a doctrinas contrarias a las verdades de la fe, ello no inquietaba al averroísta pues para él la verdad de la fe se halla contenida en la Revelación; todo lo demás es mera investigación de la razón humana. En consecuencia, el averroísta seguía la verdad de fe, no la negaba, pero en el terreno religioso; fuera de este terreno sólo se atenía a la indagación de la razón. De ahí surgía la expresión "doble verdad" tomada, más que como un principio, como un modo de expresar la independencia del campo teológico respecto del filosófico. Así, ningún averroísta negaba, por ejemplo, la verdad del Dios Uno y Trino, Creador y Redentor que afirmaba la fe; pero puesto a actuar como filósofo creíase obligado a sostener que Dios es sólo la causa final del mundo; y el mundo, como enseñaba Aristóteles y reafirmaba Averroes, era eterno. No resulta di-

fácil comprender la radical oposición entre este planteo averroísta y la Escolástica de la que Tomás era ya, en aquel convulsionado París de la mitad del siglo XIII, su más preclaro doctor.

Dos obras fundamentales dedicó Santo Tomás a combatir el averroísmo. La primera, un brillante opúsculo titulado *De aeternitate mundi contra murmurantes* (*Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes*) redactado hacia 1271 contemporáneamente al comentario de la *Física* de Aristóteles. En este escrito, modelo de impecable y riguroso raciocinio, Santo Tomás analiza los argumentos en favor y en contra de la tesis concluyendo que el mundo fue creado al comienzo del tiempo pero que tal verdad sólo nos es conocida por la fe por tanto no es propiamente demostrable pues a favor o en contra de la tesis de la eternidad del mundo sólo caben razones probables no asertivas.

La otra obra dedicada a combatir el averroísmo latino es su tratado *De unitate intellectus contra averroístas* (*La unidad del intelecto contra averroístas*). Escrito hacia 1270, constituye una réplica a un trabajo desconocido de Siger de Brabante, en el que sostenía que el intelecto era único para todos los hombres. Es una auténtica joya que resume buena parte de la antropología y de la gnoseología del Doctor Angélico.

### 1. 5. 2. La defensa de los mendicantes

El otro campo de controversia en el que Tomás intervino activamente fue el de la defensa de los órdenes mendicantes y de su derecho a enseñar en la universidad. En 1269 redacta su *De perfectione spiritualis vitae* (*Sobre la perfección de la vida espiritual*) que es una refutación de un escrito de Gerardo de Abbeville, *Contra adversarium perfectionis christianae* (*Contra un adversario de la perfección cristiana*). En esta obra Tomás analiza, con su habitual precisión y profundidad, los diversos estados de perfección de la vida cristiana haciendo centro en la primacía de la caridad. Se trata de un texto de gran valor doctrinal e histórico habida cuenta de que las órdenes mendicantes habían traído nuevas perspectivas respecto de la perfección cristiana sobre todo en lo que respecta al tema de la pobreza. El adversario de Tomás, Gerardo de Abbeville, regente de la Universidad de París desde 1254, era un firme opositor a la presencia de los frailes mendicantes en la Universidad y defensor de los privilegios de ésta. En su primera estancia parisina,

Tomás se había enfrentado a las ideas de Gerardo en la ya mencionada obra *Contra Impugnantes Dei cultum* donde la polémica se centraba, más bien, en la autoridad; en *De perfectione*, en cambio, Santo Tomás cambia el centro de la argumentación y su reflexión se vuelve, como lo anuncia el título, a la perfección.

Una tercera obra redactó Tomás en defensa de los mendicantes. Se trata de *Contra doctrinam retrahentium a religione* (*Contra la doctrina de los que impiden la entrada en religión*) escrita hacia 1271 también réplica a Gerardo de Abbeville y sus seguidores, que intentaban impedir que los jóvenes entraran en la vida religiosa.

### 1. 5. 3. Otras obras fundamentales de este período

A este período corresponden otras obras muy importantes. Tomás redacta la mayor parte de sus comentarios de la obras de Aristóteles (*Ética*, *Metafísica*, *Física*, *Peri Hermeneias*, etc.) aspecto este que comentaremos más adelante. De este período datan las cuestiones disputadas llamadas *Quodlibetales*. Estas cuestiones, en número de doce, se realizaron en París o en Nápoles, en diversos años. Eran sesiones académicas abiertas y públicas que se preparaban con mucha antelación y trataban acerca de cualquier tema (de allí lo de *quodlibet*). La datación de estas cuestiones no está plenamente establecida. Lo que más se acepta entre los especialistas es que constituyen dos series: la primera, que comprende las cuestiones VII a XI, se habrían disputado en París entre los años 1256 a 1259; la segunda, las cuestiones I a VI, habrían tenido lugar en París o Nápoles entre los años 1269 a 1273. En cuanto a la cuestión XII, se ubicaría hacia el año 1270, es decir, formaría parte de la segunda serie.

También hay que mencionar la importante labor de exégesis bíblica, principalmente el comentario del evangelio de San Juan. Otra obra digna de mención es el Comentario del Libro *De Causis*, un texto neoplatónico traducido al latín por Guillermo de Moerbeke<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> En el Apéndice II del presente capítulo puede consultarse el listado completo de las obras de esta etapa de la vida de Santo Tomás que, como sea advierte, es tan fecunda y brillante como las etapas precedentes.

### 1. 6. Regreso a Italia. Últimos años y muerte.

En 1272 Santo Tomás abandona definitivamente París y vuelve a Nápoles. Se inician, así, los años finales de su vida. Haciendo gala de una asombrosa capacidad de trabajo, escribe varios comentarios de las obras de Aristóteles (*De generatione et corruptione*, *De caelo et mundo*), inicia la redacción de la Tercera Parte de la *Suma de Teología* (que no concluye), comenta algunos libros de Boecio y de Dionisio, etc. Enseña en la Universidad de Nápoles. El 6 de diciembre, fiesta de San Nicolás, vuelve de la celebración matutina de la Misa incapacitado para seguir escribiendo, preso de una extraña condición como de arrobamiento o enfermedad. Al preguntarle Reginaldo de Piperno, su fidelísimo secretario, la razón de su negativa a seguir escribiendo, pese a sus insistentes ruegos, Tomás dio esta respuesta: *todo lo que he escrito me parece paja comparado con lo que Dios me ha revelado*. El silencio y las lágrimas ya casi no la abandonarán hasta su muerte cercana.

Pese a ello, obedeciendo a un expreso pedido del Papa, se pone en camino para asistir al Concilio a celebrarse en la ciudad de Lyon; sin embargo, no verá cumplido su propósito pues lo sorprende la muerte en el monasterio benedictino de Fossanova, el 7 de marzo de 1274. Nos parece importante destacar el hecho de que Santo Tomás, que había iniciado su formación en una abadía benedictina, acabara su vida en otra abadía benedictina. No se trata, a nuestro juicio, de un aspecto menor o de una mera coincidencia. Puede decirse, en efecto, que el espíritu benedictino caló profundo en la vida de Santo Tomás y permaneció muy unido a su vocación dominicana. Al respecto baste mencionar el papel fundamental que la *lectio divina* -nobilísima y preciosa herencia del monacato- tiene en el conjunto de la obra tomista. En efecto, como hemos adelantado en alguna medida, toda la enseñanza de Santo Tomás abreva, como en su fuente prístina y originaria, en la Sagrada Escritura.

Acerca de la enfermedad y los últimos días de fray Tomás, las interpretaciones son muy variadas. Los biógrafos, unánimemente, han entendido que su renuencia a proseguir su obra teológica tuvo que ver con alguna suerte de revelación que le fue concedida a la manera de un preanuncio de la visión beatífica. El hecho establecido con seguridad es que a partir de la mencionada fecha del 6 de diciembre de 1273 cae en un elocuente silencio al tiempo que su salud sufre continuos quebrantos que le impiden continuar el

viaje hacia Lyon. Por nuestra parte, hemos pensado que este silencio, sea cual haya sido su causa, constituye la lección más alta y definitiva de Tomás. Porque el verdadero doctor cristiano es, en definitiva, aquel que movido por el Amor, estudia, investiga, medita, contempla, transmite a otros lo contemplado, ora y finalmente calla ante lo inefable.

### 1. 7. Santo Tomás comentador de Aristóteles

#### 1. 7. 1. Aparición de la filosofía de Aristóteles en Occidente

Las primeras traducciones latinas, que permitirían el conocimiento en Occidente de los textos más importantes de la obra del Estagirita, fueron emprendidas en la segunda mitad del siglo XII. Dichas traducciones se hicieron del árabe de acuerdo con la siguiente secuencia: las obras pasaron del griego al sirio, del sirio al árabe y de éste al latín. Junto con los escritos de Aristóteles fueron traducidos otros de sus antiguos comentadores: Alejandro de Afrodisia, Temistio, Filipón, lo mismo que de comentadores árabes y judíos: Alkindi, Alfarabi, Avicena, Avicibrón.

La lectura de estos tratados, que abría un nuevo mundo a los escolásticos cristianos, provocó una verdadera conmoción de los espíritus. De esto es signo inequívoco la serie de prohibiciones de que fueron objeto estos tratados por parte de las autoridades eclesíásticas, atemorizadas por un pensamiento en apariencia tan poco asimilable al Evangelio. El problema de fondo que el pensamiento aristotélico planteaba a la inteligencia cristiana consistía en la elección entre una filosofía de inspiración peripatética y otra que había tenido hasta entonces el favor de los teólogos y en la cual prevalecía la influencia de Platón, con sus virtudes y con sus defectos.

¿Qué podían aportar al pensamiento cristiano -ya de positivo o ya de negativo- las especulaciones de Platón y de Aristóteles? Esa era la gran cuestión. El platonismo se presentaba provisto de su reconocimiento de un mundo superior, el de las ideas, y de una intuición directa de ese mundo. A partir de esa cúspide, el universo se desplegaba jerárquicamente, siguiendo un proceso de emanación en el cual se expresaba la causalidad divina. En el hombre, la liberación del alma con respecto al cuerpo se veía particularmente acentuada. Se trataba, entonces, de un idealismo espiritual, cuya concordancia con el pensamiento religioso parecía a algunos

fácil de realizar. Por su parte el aristotelismo tenía la apariencia de un empirismo científico. Su teoría del conocimiento, su antropología, su física, ganaban con ello en claridad y en objetividad. En metafísica había igualmente progreso en lo que concernía a la determinación de los conceptos fundamentales, así como en rigor sintético. Pero para un cristiano, además de ciertas incertidumbres, esta metafísica no ofrecía menos dificultades importantes. En efecto, la eternidad del mundo y de la materia, admitida como postulado, ¿no vienen a contradecir el dogma de la creación? La espiritualidad del conocimiento humano, su aptitud para alcanzar las verdades supremas, ¿no se encuentran comprometidas por la demasiada relevancia que el Filósofo otorga a los sentidos en el proceso del conocimiento intelectual? ¿Se puede aún hablar de Causa Creadora y de Providencia con este Acto Puro, Pensamiento del Pensamiento replegado sobre sí mismo, que es lo que corona el sistema de Aristóteles?

Las lagunas y las oscuridades, al mismo tiempo que un ambiente positivo y científico, propios del peripatetismo, pondrán en guardia a los pensadores religiosos, tanto del Islam como del Cristianismo, contra las especulaciones del Estagirita. Dominados por su valor racional incomparable, no podrán evitar preguntarse si los valores religiosos, que ellos colocan evidentemente por encima de todo, no tienen mucho que perder al aliarse con un pensamiento tan poco acogedor espiritualmente.

Esa actitud de reserva, más o menos hostil contra la recuperada obra de Aristóteles será, a principios del siglo XIII, la más común. Debido a la dominante influencia del pensamiento del doctor de Hipona, San Agustín, se afianzará lo que se conoce como *agustinismo* que se opondrá con firmeza a la novedad aristotélica. En el otro extremo, un grupo de maestros de Artes de la Universidad de París se inclinará, como vimos al tratar del averroísmo latino, hacia la aceptación de un aristotelismo como el que proponía el comentarista árabe Averroes. De esta manera van a verse seriamente comprometidas algunas tesis esenciales del pensamiento cristiano, como las de la Providencia, la inmortalidad personal del alma y la doctrina sobre la verdad. Antes de estos últimos acontecimientos, una posición intermedia, que se mostraba respetuosa del dogma cristiano y dispuesta a conservar todo lo que el neoplatonismo agustiniano había podido aportar de bueno, pero que testimoniaba una sólida confianza en el valor de los principios y del método de Aristóteles, había sido adoptada por los dos grandes maestros do-

minicanos, Alberto Magno y Tomás de Aquino: el primero, más inclinado hacia el mundo físico, más interesado en la ciencia y más ecléctico; el segundo, llevando por fin a feliz término, con su genio de síntesis superior, la obra de asimilación por el cristianismo de esa filosofía de Aristóteles que parecía tenía que abandonarse en aquellas circunstancias. Tal es, brevemente dicho, el campo en que va a tener significación histórica y en el que va a encontrar su posición el pensamiento de Santo Tomás de Aquino quien será el gran comentarista de las obras del Filósofo.

### 1. 7. 2. *Los tres grandes aristotelismos*

Tres fueron las grandes orientaciones aristotélicas de la Edad Media.

a) El *aristotelismo árabe*: en el año 832 se crea en Bagdad una escuela de traductores que traslada al árabe las obras de los griegos, incluidas las aristotélicas. Los primeros seguidores de Aristóteles mezclan su pensamiento con ideas neoplatónicas, así ocurre por ejemplo con Alfarabi (siglo X) y Avicena (siglo XI). El filósofo árabe más importante y más puramente aristotélico fue el cordobés Averroes (siglo XII), llamado el "Comentarista" de Aristóteles. Defendió, como se dijo, la eternidad del mundo y el monopsiquismo (hay un sólo entendimiento agente para todos los hombres, entendimiento que es inmortal, pero no hay nada inmortal en cada hombre particular).

b) El *aristotelismo judío*: primero mezclado con ideas neoplatónicas, como Avencebrol (siglo XI), y después en una lectura más fiel a Aristóteles, como la realizada por el también cordobés Moisés Maimónides (siglo XII), muy apreciado por Santo Tomás entre otras cuestiones por su defensa de la creación del mundo de la nada.

c) El *aristotelismo cristiano*: con la excepción de algunos escritos menores de lógica, la cultura cristiana desconoce el pensamiento aristotélico hasta finales del siglo XII, fecha en la que los traductores de la Escuela de Toledo traducen al latín las obras de pensadores árabes, judíos y griegos. En el siglo XIII se traducen al latín, directamente del griego, las obras aristotélicas. A causa de las ya mencionados problemas suscitados por la incompatibilidad de algunas tesis aristotélicas (sobre todo las que provenían de la versión averroísta) con ciertos dogmas cristianos, un Concilio Pro-

vincial de París prohibió leer los escritos de Aristóteles relativos a la filosofía natural (la Física), más tarde se sumó la de la Metafísica. Sin embargo la prohibición no surtió efecto y los libros de Aristóteles se leían con entusiasmo, incluso en la Universidad de París. San Alberto Magno y su discípulo Santo Tomás defienden la obra de Aristóteles haciendo una lectura compatible con el dogma y enfrentándose a las interpretaciones árabes y a los teólogos platonico-agustinianos. Finalmente, en 1366 la situación dio un giro completo: se exigió el estudio de Aristóteles para obtener la licenciatura en la Facultad de Artes.

Los rasgos característicos de este aristotelismo latino o cristiano fueron: frente a la interpretación averroísta, la afirmación de la inmortalidad del alma y la negación de la eternidad del mundo; y frente al agustinismo, el predominio del entendimiento sobre la voluntad, de la razón frente a la intuición, la capacidad natural de la razón para llegar a la verdad sin necesidad de la iluminación, la clara diferenciación entre la fe y la razón (con campos y métodos propios).

### 1. 7. 3. Los comentarios tomistas de las obras de Aristóteles

Todo lo que hasta aquí vimos muestra las peripecias que sufre el pensamiento de Aristóteles y explica la hostilidad de su recepción en Occidente. Así las cosas San Alberto Magno - maestro de Santo Tomás - le encarga a su discípulo el comentario de las obras de Aristóteles tratando de encontrar lo más genuino de ese pensamiento, lo más original, lo que esté menos impregnado de culturas ajenas al pensamiento aristotélico. Un hermano de hábito de Santo Tomás -el dominico Guillermo de Moerbeke- logra encontrar obras de Aristóteles en Bizancio que estaban aún sin traducir. Las traduce directamente del griego al latín y es sobre estas traducciones más fieles que Santo Tomás realiza su labor de comentarista de las obras de Aristóteles con bastante garantía de fidelidad al texto original y sin el riesgo de intermediarios que transmitieran sus extrapolaciones e interpretaciones.

La tarea de Santo Tomás como comentarista de Aristóteles es no sólo uno de los aspectos de mayor relevancia de su vastísima obra sino, además, una de las máximas obras de la cultura occidental. En efecto, Aristóteles aunque ya conocido en Occidente con todas las dificultades y limitaciones antes apuntadas, logra imponerse y

consagrarse definitivamente de la mano de Santo Tomás quien lo rescata no solamente de las tergiversaciones de sus traductores y comentaristas sino, también, de sus propias limitaciones.

Se plantea, en efecto, cuán fiel es Tomás al pensamiento genuino de Aristóteles. En otras palabras, el Aristóteles que surge de los comentarios tomistas ¿coincide con el Aristóteles original? ¿Bautizó, realmente, Tomás al Filósofo? Estas cuestiones son muy importantes y su correcta evaluación resulta fundamental a fin de no caer en errores de perspectiva, bastante frecuentes, por cierto. Santo Tomás ni "bautizó" a Aristóteles ni lo adulteró imponiéndole su propio pensamiento, ni le hizo decir lo que nunca había dicho. Por eso, a fin de superar estas cuestiones conviene tener muy presentes las palabras del Padre J. P. Torrell, OP:

A nuestro parecer se evitarían muchos malentendidos si se aclarara, en primer lugar, el propósito real de Tomás. Por una fórmula que repite a menudo, y no solamente a propósito de Aristóteles, quiere buscar la *intentio auctoris*. Es una de las reglas de la *expositio reventialis*, en la hermenéutica medieval, cuyo objetivo es dar con lo que el autor «quiere decir». Para comprender a Aristóteles es necesario esforzarse por encontrar el movimiento de su pensamiento y recordar la verdad a cuya búsqueda había partido y que intentaba expresar más o menos torpemente. En este punto preciso, Tomás se siente autorizado a sustituirle, prolongarle y poner en su boca cosas que él no pudo pensar. La reconstrucción históricamente exacta del pensamiento de Aristóteles no le interesa a Tomás por sí misma. Incluso aunque sus recursos de erudición sean menores que los de un historiador contemporáneo, sabe muy bien a qué atenerse. Pero ante todo quiere penetrar en el propósito de Aristóteles y llevar a buen término la intuición que cree haber sido la suya y que fue incapaz de realizar -falta la luz de la revelación cristiana, piensa Tomás- pero que es lo que «quiso decir».<sup>60</sup>

60 JEAN-PIERRE TORRELL, O.P., *Iniciación a Tomás de Aquino. Su persona y su obra*. Pamplona, 2002, páginas 257, 258.

Aquí está la clave para entender y evaluar los comentarios tomistas de las obras de Aristóteles.

## 1. 8. Tomás, comentador de la Sagrada Escritura

### 1. 8. 1. Valor y número de los comentarios bíblicos

Uno de los aspectos más relevantes (y hasta hace relativamente poco tiempo un tanto descuidado por los estudiosos) es la importantísima obra de exégesis bíblica que nos ha legado Santo Tomás. El Santo Doctor, en efecto, escribió varios comentarios bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Estos comentarios constituyen una parte preciosa de su teología y son textos que deben ser rescatados pues, contrariamente a lo que se supone -sobre todo a partir del extraordinario desarrollo alcanzado por la exégesis bíblica moderna- ellos conservan una extraordinaria vigencia.

Como muy oportunamente recuerda el Padre Leo Elders, fue el Papa Pío XII uno de los primeros, sino el primero, en llamar la atención acerca del valor de estos comentarios. En su alocución *Oculis nostris*, pronunciada el 14 de enero de 1958 ante los superiores, profesores y alumnos del Pontificio Ateneo *Angelicum* de Roma, aquel gran Pontífice al recordar la misma enseñanza del Doctor Angélico respecto de que "Nuestra fe se fundamenta en la revelación hecha a los Profetas y a los Apóstoles, los cuales escribieron los libros canónicos; no en la revelación hipotéticamente hecha a otros doctores" (*Summa Theologiae* I, q 1, a 8, ad 2), agregaba:

Santo Tomás ha aplicado siempre esta enseñanza. Efectivamente, sus comentarios sobre los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, y en primer lugar sobre las Cartas de san Pablo, se distinguen por una tan grande profundidad, delicadeza y discernimiento, que pueden ser contados entre las obras teológicas mayores del Santo. Se estima que proveen precisamente a estas obras un complemento bíblico que ha de tenerse en gran estima<sup>61</sup>.

61 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Lecciones inaugurales. Rigans montes. Hic est Liber*, Colección *Breviarios Tomistas*, dirigida por Mario Caponnetto y Germán Masserdotti. Estudio Preliminar de Leo Elders, Buenos Aires, 2007, páginas 11, 12.

Más aún, concluía el Papa: quien desconoce estos comentarios bíblicos no tiene una plena y completa familiaridad con el pensamiento teológico del Angélico. Tal la importancia de esta tarea exegética de Santo Tomás.

Veamos a continuación la nómina completa de los textos bíblicos comentados por Tomás. Del Antiguo Testamento, nos han llegado los comentarios de Isaías, Jeremías, Threnos o Lamentaciones (conocidos como *comentarios cursorios* pues eran lecturas expositivas del texto sagrado para uso de los cursantes), el Libro de Job y el Libro de los Salmos de los cuales sólo alcanzó a comentar hasta el Salmo 54. Del Nuevo Testamento, tenemos la *Catena Aurea*, ya mencionada, que contiene el comentario de los cuatro Evangelios a base de un notable engarce de textos patristicos seleccionados por el propio Tomás; el comentario del Evangelio de San Mateo, realizado a base de reportaciones de discípulos de Tomás al igual que el comentario correspondiente del Evangelio de San Juan (también a base de reportaciones) uno de los más bellos sino el más bello escrito de exégesis salido de la pluma del Angélico; y, desde luego, los importantísimos comentarios de las Epístolas Paulinas. De ellas nos han llegado, también por medio de reportaciones, el comentario de la Carta a los Romanos, Primera y Segunda a Corintios, Primera y Segunda a los Tesalonicenses, la Carta a los Gálatas, la Carta a los Filipenses, la Primera y Segunda Cartas a Timoteo, las Carta a Tito y a Filemón y, finalmente, la Carta a los Hebreos.

### 1.8. 2. Características de la exégesis tomista

Lo primero que se ha de señalar es el hecho, de alguna manera ya adelantado, que para Santo Tomás, la labor de exégesis bíblica es inseparable de la labor teológica. Toda la teología tomista abreva en la Sagrada Escritura como en su fuente principal. En su obra *Contra los errores de los griegos*, llega a decir textualmente: *de las cosas divinas no debe hablar el hombre de otro modo distinto del que habla la Sagrada Escritura*<sup>62</sup>. Es que para Santo Tomás, la Escritura, ante todo, es la palabra de Dios; su contenido ha sido revelado por Dios e inspirado directamente por Él a los autores sagrados. Ergo, todo lo que ella contiene es verdadero sin posibilidad alguna de error. De allí que siempre Tomás apunte al contenido dogmático y doctrinal del texto bíblico; esto es lo que se conoce como *sentido literal*

62 *De errores graecorum*, I, 1.

que es, de suyo, inerrante. Desde luego que este sentido literal ha de ser debidamente distinguido y discernido por el teólogo quien, además distingue en los textos sagrados otros sentidos, como el *sentido espiritual* que se refiere a cuanto se contenga en ellos de alegoría de Cristo (*sentido espiritual alegórico*), o pueda aplicarse a la vida cristiana (*sentido espiritual moral*) o a la vida eterna (*sentido espiritual anagógico*). Estas cuestiones, que sólo mencionamos al pasar, requieren un pormenorizado estudio y tratamiento; Tomás maneja admirablemente todos y cada uno de estos diversos sentidos otorgando, así, a sus comentarios una gran profundidad, un acertado equilibrio y, en ocasiones, incluso una gran belleza.

La nota fundamental que caracteriza a los comentarios bíblicos, y de la que deriva lo que podemos llamar el método exegético tomista -ya lo mencionamos pero lo reiteramos ahora- es la *lectio divina*. En realidad toda la tarea de exégesis bíblica no fue en Tomás otra cosa que un ejercicio continuo de la *lectio divina*, herencia, sin duda, de su formación benedictina. Como vimos, esta *lectio divina* es una lectura demorada, minuciosa, "rumiante" -si se nos permite la expresión-, casi palabra a palabra. Por eso, el método tomista, que deriva de esta *lectio*, consiste en dividir el texto bíblico conforme con las exigencias de un *orden* que el genio de Tomás va descubriendo en la intimidad misma de la lectura. La Sagrada Escritura aparece de este modo como lo que ella es: un orden admirable, un organismo vivo en el que todas sus partes aparecen engarzadas, iluminándose unas a otras. De allí que, para Tomás, la Escritura se comenta con la Escritura.

Quien se aproxime a la lectura de estos comentarios bíblicos, advertirá la permanente relación que Tomás establece entre el texto comentado y los pasajes más diversos de la Sagrada Escritura: un texto del Nuevo Testamento se ilumina con otro veterotestamentario o viceversa. En este sentido constituyen una muestra clara de este método los epígrafes extraídos de un pasaje bíblico que Tomás suele antepone para el comentario de otro texto bíblico. Así, por ejemplo, el pasaje de *Habacuc* II, 2, 3 que sirve de hilo conductor al Proemio del comentario de Isaías.

## 2. Santo Tomás, presentado por sí mismo. El *Breve Principium Rigans montes*

Deseamos cerrar estos breves datos biográficos y bibliográficos con un retrato de Santo Tomás. Pero nadie ha retratado mejor a Tomás que él mismo. Poseemos, en efecto, una suerte de auto presentación de Santo Tomás. Se trata del ya mencionado *Breve principium* conocido como *Rigans montes*. Santo Tomás, según vimos, pronuncia esta lección inaugural en ocasión de acceder al cargo de *Magister in Sacra Pagina* en la Universidad de París, en el año 1256. Se trata de un texto en que el Santo Doctor traza, por decirlo así, el perfil del auténtico doctor cristiano. Por eso nos animamos a decir que, en realidad, contiene una auto presentación del propio Tomás.

Tomás es, sobre todas las cosas, un doctor cristiano. Un doctor es alguien que enseña y aquello que enseña se llama doctrina. Pero en el caso específico del doctor cristiano, esa doctrina que es su enseñanza no procede de él porque el doctor cristiano enseña una doctrina que recibe de lo alto. La Palabra de Dios, contenida en la sagrada Escritura es, como ya dijimos, la fuente de donde mana la doctrina del doctor. Por tanto, lo que enseña no viene de sí mismo sino de Dios. Tal el tema que desarrolla en esta hermosa alocución, *Rigans montes* que a continuación vamos a examinar<sup>63</sup>.

Santo Tomás, se inspira en la misma Sagrada Escritura; se detiene en el versículo 13 del Salmo 103 (104) donde se lee: *Desde tus altas moradas riegas los montes y del fruto de tus obras se sacia la tierra*. A partir de este texto y guiado por él, Tomás va desplegando ante sus oyentes todo su discurso que comienza, citando a Dionisio, con estas palabras:

El Rey y Señor de los cielos estableció desde la eternidad, esta ley: que los dones de su Divina Providencia llegaren a las cosas ínfimas a través de las medias. Por esto, Dionisio, en el capítulo quinto de *La jerarquía eclesiástica*, dice: *hay una sacratísima ley de la divinidad, que las cosas medias sean llevadas por las primeras a su divínísima luz*<sup>64</sup>.

63 Véase el texto completo en el Apéndice VIII del presente capítulo.

64 *Rigans montes*, proemio.

Esta ley no sólo se cumple en las realidades espirituales sino también en las corporales; por eso San Agustín recuerda que así como todos los cuerpos, aún los más toscos, son regidos por los más sutiles de igual modo todo el mundo corpóreo está regido por el espíritu. Por eso, Tomás no duda en asegurar que en el Salmo el Señor, al comunicar la divina sabiduría, propuso presentar aquella antedicha ley valiéndose de una metáfora extraída del mundo corpóreo de tal suerte que así como en las realidades corpóreas de las altas nubes descienden las lluvias que riegan los montes a partir de los cuales brotan los ríos que descienden hasta la tierra empapándola, fecundándola y saciándola de frutos abundantes, de modo similar, de las divinas alturas baja, a manera de lluvia, la sabiduría que es recibida por las mentes de los doctores, representados por los montes, a fin de que por medio de su ministerio los copiosos ríos de esa divina luz sean recibidos por los oyentes, simbolizados en la tierra, que fecundados por ellos se sacien de sus frutos.

Tomás ha elegido un Salmo que canta el poder, la gloria y la sabiduría de Dios por medio de sugestivas imágenes cósmicas: el Señor, vestido de gloria y majestad, despliega los cielos como una tienda, levanta sus altas moradas sobre las aguas, hace de las nubes su carro y se desliza con las alas del viento... toda la creación visible es hecha metáfora de la invisible gloria de Dios. En el versículo 13 halla, pues, Tomás los cuatro elementos que necesita para ilustrar a sus oyentes acerca de la admirable economía con que llega hasta nosotros la sabiduría: primero, la *lluvia* que procede de lo alto y es la *doctrina*; segundo, los *montes*, regados por la lluvia, esto es, los *doctores* que reciben la doctrina de lo alto, de Dios, y a modo de ríos la hacen descender hasta la tierra; tercero, la *tierra*, los oyentes que reciben el agua de la doctrina; cuarto, por último, el *orden* con que se comunica en cantidad y calidad el don recibido. A cada uno de estos cuatro elementos dedica Tomás las partes en que divide su breve pero densa alocución: así, la lluvia que proviene de las alturas nos habla de la altitud, sutileza y sublimidad de la doctrina; los montes, altos, brillantes, iluminados y fortalecidos nos hablan de la dignidad de los maestros y de su triple oficio de leer, disputar y predicar; la tierra humilde, pequeña, acogedora y fecunda nos habla de la condición de quienes se disponen a aprender; el ritmo en cantidad y calidad con que bajan las lluvias y se fecunda la tierra habla, por último, del orden con que ha de ser enseñada la doctrina por parte del doctor.

Pues bien, Tomás es no sólo uno de esos montes que regados desde lo alto transmiten a los hombres las lluvias del Señor. Es el más alto, brillante, iluminado y fuerte de esos montes que, inmune al paso de los siglos, sigue derramando sobre nosotros las aguas de la Sabiduría sin ocaso.

### 3. El desarrollo de la Escolástica hasta Santo Tomás.

Ahora bien, la obra de Santo Tomás es inseparable del movimiento de la Escolástica. Es la figura cumbre de la Escolástica y por ello conviene decir algo acerca de ese gran movimiento intelectual.

La Escolástica es, ante todo, un movimiento teológico-filosófico que podíamos definir como el fruto del encuentro de la fe cristiana con el pensamiento no cristiano. Para explicar esto habría que remontarse al Libro de *Los hechos de los Apóstoles*, concretamente en aquel episodio del Areópago de Atenas donde San Pablo, dirigiéndose a los griegos, les habla del Dios oculto. El Apóstol se dirige, ciertamente, al intelecto, a la razón de sus oyentes ocasionales; pero es claro que al dirigirse a ellos, su palabra se dirige, en realidad, al intelecto y a la razón de todos los hombres en un intento de atraer la sabiduría humana hacia la fe de Cristo. El episodio señala el punto de partida del encuentro de la fe cristiana con el pensamiento humano. Encuentro que no siempre dio como resultado una relación pacífica o fructífera. Algunos se convirtieron, dice la Sagrada Escritura; muchos, en cambio, se alejaron o se burlaron. Pues bien, algo similar ocurrió en el decurso histórico posterior: hubo desencuentros y rechazos, de un lado y del otro, pero el encuentro y el diálogo prevalecieron, aunque el proceso fue largo y arduo; y así tuvo origen la Patrística. La Patrística es el fundamento de la Escolástica. Ésta no se puede entender sin aquella.

Aparecen primero los Padres griegos, luego los latinos. En el siglo IV la gran figura de San Agustín de Hipona, marca la cima de la Patrística. Hacia el siglo VII, otra gran figura, San Gregorio Magno, cierra, en cierto modo, el ciclo de la patrística y abre las puertas a la Escolástica. Hay continuidad histórica y doctrinal entre Patrística y Escolástica, aunque esta última también se nutre de los pensadores árabes y judíos. Grandes nombres de la escolástica son, entre muchos, Hugo de San Víctor, San Anselmo, Boecio y muchos más cuyos datos pueden hallarse en las obras de referencia. Lo que nos importa, ahora, es destacar el hilo histórico

que va desde los inicios del pensamiento cristiano hasta la Edad Media, concretamente, el gran siglo XIII, el siglo en que aparece la luz de Tomás de Aquino. Santo Tomás culmina la Escolástica como su momento más alto.

Vamos a transcribir un pasaje de Cornelio Fabro, extraído de su obra *Breve Introduzione al tomismo*, que resume en trazos maestros el significado de la Escolástica.

En la acepción más amplia del término, «Escolástica» indica la «filosofía medieval» y, en un sentido más preciso, el movimiento doctrinal que se propone una concepción sistemática del mundo y del hombre en acuerdo con la Revelación y la fe.

En su primer significado **cronológico** la Escolástica abraza el complejo de doctrinas que se afirman en las escuelas cristianas de Europa en los siglos que van entre el final de la Época patristica y el inicio del Renacimiento entendido éste como una reacción a la Escolástica y el inicio de la época moderna. En lo que respecta a su **contenido**, la Escolástica representa la victoriosa afirmación del cristianismo en el campo de la cultura humana: fundamentalmente en cuanto en las escuelas superiores, promovidas por la Iglesia, entran todas las ramas del saber cultivadas desde la antigüedad clásica, desarrolladas y transmitidas al Occidente en particular por la floreciente cultura árabe del Oriente y del Mediterráneo; después, en cuanto todo el complejo edificio del saber es orientado en función de la concepción trascendente de la verdad y de la vida y prepara una penetración siempre mayor o desarrollo de la verdad teológica. En consecuencia cuanto al método, la Escolástica se afirma por una parte, en filosofía, por una mayor y más directa adhesión a la realidad en la naturaleza y al ejercicio de la reflexión especulativa como tal; y por otra, en teología, con una asunción positiva de los principios y de los resultados mismos de la especulación para la presentación, formulación y defensa del dogma revelado.

Por tanto, respecto del pensamiento clásico que se desarrolló fuera de la fe y, por ende, permaneció pri-

sionero de la inmanencia de la razón humana, como respecto de la época patristica apunta, sobre todo, a custodiar la integridad del dogma ante los ataques de las herejías, la Escolástica representa un momento terminal positivo de la «reconciliación» de la razón con la fe.

Es esta armonía de las dos esferas de la naturaleza y de la Gracia, de la razón y de la fe, que tiene en tensión la conciencia del hombre en la situación histórica creada por la Revelación, lo que constituye la característica o el resultado de la cultura medieval. Esta armonía es, en buena parte preparada por la Patristica y por eso la Patristica y la Escolástica son los dos momentos complementarios y continuos de la misma conciencia cristiana en camino hacia un más íntimo conocimiento de la verdad divina. Tal armonía, en cambio, se rompe y se pierde a menudo en el Renacimiento para ser, después, hostilizada y variadamente falsificada por el pensamiento moderno.

En este sentido el núcleo metódico de la Escolástica reside, pues, en la «positividad» de la relación de razón y fe y esto en un doble sentido: primero, en cuanto la razón puede «llevar» a la fe, esto es, puede preparar la adhesión del hombre al objeto de fe y aclarar el significado de los términos del objeto mismo; y después, en cuanto a su vez la fe ayuda a la razón en los momentos más arduos, colma las lagunas, explica las exigencias, satisface las aspiraciones que ella no está en condiciones de hacer. Es en este sentido que la Escolástica ha buscado realizar, aun con los límites inevitables de toda obra humana, la forma más completa del saber cristiano<sup>65</sup>.

Pues bien, ¿por qué decimos que Santo Tomás representa la cima de este gran movimiento de la Escolástica? El texto de Fabro nos sirve de guía para dar respuesta a esta pregunta. En efecto, *cronológicamente*, Tomás representa el punto de máximo esplendor y desarrollo de la Escolástica dado que después de él, los siglos subsiguientes hasta el Renacimiento -en los términos descriptos

65 CORNELIO FABRO, *Breve Introduzione al tomismo*, Opere Complete, Volume 16, EDIVI, Roma, 2007, p. 43.

por Fabro- serán testigos del surgir del nominalismo (siglo XV), de las expresiones menos caracterizadas de la Escolástica y, por último, de la filosofía moderna. En cuanto al *contenido*, esa brillante victoria del Cristianismo en el campo de la cultura humana, tomada en su integridad, tuvo en Tomás, sin duda, su máximo paladín pues supera ampliamente a todos los demás autores en profundidad, originalidad y capacidad de síntesis. Nadie como él se ajusta al paradigma del Doctor Cristiano en su doble tarea de proclamar la verdad y defenderla. Por último, nadie como él representa la tensa "conciencia del hombre en la situación histórica creada por la Revelación" y encarna, por tanto, el "momento terminal positivo de la «reconciliación» de la razón con la fe". Tomás representó, como nadie, antes y después de él, el espíritu de una sabiduría condensada en aquella feliz expresión que constituye la esencia del saber cristiano y humano: una fe que llama a la inteligencia: *fides quarens intellectum*; pero, a la vez, una inteligencia que llama a la fe: *intellectus quarens fidem*.

#### 4. Las fuentes del pensamiento tomista

Las fuentes del pensamiento de Santo Tomás son múltiples, variadas. Pensarlas equivale a pasar revista a toda la historia de la Filosofía o al menos sus puntos claves. Tal es la magnitud de las fuentes que maneja el Aquinate.

Conviene intentar una clasificación de dichas fuentes. Podemos, así, distinguir cuatro clases de fuentes, a saber, griegas, judías, islámicas y cristianas.

Entre las griegas se han de mencionar a los autores presocráticos (los *primi philosophi*), que Tomás conocía a través de las obras de Aristóteles. De las obras de Platón, como era propio de la época, conocía muy poco: de hecho la Europa cristiana medieval conoció sólo el *Timeo* y algunos fragmentos de la *República*. Las demás obras de Platón aparecen más tardíamente en Europa. Sin embargo, Tomás tenía un conocimiento profundo de las ideas platónicas que había sabido recoger de los comentaristas neoplatónicos especialmente Plotino, Porfirio y Proclo. En cuanto a Aristóteles ya hemos mencionado los principales aspectos relativos al contacto que tuvo Tomás con las obras y el pensamiento del Filósofo.

Entre las fuentes judías se menciona principalmente a Maimónides (1135-1204), también apodado *Rabí Moisés*, médico y filósofo,

comentador de Aristóteles, cuya célebre obra *Guía para perplejos*, bastante difundida en la Europa de entonces, era bien conocida por Tomás. También se ha de tener en cuenta a Avicbrón (1020.1058) poeta y filósofo judío español, muy conocido entre los latinos, posiblemente el mayor neoplatónico de la tradición filosófica medieval; su célebre obra *Fons vitae* era bien conocida y a menudo citada por Tomás.

Las fuentes islámicas, muy importantes, están representadas por dos grandes nombres, a saber, Avicena y Averroes. El primero, célebre médico y filósofo persa, que vivió entre 986 y 1037, fue uno de los máximos aristotélicos árabes. Sus obras influyeron de modo importante en el pensamiento de Santo Tomás, especialmente en lo que se refiere a la cosmología, a la antropología y a la metafísica. La doctrina aviceneana de los sentidos internos por ejemplo, mucho más elaborada que la del propio Aristóteles, pasó casi íntegramente a la obra de Santo Tomás. Averroes, por su parte, autor ya aludido, constituye la otra gran vertiente del pensamiento árabe del que, en alguna medida, se nutrió la Escolástica medieval bien que con las limitaciones y dificultades ya señaladas al referirnos al averroísmo latino. No obstante, Tomás no fue exclusivamente un adversario de Averroes sino que supo integrar algunas aspectos de su pensamiento (especialmente lo que se refiere a la función de la cogitativa) en la propia síntesis.

Entre los autores cristianos que pueden ser considerados fuentes del tomismo, hay que mencionar, primero, a los Padres. Entre los griegos, se enumeran Gregorio de Nisa, Juan Damasceno y el Pseudo Dionisio (en realidad no se trata de un autor bien identificado sino probablemente el pseudónimo de algún autor ignoto, o de un conjunto de autores ignotos, que escribe bajo la supuesta autoría de Dionisio Areopagita, el personaje que aparece citado en los *Hechos de los Apóstoles* cuando narra el discurso de San Pablo en el Areópago; de allí lo del Pseudo o falso Dionisio). Sea como fuere, Dionisio, o mejor dicho los varios escritos reunidos en el llamado *Corpus dionisianum* es una de las fuentes neoplatónicas que más han contribuido a configurar el pensamiento tomista. Entre los Padres latinos se encuentran San Jerónimo, San Isidoro, Boecio, San Gregorio Magno y, desde luego, el mayor de ellos, San Agustín, el autor más citado por Santo Tomás después de la Sagrada Escritura a tal punto que no resulta para nada equivocado sostener que Tomás ha sido el más grande de los agustinianos.

Al mencionar estas fuentes -y otras más que pudieran sumarse a las ya enumeradas- conviene aclarar que Santo Tomás se presenta siempre como un gran sintetizador, asumiendo las distintas corrientes, reelaborándolas, dando, finalmente, como resultado algo nuevo, que no está en las fuentes. Con gran amplitud de espíritu, convencido de que todo lo bueno y verdadero, no importa quién lo diga, procede del Espíritu Santo, Tomás abreva en todas las fuentes de las que dispone, escruta todo los escritos de los que tiene noticia, todo lo examina con detenimiento y ejemplar diligencia científica; pero, finalmente, transforma e integra todo ese ingente patrimonio intelectual recibido, en algo que es nuevo, original y distinto, de cuño propio.

Es importante detenernos en este punto, porque un examen superficial puede llevar al error de suponer que la obra de Santo Tomás es un conjunto heteróclito de los más diversos elementos, una mera yuxtaposición de fragmentos desprovista de orden y concierto. Pero no es así. Es una gran síntesis, una auténtica catedral del pensamiento de la que procuraremos ver, apenas algunos rasgos más bien de conjunto, a lo largo de este libro.

## Apéndices del Capítulo I

### APÉNDICE I

#### Resumen cronológico de Santo Tomás de Aquino

1224/1225

Nace en Rocaseca, Región de Nápoles, condado de Aquino, Reino de las dos Sicilias, a mitad de camino entre Roma y Nápoles.

Hijo de Landolfo (fiel hasta la muerte al emperador) y de Teodora.

Es un segundón de una familia noble. Familia numerosa: al menos tres hermanos y 4 o 5 hermanas.

1230/1239

Con 5 años, es oblato en la Abadía de Montecasinó (3 de mayo de 1231)

El padre lo ingresa en la oblatura posiblemente para que llegue a Abad

En estos años experimenta una gran influencia de San Gregorio Magno (es mayor la influencia de éste que la de San Bernardo)

Aprende la Regla de San Benito

1239

Excomuni3n del Emperador; son expulsados los monjes que no pertenecen al Reino; la abadía de Montecasinó se vacía y Tomás vuelve a Nápoles

1239/1244

Cursa estudios en el *Studium Generale* de Nápoles (con 15/16 años). Hay aquí una intensa vida cultural.

Es su primer contacto con la Universidad.

Toma contacto con la Metafísica y la Teología Natural de Aristóteles

Pedro de Irlanda le enseña la Gramática y la Metafísica.

Un tal Martín le enseña la Gramática y la Lógica.

1243

Muere su padre Landolfo

1244

En abril Ingresa en la Orden de los Predicadores.

Juan de San Juliano está en el origen de su vocación, como Tomás de Lentini, prior que le da el hábito dominico en el 44.

1244/1245

Su familia lo intercepta camino al capítulo general de Bolonia y lo obliga a una estancia forzada en Rocaseca. Estudia, reza.

1245/1248

Estudios en París

Secretario de San Alberto Magno

1248/1252

Es asistente de San Alberto Magno en Colonia.

Es la época de su ordenación

Redacta el *Super Isaiam* del que hay un autógrafo

Papeles manuscritos de preparación de clases

1250

Comienzan los ataques de los seculares a los mendicantes, en París

1252/1256

Se decide que los mendicantes tengan una sola cátedra en París

Bachiller sentenciario en París.

Tiene 29 años, y Alberto lo propone a pedido de Juan el Teutónico.

Redacta el Comentario de las *Sentencias* en el que hay 2000 citas de Aristóteles. Es una obra de juventud.

Escribe *De ente et essentia* y *De principiis naturae*, ambas a pedido de los frailes.

1256

Obtiene, en febrero, licencia para enseñar

1256/1259

Magister in Sacra Pagina

Maestro-regente en París

Escribe la *Questio disputata De Veritate*, el *Super Boethium de Trinitate*, el *Contra impugnantes*

1259

Retorna a Italia.

A comienzos de junio está en el Capítulo General en Valenciennes.

Forma parte, con San Alberto, de una comisión de cinco frailes que recomienda a la orden el estudio permanente y los estudios de Filosofía.

1259/1261

¿En Nápoles?

Prosigue la *Summa contra Gentiles* iniciada en París

En 1260 es designado, por el Capítulo Provincial, predicador general.

1261/1265

Lector Conventual en Orvietto

*Summa contra Gentiles*, *Super Job*, *Catena aurea* (Mateo) Pedida por Urbano IV. Comentarios sobre los Evangelios. Esta primera parte

es dedicada al Papa. *Contra errores graecorum*, escrito a pedido del Papa Urbano IV

En 1264 el Papa Urbano IV promulga el Oficio del Santísimo Sacramento y escribe los Himnos correspondientes.

1265/1268

El Capítulo Provincial le encarga fundar un Studium en Roma. Fue un experimento.

Maestro Regente en Roma. En esta época decide hacer un manual práctico para los frailes, pero que incorpore la parte dogmática. Algo que sirviese para enseñar Teología moral. Decide rever sus comentarios a las *Sentencias*, pero al año lo abandona y se larga a hacer una obra nueva. Será la Suma de Teología. Este proyecto no fue aceptado rápidamente. Se siguieron usando las *Sentencias* para la Dogmática, y la segunda parte de la Suma para la moral.

Escribe la *Prima Pars de la Summa*, continúa la *Catena Aurea*, *De Potentia*, *Sententia libri de anima*, *Compendium theologiae*.

1268/1272

Segunda regencia en París. Asume en septiembre del 68.

Escribe *Secunda Pars Summa*, *In Matthaicum* ( $\zeta$ ), *In Iohannem*, *De malo*, *De unitate intellectus*, *De aeternitate mundi*, *Comentarios de Aristóteles*.

En 1269, en la segunda oleada de la lucha entre seculares y mendicantes, escribe *De perfectionis sipiritualis vitae* y *Contra retrahentes*, atacando a los que desvían a los jóvenes de la vida religiosa.

En 1270 termina la Prima Secundae de la Suma.

Diciembre del 72: termina la Secunda Secundae.

1272/diciembre 1273

Maestro regente en Nápoles. Había recibido el encargo de fundar un *Studium Generale* con la facultad de elegir el lugar, y Tomás elige Nápoles, que tenía tradición universitaria.

Redacta *Tertia Pars de la Summa Theologiae* (qq. 1-90), *Comentario de la Epístola a los Romanos*, *Super Salmos 1-53*, *Super Metheora*, *In de Caelo et mundo*,

Septiembre de 73: participa del Capítulo Provincial

Diciembre del 73: termina la *Tertia Pars* de la *Summa Theologiae*. Sufre un ataque, y debe guardar cama.

El Papa Gregorio X lo convoca para el concilio de Lyon, en mayo del año siguiente.

1274

Pasa por Montecasino, camino a Lyon, y los monjes les pide que suba, pero Tomás no se anima. Ha sufrido una caída. Los monjes le mandan pedir una interpretación de los textos de San Gregorio, y el Santo Doctor les responde sobre libertad y predestinación

A mediados de febrero llega a Faenza, a casa de una sobrina, donde cae enfermo. Es llevado a la abadía cisterciense de Fossanova

El 7 de marzo muere en Fossanova al sur de Roma, camino del concilio de Lyon. Reginaldo pronuncia el elogio fúnebre.

1323

Es canonizado por Juan XXII el 18 de julio

## APÉNDICE II

Las obras de Santo Tomás: clasificación, número, fechas de composición, y autenticidad.

Las obras de Santo Tomás conforman un vastísimo corpus. Para facilitar su ubicación vamos a dar dos listados. El primero contiene los títulos de las obras agrupadas según su clasificación. La segunda lista, cronológica, contiene una distribución de dichas obras según el período de la vida del Santo Doctor en que fueron redactadas.

1. Listado y clasificación<sup>66</sup>a) *Síntesis teológicas*

1. *Scriptum super libros Sententiarum* (Comentario del Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo).

2. *Summa Contra Gentiles*.

3. *Summa Theologiae*.

b) *Cuestiones disputadas*

1. *Quaestiones disputatae de veritate* (Cuestiones disputadas sobre la verdad).

2. *Quaestiones disputatae de potentia Dei* (Cuestiones disputadas sobre el poder de Dios).

3. *Quaestiones disputatae de anima* (Cuestiones disputadas sobre el alma).

4. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales).

5. *Quaestiones disputatae de malo* (Cuestiones disputadas sobre el mal).

6. *Quaestiones disputatae de virtutibus* (Cuestiones disputadas sobre las virtudes).

7. *Quaestio disputata de unione Verbi incarnati* (Cuestión disputada sobre el Verbo encarnado).

8. *Quaestiones de Quodlibet I-XII* (Cuestiones Quodlibetales I-XII).

c) *Comentarios bíblicos*

1. *Expositio super Isaiam ad litteram* (Comentario del Libro de Isaías).

2. *Super Ieremiam et Trens* (Comentario del Libro de Jeremías y de las Lamentaciones).

<sup>66</sup> Seguimos el orden del "Breve Catálogo de las obras de Santo Tomás" del P. Pilles Emery, O. P. incluido en JEAN-PIERRE TORRELL, *L., Iniciación a Tomás de Aquino...*, o. c. pp 365-385.

3. *Principium "Rigans montes de superioribus" et "Hic est liber mandatorum Dei"* (Lecciónes inaugurales "Rigans Montes" y "Hic est liber").

4. *Expositio super Iob ad litteram* (Comentario del Libro de Job).

5. *Glosa continua Evangelia Catena Aurea* (Catena Aurea).

6. *Lectura super Matthaeum* (Comentario del Evangelio de San Mateo).

7. *Lectura super Ioanem* (Comentario del Evangelio de San Juan).

8. *Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli* (Comentario de las Epístolas de San Pablo Apóstol).

9. *Postilla super Psalmos* (Comentario de los Salmos).

d) *Comentarios de Aristóteles*

1. *Sententia Libri De anima* (Comentario del libro Sobre el alma).

2. *Sententia Libri De sensu et sensato* (Comentario del libro Sobre el Sentido y lo sensible).

3. *Sententia super Physicam* (Comentario de la Física).

4. *Sententia super Meteora* (Comentario del libro Sobre los meteoros).

5. *Expositio Libri Peryermeneias* (Comentario del libro Sobre la Interpretación).

6. *Expositio Libri Posteriorum* (Comentario de los Analíticos Posteriores).

7. *Sententia Libri Ethicorum* (Comentario de la Ética a Nicómaco).

8. *Tabula Libri Ethicorum* (Índice de a Ética a Nicómaco).

9. *Sententia Libri Politicorum* (Comentario de la Política).

10. *Sententia Metaphysicam* (Comentario de la Metafísica).

11. *Sententia super librum De caelo et mundo* (Comentario del libro Sobre el cielo y el mundo).

12. *Sententia super libros De generatione et corruptione* (Comentario de los libros Sobre la generación y la corrupción).

e) *Otros comentarios*

1. *Super Boetium De Trinitate* (Comentario del libro Sobre la Trinidad de Boecio).

2. *Expositio libri Boeti De Hebdomadibus* (Comentario del Libro de Boecio Sobre las semanas).

3. *Super librum Dionysii De Divinis nominibus* (Comentario del libro de Dionisio Sobre los nombres divinos).

4. *Super librum De causis* (Comentario del libro Sobre las causas).

f) *Escritos de polémica*

1. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (Contra los que impugnan el culto de Dios y la religión).

2. *De perfectione spiritualis vitae* (Sobre la perfección de la vida espiritual).

3. *Contra doctrinam retrahentium a religione* (Contra la doctrina de los que impiden entrar en religión).

4. *De unitate intellectus contra Averroistas* (Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas).

5. *De aeternitate mundi* (Sobre la eternidad del mundo).

g) *Tratados*

1. *De ente et essentia* (El ente y la esencia).

2. *De principiis naturae* (Los principios de la naturaleza).

3. *Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum* (Compendio de teología o breve compilación de la teología dedicado al hermano Reginaldo).

4. *De regno ad Regem Cypri* (Sobre el reino).

5. *De substantiis separatis* (Las substancias separadas).

h) *Cartas e informes*

1. *De emptione e venditione ad tempus* (Sobre la compra y venta a crédito).

2. *Contra errores Graecorum* (Contra los errores de los Griegos).

3. *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* (Sobre las razones de la fe dirigido al Cantor de Antioquia).

4. *Expositio super primam et secundam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum* (Comentario el primero y segundo Decretales dirigido al Archidiacono de Todi).

5. *De articulis fide et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum* (Los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia dirigido al Arzobispo de Palermo).

6. *Responsio ad magistrum Ioanem de Vercellis de 108 articulis* (Respuesta al Maestro Juan de Vercelli sobre 108 artículos).

7. *De forma absolutionis* (Sobre la forma de la absolución).

8. *De secreto* (Sobre el Secreto).

9. *Liber de Sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo* (Libro sobre las suertes dirigido al Señor Santiago de Tonengo).

10. *Responsiones ad lectores Venetum de 30 et 36 articulis* (Respuestas a un lector de Venecia sobre 30 y 36 artículos).

11. *Responsio ad magistrum Ioanem de Vercellis de 43 articulis* (Respuesta al Maestro Juan de Vercelli sobre 43 artículos).

12. *Responsio ad lectores Bisuntinum de 6 articulis* (Respuesta a un lector de Besançon sobre 6 artículos).

13. *Epistola ad ducissam Brabantiae* (Respuesta a la Duquesa de Brabante sobre el gobierno de los judíos).

14. *De mixtione elementorum ad magistrum Philippum de Castrocaeli* (Sobre la mezcla de los elementos dirigido al Maestro Felipe de Castrocaeli).

15. *De motu cordis ad magistrum Philippum de Castrocaeli* (Sobre el movimiento del corazón dirigido al Maestro Felipe de Castrocaeli).

16. *De operationibus occultis naturae ad quendam militem ultramontanum* (Sobre las operaciones ocultas de la naturaleza dirigido a un caballero de más allá de los montes).

17. *De iudiciis astrorum* (Sobre el juicio de los astros).

18. *Epistola ad Bernardum abbatem casinensem* (Epístola a Bernardo Abad de Montecasino).

i) *Obras litúrgicas, sermones, oraciones*

1. *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae* (Oficio de la Festividad de Corpus Christi por mandato del Papa Urbano IV).

2. Himno "Adoro Te".

3. *Collationes in decem precepta* (Comentario de los diez mandamientos).

4. *Collationes in orationem dominicam, in Symbolum Apostolorum, in Salutationem angelicam* (Comentarios del Padrenuestro, Credo y Ave María).

5. Otros sermones.

- *Attendite a falsis*

- *Ecce rex tuus*

- *Emitte Spiritum*

- *Exiit qui seminat*

- *Germinet terra*

- *Homo quidam erat*

- *Lux orta est*

- *Osanna Filio David*

- *Puer Iesus*

j) *Obras de autenticidad dudosa*<sup>67</sup>

1. *De fallaciis* (Sobre las falacias).

2. *De propositionibus modalibus* (Sobre las proposiciones modales).

3. *De cognitiones animae* (Sobre el conocimiento del alma).

4. *De inmutabilitate animae* (Sobre la inmutabilidad del alma).

2. **Listado cronológico**

b) *París*

1245 - 1248 - Tomás de Aquino es estudiante en París.

1248 - 1252 - Tomás de Aquino es estudiante en Colonia.

A este período pertenecen unas notas o apuntes sobre la Ética de Aristóteles, conocidos como *Tabulae*. Constituyen el antecedente del comentario que más tarde dedicará a dicha obra.

c) *Colonia*

1249 - 1252: *Expositio super Isaiam ad litteram* - Comentario a Isaías (Colonia).

d) *París*

1252 - 1256: *De ente et essentia ad fratres et socios eius* - Sobre el ente y la esencia. (París). Según Weisheipl, fue escrito antes de ser maestro en Teología, o sea, antes de marzo de 1256, en beneficio de sus cofrades del convento dominico de Saint Jacques en París.

1252 - 1256: *De principiis naturae ad fratrem Silvestrem* - Sobre los principios de la naturaleza (París). A petición de un tal Hermano Silvestre de Saint Jacques. La doctrina, dice Weisheipl, es mucho más explícita que la que se encuentra en la *Physica* de Aristóteles.

1252 - 1256: *Scriptum Super libros Sententiarum* - Comentario del libro de las Sentencias de Pedro Lombardo.

<sup>67</sup> Acerca de la lista de obras de autenticidad dudosa y/o falsamente atribuidas a Santo Tomás, puede consultarse el sitio *Corpus Thomisticum* - Opera omnia S. Thomas [www.corpusthomicum.org/opera.html](http://www.corpusthomicum.org/opera.html) a cargo de Enrique Alarcón.

1252 – 1259: *Expositio super librum Boethii De Trinitate* - Comentario del Libro De Trinitate de Boecio.

1256: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* - Contra los que impugnan el culto y la religión de Dios

1256: *Quodlibet 7* (Navidad). (París).

1256 – 1259: *De Veritate* - Cuestión disputada sobre la verdad (París).

1256 – 1259: *Lectura super Matthaeum. Reportatio* - Comentario al Evangelio de Mateo (datación dudosa; algunos sitúan esta obra en el período 1268-1272 que parece más seguro).

1256 – 1259: *Expositio in librum Boethii De hebdomadibus* - Comentario del Libro Sobre las semanas, de Boecio.

1257: *Quodlibet 8* (Navidad). (París).

1258: *Quodlibet 9* (Pascua). (París).

1258: *Quodlibet 10* (Navidad). (París).

1258 – 1264: *Summa Contra Gentiles* (comenzada en París, terminada en Orvieto).

1259: *Quodlibet 11* (Pascua). (París).

#### e) Nápoles

Entre 1260 -1270: *Expositio super primam et secundam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum* - Comentario de las Decretales primera y segunda.

#### f) Orvieto

1261 – 1264: *Expositio in Job "ad litteram"* - Comentario del libro de Job.

1261 – 1265: *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum* - Sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia.

1262: *De emptione et venditione ad tempus* - Sobre la usura.

1262/63 – 1267: *Catena aurea* - Comentario a los cuatro Evangelios con citas encadenadas de los Padres.

1263: *Contra errores Graecorum, ad Urbanum IV Pontificem Maximum* - Contra los errores de los griegos, es decir, los orientales separados.

1263: Traducciones de Guillermo de Moerbeke.

1264: *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochiae* - Sobre las razones de la fe.

1264: *Officium de festo Corporis Christi, ad mandatum Urbani Papae IV* - Oficio litúrgico para la fiesta de Corpus Christi.

#### g) Roma

1265: *De regno (o De regimine principum) ad regem Cyprum* - Sobre el gobierno de los príncipes.

1265 – 1266: *De Potentia Dei* - Cuestión disputada sobre la potencia de Dios.

1265 – 1266: *Responsio ad fr. Joannem Vercellensem de articulis 108 ex opere Petri de Tarantasia* - Respuesta a 108 cuestiones acerca de la obra de Pedro de Tarantasia.

1265- 1267: *Expositio super Dionysium De divinis nominibus* - Comentario al libro Sobre los nombres divinos del Pseudo-Dionisio Areopagita.

1266 – 1267: *De Malo* - Cuestiones disputadas sobre el mal.

1266 – 1273: Comienza la *Summa Theologiae* (Roma, Viterbo, París, Nápoles).

#### h) Viterbo

1267 – 1268: *De Spiritualibus Creaturis* - Sobre las creaturas espirituales.

1267 – 1269: *Sententia super De Anima*. Comentario del Libro Sobre el alma de Aristóteles.

#### i) París

1269: *De perfectione spiritualis vitae* - Sobre la perfección de la vida espiritual.

1269: *Quodlibet 1* (Pascua).

1269: *Quodlibet* 2 (Navidad).

1269 – 1272: *De virtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De virtutibus cardinalibus* - Cuestiones disputadas sobre las virtudes en general, sobre la caridad, sobre la corrección fraterna, sobre la esperanza, sobre las virtudes cardinales.

1269 – 1272: *Lectura super Johannem. Reportatio* - Comentario al Evangelio de San Juan.

1269 – 1272: *Sententia libri Politicorum* - Comentario de la Política de Aristóteles.

1269 – 1272: *Sententia super Metaphysicam* - Comentario de la Metafísica de Aristóteles.

1269 – 1272: *Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli* - Comentario de las epístolas de San Pablo.

1269 – 1273: *Sententia super Meteora* - Comentario de los Meteoros de Aristóteles.

1269 – 1273: *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum* - Compendio de teología (datación dudosa).

1269: *De Secreto* - Sobre si el superior puede ordenar la revelación de un secreto.

¿1269?: *De forma absolutionis sacramentalis ad generalem magistrum Ordinis* - Sobre la forma de la absolución sacramental.

¿1269 - 1272?: *De occultis operationibus naturae, ad quendam militem ultramontanum* - Sobre las operaciones ocultas de la naturaleza. (¿París?).

¿1269 - 1272?: *De iudiciis astrorum.* - Sobre la consulta a los astrólogos.

1270: Fin de la Primera Parte de la Segunda parte de la *Summa Theologiae*.

1270: *De unitate intellectus contra Averroistas* - Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas.

1270: *Quodlibet* 3 (Pascua).

1270: *Quodlibet* 12 (Navidad).

1270 – 1271: *Sententia super Physicam*. Comentario de la Física de Aristóteles.

1270 – 1271: *Sententia super Peri hermenias* - Comentario del libro de Aristóteles Sobre la interpretación.

1270 – 1271: *De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli* - Sobre el movimiento del corazón.

1270 – 1271: *De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli* - Sobre la permanencia de los elementos en los compuestos naturales.

1271: *Sententia libri Ethicorum* - Comentario de la Ética a Nicómaco de Aristóteles.

1271: *Contra doctrinam retrahentium a religione* - Contra la doctrina de los que impiden la entrada en religión.

1271: *De aeternitate mundi contra murmurantes* - Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes.

1271: *Responsio ad lectorem Venetum de articulis XXX* - Respuesta a un profesor veneciano sobre 30 cuestiones.

1271: *Responsio ad lectorem Venetum de articulis XXXVI* - Idem, sobre 36 cuestiones.

1271: *Responsio ad fr. Johannem Vercellensem de articulis 42 (43)* - Respuesta sobre 42 o 43 preguntas.

1271: *Epistola ad comitissam Flandriae (de regimine judaeorum)* - Sobre el modo en que los príncipes cristianos deben tratar a los judíos.

1271: *De sortibus ad Dominum Jacobum de Tonenga* - Sobre el azar.

1271: *Quodlibet* 4 (Pascua).

1271: *Quodlibet* 5 (Navidad).

1271 – 1272: *Expositio super librum De causis* (Comentario del Libro sobre las Causas).

1271 – 1273: *De substantiis separatis (o De angelis) ad fratrem Reginaldum socium suum* - Acerca de las sustancias separadas, o Acerca de los ángeles.

1272: Termina la Segunda Parte de la Segunda Parte de la Suma de Teología y comienza la Tercera Parte.

1272: *De unione Verbi Incarnati* - Sobre la unión del Verbo Encarnado.

1272: *Quodlibet* 6 (Pascua).

j) Nápoles

1272 - 1273: Escribe el resto de la Tercera Parte de la Suma de Teología (hasta la cuestión 90).

1272 - 1273: *Postilla super Psalmos* - Comentario de los Salmos.

1272 - 1273 - *Sententia de caelo et mundo* - Comentario del Libro Sobre el cielo y el mundo) de Aristóteles.

1272 - 1273: *Sententia super libros De generatione et corruptione* - Comentario del Libro Sobre la generación y la corrupción de Aristóteles.

1273: *Collationes super Credo in Deum* - Meditaciones sobre el Credo (Sermones de Cuaresma).

1273: *Collationes super Pater Noster* - Meditación sobre el Padre Nuestro (Sermones cuaresmales).

1273: *Collationes super Ave Maria* - Meditación sobre el Ave María. (Probablemente sermones cuaresmales).

1273: *Collationes de decem praeceptis* - Meditación sobre los Diez Mandamientos (Sermones cuaresmales).

¿1274?: *Responsio ad Bernardum* (Ayglier) *Abbatem Casinensem* - Respuesta a una consulta (quizás camino de Lyon).

### APÉNDICE III

Santo Tomás de Aquino

#### Comentario del Libro del Profeta Isaías

##### Prólogo

*Escribe la visión y exponla sobre unas tablas, para que quien leyere lo haga de corrido; porque es todavía una visión lejana y aparecerá en el final. Habacuc II, 2, 3.*

De estas palabras, tres cosas pueden deducirse acerca del Libro del Profeta Isaías, que tenemos entre manos, a saber, el autor, el modo y la materia.

Respecto del AUTOR, a su vez, se han de establecer tres cosas: el Autor mismo, el Ministro del Autor y el Oficio del Ministro o su don.

El Autor se muestra en la orden que es dada al que habla; y es por eso que antes dice (Habacuc II, 2): *Me respondió el Señor y dijo: escribe la visión*, etc. En efecto, el Autor de la Sagrada Escritura es el Espíritu Santo. También, más abajo, Isaías XLVIII, 15: *Ahora, el Señor me envió*; y en Pedro II, I, 21: *pues ninguna profecía ha venido por voluntad humana*, etc.; el Espíritu, en efecto, habla los misterios, como se dice en Corintios I, XIV, 2.

El Ministro se muestra en el acto del que escribe pues dice: *escribe*. La lengua del profeta fue órgano del Espíritu Santo, como dice el Salmo 44, 2: *Mi lengua es como ágil pluma de escribano*; y en Corintios I, III, 4, 5: *Pero, ¿quién es Apolo, quién Pablo? Ministros suyos a quienes creísteis*.

El Oficio del Ministro se muestra en el privilegio de la visión: dice, en efecto, *la visión*. Pues el que hoy es llamado Profeta, antiguamente se llamaba vidente, como se dice en Samuel I, IX, 9; y en Números XII, 6: *Si hubiere entre vosotros un profeta del Señor, me aparecerá a él en visión o le hablaré en sueños*. El Autor, por tanto, resulta evidente.

Pero el modo se muestra en lo que sigue, y *exponla sobre unas tablillas*. En efecto, el modo de esta profecía es claro y abierto. Por eso se dice en el Prólogo<sup>68</sup>: *no parece vaticinar acerca de cosas futuras sino más bien contar la historia de cosas pasadas*.

<sup>68</sup> Se refiere al Prólogo de San Jerónimo que precede a la versión latina de la *Vulgata*.

Ahora bien, en lo que hace al modo, tres cosas se consideran: la **exposición de la visión**, la **razón de la exposición** y el **provecho consiguiente**.

Lo primero, la **exposición de la visión**, se muestra en lo que dice: *exponla (la visión)*. Ahora bien, lo visto, o la visión, es expuesto por el Profeta de un triple modo. En primer lugar, por medio de **adecuadas metáforas**; en segundo término, por la **expresión del discurso**, tercero, por la **belleza de las palabras**; y en estas tres cosas este Profeta sobresale por sobre los otros.

Emplea, en efecto, bellas y cuidadas metáforas las que, ciertamente, nos son necesarias en virtud de la connaturalidad del sentido respecto de la razón, pues es natural a nuestra razón conocer a partir de las realidades sensibles por lo que percibe con más agudeza las cosas cuyas imágenes ve por el sentido. Por eso Dionisio, en su segunda *Carta a Tito*, demuestra que las figuras sensibles son necesarias en las Sagradas Escrituras: *cuando quienquiera oye palabras claras, recompone en sí mismo una cierta figura que lo conduce de la mano a la inteligencia de la teología*. **Oseas XII, 10**: *me hice conocer por manos de los profetas*.

Sobresale, también, Isaías, en la expresión del discurso, de modo que no parece anunciar una profecía sino componer un Evangelio, como se dice en el *Prólogo* de San Jerónimo. Por eso, dice de sí mismo, más abajo, **Isaías XL, 9**: *no temas, levanta tu voz, di a las ciudades de Judea: he aquí vuestro Dios*.

También sobresale por la belleza de las palabras como noble varón de distinguida elocuencia, según se dice en el *Prólogo* y en **Proverbios XV, 2**: *la lengua del sabio adorna la ciencia*.

A continuación trata de la **razón de esta exposición** cuando dice: *sobre unas tablillas*. Existen, en efecto, las tablas de la ley, las tablas del corazón de piedra y las tablas del corazón muelle y de carne. **II Corintios III, 3**: *Sois una carta de Cristo, escrita por nuestro ministerio [...] escrita no en tablas de piedra sino en tablas de un corazón de carne*.

Las primeras tablas de la Ley fueron escritas por el dedo de Dios, como se dice en **Éxodo XXI, 18**, y por eso la Escritura es profunda y oscura y está llena de muchos misterios. Por esto fue necesario que se escribiesen junto a esas tablas, por el dedo del hombre, una profecía clara para explicarlas; se lee más abajo, en **Isaías VIII, 1**: *toma por ti mismo un libro grande y escribe en él con estilo de hombre*.

Pero de las segundas tablas, esto es, de las tablas del corazón de piedra, fue necesario escribir claramente a fin de confutar los errores. **Mateo XV, 7, 8**: *bien profetizó de vosotros Isaías diciendo: este pueblo me honra con los labios pero su corazón está lejos de mí*.

De las terceras tablas, a saber, las de corazones carnales, fue necesario escribir claramente a fin de instruir. **Nehemías 8, 8**: *señalad en el Libro de la Ley de Dios distinta y abiertamente para entender; y prosigue: y entendieron cuando leyeron*.

El **provecho de la exposición** se muestra en esto que sigue: *para que quien leyere lo haga de corrido*. Leer de corrido, en efecto, es llegar hasta el final rápidamente, recorriendo lo escrito. Ahora bien, el final es triple, a saber, el final de la ley, el final de los mandamientos y el final de la vida.

El final de la ley es Cristo para la justificación de todo creyente, según se dice en **Romanos X, 4**. El final de los mandamientos es la caridad, como leemos en **I Timoteo, I, 5**. El final de la vida es la muerte. **Mateo XXIV, 13**: *el que perseverare hasta el fin se salvará*. Por eso dice: *que quien leyere lo haga de corrido; como si dijese que quien leyere, sin impedimento de duda, de corrido, creyendo en Cristo, creyendo ame y en el amor persevere*.

La MATERIA del libro viene tratada en lo que sigue: *porque es todavía una visión lejana*. La materia de este libro es principalmente la aparición del Hijo de Dios por eso se lee en la Iglesia en el tiempo de Adviento.

Pero la aparición del Hijo de Dios es triple. La primera, en la carne, hecho hombre. **Tito III, 4**: *aparecieron la benignidad y la humanidad de nuestro Dios salvador*. La segunda, en la fe por la que el mundo creyó en Él. **Tito II, 11, 12**: *apareció la gracia de nuestro Dios Salvador que nos instruye*. La tercera, por la que aparecerá en la visión por la glorificación. **I Juan III, 2**: *sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a Él*.

Estas apariciones son, pues, la materia de este libro. Por eso se dice en el *Prólogo* que *toda su preocupación es el advenimiento de Cristo y el llamado de las naciones*. Pero Cristo, que posteriormente se manifestó con certeza, en los tiempos del Profeta permanecía aún lejano. Lejano, en efecto, por Excelso en la igualdad de la majestad. **Job XXXVI, 25, 26**: *cada uno lo mira desde lejos; he aquí el Dios grande que vence nuestra ciencia*. Lejano, también, por escondido en el Designio eterno del Padre. **Efesios III, 9**: *se ha dispensado el misterio escondido por los siglos en Dios*. Lejano, además, por demorado en la

espera de los Padres. **Hebreos XI, 13:** *todos estos murieron en la fe sin haber alcanzado las promesas sino viéndolas a lo lejos.*

Pero sabemos de modo cierto que lo que estaba lejos se hizo cercano porque lo Excelsa se hizo ínfimo ya que *el Verbo se hizo carne, Juan I, 14.* Lo que estaba escondido se hizo manifiesto porque *el Unigénito que está en el seno del Padre, Él mismo lo ha contado (Juan I, 18).* Lo que permanecía demorado comenzó ya a ser poseído por los santos en la gloria. **Mateo XXV, 34:** *venid benditos de mi Padre, recibid el reino que os estaba preparado desde el origen del mundo.*

Por tanto, es como si el Profeta pudiera decir: *lo que todavía se ve a lo lejos aparecerá en el final.* Pues, en efecto, hubo una primera aparición al final de la ley porque, como se lee en **Gálatas IV, 4:** *cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios su Hijo nacido de mujer, nacido bajo la ley.* La segunda aparición tuvo lugar al final de la idolatría. **Isaías XIX, 1:** *he aquí que el Señor asciende sobre una nube ligera y entra en Egipto, y los ídolos de Egipto se tambalean ante su presencia.* Mas la tercera aparición será en el final de toda miseria cuando *Dios enjague los ojos de los santos y no habrá más luto, ni fatigas, ni dolor alguno pues todo lo viejo habrá pasado, Apocalipsis XXI, 4.*

Y estas son las realidades últimas de las que se dice en **Eclesiástico XLVIII, 27, 28,** respecto de Isaías: *con un gran espíritu vio todo lo postrero y consoló a los afligidos de Sion hasta la eternidad; y mostró el porvenir y las cosas escondidas antes de que sucedieran.*

Santo Tomás de Aquino  
Comentario del Libro del profeta Isaías  
Collationes

Capítulo XLVI

**VERSÍCULO 1:** *Bel se desploma, Nebó se derrumba, sus ídolos van sobre animales y bestias de carga, llevados como fardos sobre un animal desfallecido.*

El pecado agobia:

a) por la preocupación en pensar el mal; **Proverbios 4, 16:** *no duermen si no obran el mal, se les quita el sueño si no han hecho caer a alguno.*

b) por el trabajo en realizarlo; **Sabiduría 5, 7:** *estamos fatigados de andar por caminos de iniquidad.*

c) por la confusión al repensarlo; **Romanos 6, 21:** *¿Qué frutos cosechasteis entonces de aquellas cosas que al presente os avergüenzan!*

d) por la frustración de la esperanza; **Proverbios 10, 28:** *La espera de los justos es alegría, la esperanza de los malos fracasará.*

**VERSÍCULO 8:** *Recordad esto, volved prevaricadores al corazón.*

Volved al corazón:

a) como al solio del juicio para examinarte; **Salmo 76, 7:** *de modo que lo pienso en mis adentros y medítándolo me pregunto.*

b) como al principio de la vida, para que la custodies; **Proverbios 4, 23:** *guarda tu corazón, porque de él brotan las fuentes de la vida.*

c) como al auditorio de la divina locución, para que atiendas diligentemente; **Oseas, 2, 16:** *la llevaré al desierto y hablaré a su corazón.*

d) como al tesoro de las palabras divinas; **Salmo 118, 11:** *en mi corazón escondo tus consignas.*

e) como al cenáculo de la divina paz y refección; **Salmo 84, 9:** *Dios anuncia la paz a su pueblo.*

## APÉNDICE IV

### Breve Noticia sobre Pedro Lombardo (Fuente: Gran Enciclopedia Rialp- GER)

#### Vida.

Pedro Lombardo, conocido como el Maestro de las sentencias o *Magister Sententiarum*, fue profesor de Teología en París y, casi al final de su vida, obispo de esa misma ciudad.

Los datos cronológicos de su vida, sobre todo de los primeros años, son aún escasos y poco seguros. La fecha de su muerte, en la cual parecen coincidir las opiniones, se fija el 21 ó 22 julio de 1160; la de su nacimiento es aún desconocida. Probablemente nació en los primeros años del s. XII o finales del s. XI. Su patria es la Lombardía, como lo indica el sobrenombre de Lombardo que utilizó ya en vida, y más concretamente Lumello cerca de Novara como afirman expresamente las crónicas de la época. Su familia era de

condición modesta, por lo que tuvo que solicitar la ayuda de subvenciones para poder realizar sus estudios. Los primeros cursos los hace en Bolonia, luego va a Reims y, finalmente a París.

Por una carta de S. Bernardo -Epístola 410, dirigida al abad Gilduin de la abadía de San Víctor- conocemos su viaje a Francia hacia los años 1136-39, pasando por Reims. Después de una corta estancia en esa ciudad, llega a París con la recomendación de S. Bernardo para los Victorinos. La estancia en París debía ser breve, pero se prolongó indefinidamente. ¿Qué escuelas frecuentó y qué funciones desempeñaba?, ¿cuándo empezó sus lecciones como profesor? son cuestiones difíciles de responder. Sin duda que tuvo excelentes relaciones con la abadía de San Víctor y probablemente allí realizó su educación teológica, y más tarde enseñó en la escuela catedralicia de París. Del periodo de casi 20 años, entre 1136-39 en que llega a París y 1159 fecha de su elección episcopal como obispo de París, muy pocos datos poseemos. No sabemos cuándo empieza sus enseñanzas, ni las circunstancias que determinan la composición de sus obras, ningún texto lo dice expresamente; lo único que sabemos de todo esto, es lo que se deduce del análisis del contenido de sus mismas obras. Como testimonios externos de este periodo de casi 20 años, cuatro tan sólo poseemos: una reseña de Gerhoch de Reichersberg sobre la obra de los comentarios a las cartas de S. Pablo en 1142-43; otro de Juan de Salisbury sobre el papel de Pedro Lombardo en el Concilio de Reims contra Gilberto Porreta en 1148; una recomendación del papa Eugenio III en 1152 para la concesión de unas prebendas en la diócesis de Beauvais; y un viaje que hizo a Roma por las mismas fechas.

Puede decirse que con el nombramiento al obispado de París en 1159, la carrera de Pedro Lombardo está virtualmente terminada. Su muerte ocurre, como decíamos, el 21 julio 1160, según el necrólogo de Sanct-Martin-des-Champs, o el 22 jul. 1160, según los anales conservados en la abadía de San Víctor.

### Obras

Las obras auténticas de Pedro Lombardo se reducen a cuatro: *Comentarios a los Salmos* o *glosas*, *Comentarios a las Epístolas de S. Pablo*, *Los sermones*, *Los libros de las sentencias* o *IV Libri Sententiarum*. Esta última obra ha sido objeto de múltiples y minuciosos estudios; de las otras, aparte de las investigaciones de Denifle sobre las glosas

paulinas, no se ha estudiado prácticamente nada. Señalemos brevemente las características de cada una de ellas.

a) *Comentarios a los Salmos* (PL 191,62-1296). En esta obra Pedro Lombardo va comentando verso por verso cada uno de los 150 salmos de David, recogiendo las citas de los Padres y de los escritores eclesiásticos. Su autenticidad está fuera de duda, escrita hacia 1142-43, es anterior a los comentarios a las epístolas paulinas.

b) *Comentarios a las Epístolas de S. Pablo* (PL 191, 1297-1696 y PL 192,9-520). La fecha de su composición se fija gracias a la acusación de adopcionismo que formuló contra él, circa 1142-43, Gerhoch de Reichersberg, y de la utilización de un texto atribuido a Ambrosio de Autpert. Es posible que en esta fecha se tuviera tan sólo una primera redacción de la obra, siendo terminada entre 1145-52.

c) *Sermones*. La mayor parte de los sermones de Pedro Lombardo han sido antiguamente editados bajo el nombre de Hildeberto de Lavardin. Haureau fue el primero en restituir las obras a su autor, y a partir de él, se ha disipado toda duda sobre la autenticidad. Estos escritos están claramente inspirados en textos de la Sagrada Escritura, con alusiones bíblicas que en ocasiones abusan del sentido espiritual.

d) *Los libros de las sentencias* (PL 192,519-964). Es la obra principal de Pedro Lombardo, a la que está unido su título de *Magister Sententiarum*. Su influjo fue notable y duradero. Este texto llegó a ser el manual escolar durante la Edad Media hasta el s. XVI, época en que fue sustituido por la *Summa Theologiae* de S. Tomás de Aquino. En la Universidad de París, todo bachiller en Teología, para optar al grado de doctor debía exponer las *Sententiae*. Su autoridad deriva de ser una gran obra de síntesis, en la que se recogen y sistematizan los elementos tradicionales de la ciencia divina y se expresa, en muchos puntos, el sentir de la Iglesia sobre esas cuestiones. El IV Concilio de Letrán (1215), consagra su autoridad magistral. Es posible que los libros sean un resumen de las lecciones dictadas por Pedro Lombardo durante el periodo de su docencia. Compuestas circa 1150 según la opinión de Denifle o en 1152 según Pelster.

La división de la obra está tomada de S. Agustín, concretamente del libro I, capítulo 2 del *De doctrina christiana*. El libro I (PL 192,521-652) contiene 48 distinciones, y versa sobre los tratados de *De Deo Trino et Uno*. El libro II (PL 192,651-758) contiene 44 distinciones y versa sobre los tratados de *Deo créante*, *de Gratia*, *de peccato originale*

et actuale. El libro III (PL 192,757-840) contiene 40 distinciones y versa sobre los tratados de *Verbo incarnato et de Christo redemptore, de virtutibus, de decem mandatis*. El libro IV (PL 192,839-962) contiene 50 distinciones y versa sobre los tratados de *sacramentis in genere, de septem sacramentis in specie, de novissimis*. Los ejemplares de esta obra se multiplicaron en el s. XII y sobre todo en el s. XIII en una proporción tal, que sólo le aventajan las ediciones de la Biblia.

Además de las obras claramente auténticas se le atribuyen otras dudosas o inauténticas: Apología de Verbo incarnato, Cartas, Glosas sobre Job, In concordiam evangelicam, Glossae volatiles o Notulae.

### Doctrina.

Pedro Lombardo es, sobre todo, un compilador; su mérito reside en haber sabido hacer una adecuada selección de textos patristicos, exponer bien las diversas opiniones frente a cada tema, y la juiciosa utilización de fórmulas de diversos autores. Es un ingenio moderado que coloca en primer plano los argumentos de autoridad. Hace uso de la dialéctica, reconoce la autoridad de la razón, pero cuando se trata de verdades de fe apela a la autoridad de los grandes maestros, especialmente de S. Agustín. Su obra está influida por los escritos de Hugo de San Víctor y de Abelardo. La disposición y orden de su obra, si bien no definitivos, fue el material que durante mucho tiempo alimentó el pensamiento teológico.

Merece la pena hacer una mención especial de la doctrina sobre los sacramentos que expone en el libro IV de las *Sentencias*, ya que es uno de los temas en que sobresale especialmente, pues recoge y sintetiza una larga historia de elaboración sacramentaria. Su enumeración septenaria es una de las primeras listas que se poseen. La definición de sacramento, el análisis de la composición del rito sacramental y de su eficacia son cuestiones que llegan a ser completadas por Pedro Lombardo. En la definición que da de sacramento su insistencia en la idea de signo eficaz y sobre la causalidad, sirvió para desechar muchas posibles confusiones y es uno de los mejores legados que dejó a la posteridad.

Entre los comentarios más importantes de las *Sentencias* de Pedro Lombardo cabe destacar los de Alejandro de Hales, S. Buenaventura, S. Tomás, Egidio Romano y Duns Scoto.

## APÉNDICE V

### Prólogo de Santo Tomás a su Comentario del Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo

*Ego sapientia effudi flumina: ego quasi trames aquae immensae defluo: ego quasi fluvius dorix<sup>69(1)</sup>, et sicut aquaeductus exivi de Paradiso. Dixi: rigabo hortum plantationum, et inebriabo partus [var.: pratus] mei fructum. Eccli. 24, 40.*

[Yo, la Sabiduría, derramé los ríos; yo fluyo como una avenida de ingentes aguas; Yo [soy] un canal [tan caudaloso] como un río, y como un acueducto salí del Paraíso. Dije: regaré el huerto de mis plantíos, y me embriagaré con el fruto de mi parto [var.: prado] (Eclesiástico 24, 40ss)].

Entre las muchísimas definiciones que se han dado de la verdadera Sabiduría, el Apóstol Pablo dio una, particularmente cierta y verdadera, cuando dijo: "Cristo es el poder y la sabiduría de Dios... y ha sido constituido por Dios en sabiduría nuestra" (1 Cor. 1,24.30).

Con lo cual no quiso decir que sólo el Hijo sea Sabiduría; puesto que tanto el Padre como el Hijo, como también el Espíritu Santo, son una misma Sabiduría, así como son una misma esencia. Sino que la sabiduría se dice con cierta propiedad del Hijo, debido a que las obras de la Sabiduría parecen convenir mucho con las obras que son propias del Hijo.

En efecto, por la Sabiduría de Dios se manifiestan las cosas ocultas de Dios, son producidas las obras de la creación, y no sólo producidas, sino restauradas y perfeccionadas: quiero decir con aquella perfección por la cual cada ser es llamado perfecto, en cuanto que alcanza su propio fin.

1) Que la manifestación de las cosas divinas pertenezca a la Sabiduría de Dios, es evidente, por el motivo de que el mismo Dios se conoce a sí mismo en su Sabiduría. Por lo cual, si nosotros conocemos algo de Él, es necesario que lo que de Él conocemos, venga

<sup>69</sup> Santo Tomás parece interpretar "río Dorix", como el nombre propio de un río. Me inclino a leer el texto de la Vulgata como "dioryx" canal impetuoso, rápido, en vez de Dorix, como nombre propio: "Ego dioryx [validus, vel fortis] quasi fluvius" Yo soy un canal tan impetuoso como un río.

de su Sabiduría, pues el conocimiento imperfecto viene del perfecto, por lo que dice el libro de la Sabiduría 9, 17: "¿quién conocerá tu voluntad si tú no le das sabiduría?".

Pues bien: este don o manifestación sucede especialmente por medio del Hijo, pues es el Verbo del Padre, según dice S. Juan 1; por el cual se ve que le es propia la manifestación del Padre que se dice a sí mismo y de toda la Trinidad. Por esto dice Mt 11, 27: "nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo se lo quisiere revelar" y Jn 1,18: "A Dios nadie lo vio jamás, sino el Unigénito que está en el seno del Padre".

Por eso se dice con verdad de la Persona del Hijo: "Yo, la Sabiduría derramé los ríos". Entiendo por estos ríos, el fluir de la Procepción eterna, por la cual, de manera inefable, procede del Padre el Hijo, y el Espíritu Santo de ambos. Estos ríos (de la procesión eterna) estaban antes ocultos y como confundidos en la semejanza de las creaturas, o también en los enigmas de las Sagradas Escrituras, de tal manera que apenas algunos sabios pudieran alcanzar por la fe el misterio de la Trinidad. Vino el Hijo de Dios, y como que derramó aquellos contenidos ríos, publicando el Nombre de la Trinidad: "Enseñada a todas las gentes, bautizándolas en el Nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (Mt 28, 19). Por lo cual dice Job: "escrutó la profundidad de los ríos y sacó a luz las cosas ocultas" (Job 28, 11).

Y de esto trata la materia del primer libro.

2) Lo segundo que toca a la Sabiduría de Dios es la producción de las creaturas. Porque Él, tiene una Sabiduría de las cosas creadas que no sólo es especulativa, sino también práctica, como la que tiene el artista o artesano de sus creaciones. Por lo que dice el Salmo "Todo lo hiciste con Sabiduría" (Sal 103). Y en los Proverbios dice la misma Sabiduría: "Estaba con Él, haciéndolo todo" (Prov. 8, 30).

Y esto también se encuentra atribuido en forma especial al Hijo, en cuanto que es imagen de Dios invisible, según cuya forma todo recibió forma. Por eso dice Col 1,1 5: "Que es imagen de Dios invisible, primogénito de toda creatura, pues en Él fueron fundadas todas las cosas". Y Jn 1,3: "todas fueron creadas por Él".

Por lo tanto, se dice con razón de la persona del Hijo: "yo fluyo como una avenida de ingentes aguas". Con lo cual se apunta tanto al orden como al modo de la creación.

Al orden: pues así como el canal deriva del río, así el proceso temporal de las creaturas, deriva del proceso eterno de las Personas divinas. Por lo cual dice el Salmo 148,5: "Dijo y fueron hechas". Esto es: Dijo, que es: engendró al Verbo, en el cual estaba el que estaba el que se hiciera (in quo erat ut fieret), según explica San Agustín (De Genesi ad Litteram 1,2). Pues siempre lo que es primero es causa de lo que es después, según Aristóteles (2 Metaf. 4). Por lo que el primer proceso es causa y razón de toda procesión ulterior.

En cuanto al modo, se significa en relación a dos términos: es decir:

1) de parte del Creador, que aunque llene todas las cosas (como el agua el canal o el lecho del río) no es conmensurable con ellas, y esto se señala diciendo: inmensas, ingentes aguas;

2) y de parte de la creatura, porque así como el canal procede del cauce del río, así la creatura procede de Dios, pero fuera de la unidad de la Esencia, en la cual está como en su propio cauce, la procesión de las Personas divinas.

Y de esto se ocupa el segundo libro.

3) Lo tercero que toca a la Sabiduría de Dios es la restauración de sus obras.

Porque una cosa debe ser restaurada por aquello mismo por lo que fue hecha. Y lo que ha sido hecho por la Sabiduría debe ser reparado por ella. Como dice Sabiduría 9, 19: "Por la Sabiduría fueron sanados los que te agradaron desde un principio".

Pues bien, esta reparación fue hecha de manera especial por el Hijo en cuanto que éste se hizo hombre, y reparado el estado del hombre, reparó de alguna manera todo lo que había sido creado para el hombre, por lo cual dice Col 1,20: "Reconciliando por Él todas las cosas, en los cielos y en la tierra".

Y por esto se dice con razón de la persona del Hijo: "Yo [soy] un canal [tan caudaloso] como un río, y como un acueducto salí del Paraíso". Este Paraíso es la gloria del Padre, desde donde se derramó en el valle de nuestra miseria. No perdió su gloria. Esta se ocultó. Por lo cual dice Jn 16,28: "Salí del Padre y vine al mundo". Y acerca de este salir, hay que notar dos cosas

1) el modo;

2) el fruto.

Pues el canal es un torrente impetuosísimo, con lo cual se describe el *modo*, que fue con un ímpetu de amor, como Cristo consumó el misterio de nuestra reparación. Por lo cual dice Isa 59,19: "habiendo venido como un torrente impetuoso y empujado por un Espíritu de Dios".

Y al fruto alude la frase: "como un acueducto". O sea como éstas se separan y dividen a partir de un mismo origen para fecundar el terreno, así Cristo, del cual fluyeron diversidad de gracias para implantar la Iglesia, según se dice en Ef 4,11: "A unos dio el ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores, para la consumación de los santos en la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo".

Y a esto toca la materia del tercer libro, en cuya primera parte se trata del misterio de nuestra reparación y en la segunda de las gracias que nos otorgó Cristo.

4) Lo cuarto que pertenece a la Sabiduría de Dios, es la perfección, o el perfeccionamiento, con el que la creatura se conserva para su fin. Pues quitado el fin, sólo queda la vanidad, cosa que la Sabiduría no tolera; por lo que dice Sabiduría 8,1 que la Sabiduría: "abarca fuertemente de un extremo al otro y todo lo dispone suavemente". Cada cosa, cada uno, se dice que está dispuesto cuando está colocado en aquel fin al cual tiene por naturaleza.

Y esto también pertenece de modo especial al Hijo, quien siendo el Hijo verdadero y natural de Dios, nos introdujo en la gloria de la herencia paterna, según Hebr. 2,10: "Convenía que Aquél por quien fueron creadas todas las cosas, llevara muchos hijos a la gloria".

Por esto se dice bien: "regaré el huerto...". Pues para conseguir el fin, se exige una preparación que quite lo que no ayuda para obtenerlo. Así Cristo, preparó la medicina de los sacramentos, que, curando la herida del pecado, nos introduce en la meta de la gloria.

Por lo cual, en lo dicho notemos dos cosas:

- 1) la preparación por los sacramentos;
- 2) la introducción en la gloria.

Lo primero lo sugieren las palabras: "dije: regaré el huerto", o sea la Iglesia, según el Cantar 4,12: "Huerto cerrado, hermana, esposa mía", en la cual hay variados plantíos: los diversos órdenes de santos, plantados por la mano de Dios. Y este huerto lo riega Cristo con los ríos de los sacramentos, que brotaron de su costado.

Por eso, encomiando la belleza de su Iglesia dice en Num 25,5: "¡Qué bellas son tus tiendas Jacob!" Y sigue: "como huertos junto a ríos abundantes". Y los ministros de la Iglesia riegan (1 Cor 3,6): "Yo planté, Apolo regó".

Y la introducción en la gloria: "me embriagaré en el fruto de mi parto"<sup>70[2]</sup> Cristo engendró a sus fieles como una madre, con su dolor. Dice Isa 66,9: "Acaso yo que hago dar a luz ¿no daré a luz yo mismo?". El fruto de la fecundidad de Dios son los santos que están en la gloria, Cant 5,1: "Vendrá mi amado y comerá el fruto de sus manzanos". Estos santos están embriagados de gozo, Salmo 35,9: "Se embriagarán en la abundancia de su casa". Se la llama embriaguez, porque excede toda medida de la razón o del deseo, Isa 64, 4: "Ni ojo vio, Señor, fuera de ti, lo que tienes preparado a los que te buscan".

Y aquí se toca la materia del cuarto Libro (1. Sacramentos y 2. Resurrección).

Y queda clara, por lo dicho, la intención del libro de las Sentencias de Pedro Lombardo.

## APÉNDICE VI

Santo Tomás de Aquino  
SUMA CONTRA LOS GENTILES

LIBRO 1

CAPÍTULO 1

El oficio del sabio

*Mi boca dice la verdad pues aborrezco los labios impíos (Prov. 8, 7)*

El uso corriente que, según cree el Filósofo, ha de seguirse al denominar las cosas, quiere que comúnmente se llame sabios a quienes ordenan directamente las cosas y las gobiernan bien. De aquí que, entre las cualidades que los hombres conciben en el

<sup>70</sup> El texto de la Vulgata que maneja Santo Tomás, ofrece la lectio "partus" en vez de "pratus" [parto en vez de prado]. Él se atiene en su comentario a esa lectura del texto.

sabio, señale el Filósofo que es propio del sabio el ordenar. Mas la norma de orden y gobierno de cuanto se ordena a un fin se debe tomar del mismo fin; porque en tanto una cosa está perfectamente dispuesta en cuanto se ordena convenientemente a su propio fin, pues el fin es el bien de cada cosa. Así vemos que en las artes, una, a la que atañe el fin, es como la reina y gobernadora de las demás: la medicina, por ejemplo, impera y ordena a la farmacia, porque la salud, que es el objeto de la medicina, es el fin de todos los medicamentos confeccionados en farmacia. Y lo mismo sucede con el arte de navegar respecto de la industria naval, y con el militar respecto de la caballería, y de todas las otras armas. Las artes que imperan a otras se llaman arquitectónicas o principales. Por esto sus artífices, llamados arquitectos, reclaman para sí el nombre de sabios. Mas como dichos artífices se ocupan de los fines de ciertas cosas particulares y no miran al fin universal de todas las cosas, se llaman sabios en esta o en otra materia. En este sentido se dice en la primera carta a los de Corinto: *Como sabio arquitecto puse los cimientos* (1 Cor 3, 10). En cambio, se reserva el nombre de sabio con todo su sentido únicamente para aquellos que se ocupan del fin del universo, principio también de todos los seres, y así, según el Filósofo, es propio del sabio considerar las causas más altas.

Mas el fin último de cada uno de los seres es el intentado por su primer hacedor o motor. Y el primer hacedor o motor del universo, como más adelante se dirá, es el entendimiento. El último fin del universo es, pues, el bien del entendimiento, que es la verdad. Es razonable, en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo y que la sabiduría tenga como deber principal su estudio. Por esto, la Sabiduría divina encarnada declara que vino al mundo para manifestar la verdad: *Yo para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad* (Jn 18, 37). Y el Filósofo precisa que la primera filosofía es la ciencia de la verdad, y no de cualquier verdad, sino de aquella que es origen de toda verdad y que pertenece al primer principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, pues la disposición de las cosas en el orden de la verdad es como la que tienen en el orden del ser.

Por otra parte, a un mismo sujeto pertenece aceptar uno de los contrarios y rechazar el otro; como sucede con la medicina, que sana y combate la enfermedad. Luego así como propio del sabio es contemplar, principalmente, la verdad del primer principio y juzgar de las otras verdades, así también le es propio impugnar la

falsedad contraria. Por boca de la Sabiduría se señala convenientemente, en las palabras propuestas, el doble oficio del sabio: exponer la verdad divina, verdad por antonomasia, a la que se refiere cuando dice: *Mi boca dice la verdad*, e impugnar el error contrario a la verdad, al que se refiere cuando dice: *Pues aborrezco los labios impíos*. En estas palabras se designa la falsedad contra la verdad divina, que estambien contraria a la religión, llamada también piedad, de donde su contraria asume el nombre de impiedad.

## CAPÍTULO II

### La intención del autor

El estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, provechoso y alegre de todos los estudios humanos. Más perfecto ciertamente, pues el hombre, en la medida en que se da al estudio de la sabiduría, posee ya de alguna forma la verdadera bienaventuranza. Por eso dice el Sabio: *Dichoso el hombre que medita la sabiduría* (Eccl 14, 22). Más sublime, pues por él el hombre se asemeja principalmente a Dios, que todo lo hizo sabiamente (Sal 103, 24). Y como la semejanza es causa de amor, el estudio de la sabiduría une especialmente a Dios por amistad, y así se dice de ella que es para los hombres tesoro inagotable y los que de él se aprovechan se hacen partícipes de la amistad divina (Sab 7, 14). Más útil, pues la sabiduría es camino para llegar al reino de la inmortalidad: El deseo de la sabiduría conduce a reinar por siempre (Sab 6, 21). Y más alegre, pues no es amarga su conversación ni dolorosa su convivencia sino alegría y gozo (Sab 8, 16).

Tomando, pues, confianza de la piedad divina para proseguir el oficio de sabio, aunque exceda a las propias fuerzas, nos proponemos manifestar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios; porque, sirviéndome de las palabras de San Hilario, soy consciente de que el principal deber de mi vida para con Dios es esforzarme por que mi lengua y todos mis sentidos hablen de El (De Trin. I, 37).

Es difícil proceder en particular contra cada uno de los errores, por dos razones: en primer lugar, las afirmaciones sacrílegas de cada uno de los que han errado no nos son tan conocidas que de ellas podamos sacar los argumentos para su misma refutación. Los antiguos doctores usaron de este método para refutar los errores de los gentiles, pues, siendo ellos gentiles o conviviendo con ellos

y conociendo con precisión su doctrina, podían tener noticia exacta de sus opiniones. En segundo lugar, porque algunos de ellos, por ejemplo, los mahometanos y paganos, no convienen con nosotros en admitir la autoridad de alguna parte de la Sagrada Escritura, por la que pudieran ser convencidos, así como contra los judíos podemos disputar por el Viejo Testamento, y contra los herejes por el Nuevo. Mas éstos no admiten ninguno de los dos. Por lo tanto, hemos de recurrir a la razón natural, que todos se ven obligados a aceptar, aun cuando en las cosas divinas pueda fallar o sea falible.

En consecuencia, investigando una determinada verdad mostraremos, a la vez, qué errores excluye esta verdad y cómo concuerda con la fe cristiana la verdad establecida por demostración.

### CAPÍTULO III

#### Cuál sea el modo posible de manifestar la verdad divina

Porque no toda verdad se manifiesta del mismo modo, es propio del hombre cultivado pretender tener, respecto de cada materia, tanta certeza sólo cuanto lo permite la naturaleza de la cosa, como fue dicho por el Filósofo y citó Boecio. Por lo tanto, debemos señalar primeramente cuál sea el modo posible de manifestar la verdad propuesta.

Sobre lo que creemos de Dios hay un doble modo de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios, etc.; las que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón.

Que hay algunas de las cosas que se pueden entender de Dios que sobrepasan absolutamente la capacidad de la razón humana, aparece de manera evidéntísima. Como el principio de toda ciencia que la razón puede tener de una cosa es la intelección de su sustancia, por aquello que, según la enseñanza del Filósofo, el principio de demostración es "lo que es", es necesario que el modo como sea entendida la sustancia de una cosa sea el modo de todo aquello que se conozca de dicha cosa. Si, pues, el entendimiento humano aprehende la sustancia de una cosa, de la piedra, por ejemplo, o del triángulo, nada habrá inteligible en ella que exceda la capacidad de la razón humana. Pero esto ciertamente no sucede en nosotros respecto de Dios puesto que el entendimiento humano

no puede llegar naturalmente a aprehender la sustancia divina ya que nuestro intelecto, según la condición de la vida presente, inicia el conocimiento a partir del sentido y, por lo tanto, lo que no cae bajo la actuación del sentido no puede ser captado por el entendimiento humano, a no ser en cuanto deducido de lo sensible. Mas los seres sensibles no contienen virtud suficiente para conducirnos a ver en ellos lo que la sustancia divina es, pues son efectos inadecuados a la virtud de la causa, aunque llevan sin esfuerzo, al conocimiento de que Dios existe y de otras verdades semejantes pertenecientes al primer principio. Hay, en consecuencia, algunas cosas inteligibles acerca de lo divino accesibles a la razón humana, y otras que sobrepasan en absoluto su capacidad.

Además, es fácil ver esto mismo a partir de la gradación de las inteligencias. En efecto, de dos personas, una de las cuales entiende una cosa con inteligencia más sutil, aquella cuyo entendimiento es más elevado entiende cosas que la otra no puede, en absoluto, aprehender; así sucede con el rústico que de ninguna manera puede captar los argumentos sutiles de la filosofía. Ahora bien, el entendimiento angélico dista más del entendimiento humano que el entendimiento de un gran filósofo del entendimiento del ignorante más rudo, porque la distancia de éstos se encuentra siempre dentro de los límites de la especie humana, sobre la cual está el entendimiento angélico. Ciertamente, el ángel conoce a Dios por un efecto más noble que el hombre; su propia sustancia, por la cual el ángel viene al conocimiento natural de Dios, es más digna que las cosas sensibles, y aun que la misma alma, mediante la cual el entendimiento humano se eleva al conocimiento de Dios. Y mucho más el entendimiento divino sobrepasa al angélico, como éste al entendimiento humano. La capacidad del entendimiento divino es adecuada a su propia sustancia, y, por lo tanto, conoce perfectamente de sí lo que es y todo lo que tiene de inteligible. En cambio, el entendimiento angélico no conoce naturalmente lo que Dios es, porque la misma sustancia angélica, camino que a El conduce, es un efecto inadecuado a la virtualidad de la causa. Por lo tanto, el ángel no puede conocer naturalmente todo lo que Dios conoce de sí mismo, como tampoco el hombre puede captar lo que el ángel con su virtud natural. Así, pues, lo mismo que sería una gran locura que un idiota pretendiese juzgar como falsas las proposiciones de un filósofo, del mismo modo, y mucho más, será una gran necedad que el hombre sospechase como falso, ya que la

razón no puede captarlo, lo que le ha sido revelado por ministerio de los ángeles.

Lo mismo aparece, todavía, en las deficiencias que experimentamos a diario al conocer las cosas. Ignoramos muchas propiedades de las cosas sensibles y las más de las veces no podemos hallar perfectamente las razones de las que aprehendemos con el sentido. Mucho más difícil será, pues, a la razón humana descubrir toda la inteligibilidad de la sustancia perfectísima de Dios.

La afirmación del Filósofo concuerda con lo expuesto, cuando asegura que nuestro entendimiento se halla con relación a los primeros principios de los entes, que son clarísimos en la naturaleza, como el ojo de la lechuga respecto del sol.

Y la Sagrada Escritura da también testimonio de esta verdad. En el libro de Job se dice: *¿Crees tú poder sondear a Dios, llegar al fondo de su omnipotencia?* (Job 11,7). Y más adelante: *Mira: es Dios tan grande, que no le conocemos* (Job 36,26). Y en San Pablo: Al presente) nuestro conocimiento es imperfectismo (1 Corintios 13,9).

Por consiguiente, no se ha de rechazar sin más, como falso, todo lo que se afirma de Dios, aunque la razón humana no pueda descubrirlo, como hicieron los maniqueos y muchos infieles.

#### CAPÍTULO IV

##### **Se propone convenientemente a los hombres, para ser creída, la verdad divina accesible a la razón natural**

Existiendo, pues, una doble verdad de las cosas divinas inteligibles, una a la que puede llegar la inquisición de la razón y otra que excede a todo ingenio de la razón humana, ambas se proponen convenientemente al hombre para ser creídas por inspiración divina. Y esto, [es decir, que ambas verdades son propuestas al hombre para ser creídas por divina inspiración] se ha de demostrar, en primer lugar, respecto de aquella verdad que puede ser accesible a la inquisición de la razón, pues, quizás, pueda parecerle a alguno que sea vano el proponer para creer por inspiración sobrenatural lo que la razón puede alcanzar.

Si se dejase esta clase de verdad a la sola inquisición de la razón, se seguirían tres inconvenientes. El primero, que muy pocos hombres conocerían a Dios. Hay muchos imposibilitados para hallar la verdad, que es fruto de una diligente investigación, por tres

causas: algunos por la mala complexión fisiológica, que les indisponen naturalmente para conocer; de ninguna manera llegarían éstos al sumo grado del saber humano, que es conocer a Dios. Otros se hallan impedidos por el cuidado de los bienes familiares. Es necesario que entre los hombres haya algunos que se dediquen a la administración de los bienes temporales, y éstos no pueden dedicar a la investigación todo el tiempo requerido para llegar a la suma dignidad del saber humano consistente en el conocimiento de Dios. La pereza es también un impedimento para otros. Es preciso saber de antemano otras muchas cosas, para el conocimiento de lo que la razón puede inquirir de Dios; porque precisamente el estudio de la filosofía se ordena al conocimiento de Dios; por eso la metafísica, que se ocupa de lo divino, es la última parte que se enseña de la filosofía. Así, pues, no se puede llegar al conocimiento de dicha verdad sino a fuerza de intensa labor investigadora, y ciertamente son muy pocos los que quieren sufrir este trabajo por amor de la ciencia, a pesar de que Dios ha insertado en el alma de los hombres el deseo de esta verdad.

El segundo inconveniente es que los que llegan al hallazgo de dicha verdad lo hacen con dificultad y después de mucho tiempo, ya que por su misma profundidad, el entendimiento humano no es idóneo para captarla racionalmente sino después de largo ejercicio; o bien por lo mucho que se requiere saber de antemano, como se dijo; o bien, porque en el tiempo de la juventud el alma, que se hace prudente y sabia en la quietud, como se dice en el libro VII de la Física, está sujeta al vaivén de los movimientos pasionales y no está en condiciones para conocer tan alta verdad. La humanidad, por consiguiente, permanecería inmersa en medio de grandes tinieblas de ignorancia, si para llegar a Dios sólo tuviera expedita la vía racional, ya que el conocimiento de Dios, que hace a los hombres perfectos y buenos en sumo grado lo lograrían únicamente algunos pocos, y éstos después de mucho tiempo.

El tercer inconveniente es que, por la misma debilidad de nuestro entendimiento para discernir y por la confusión de fantasmas, las más de las veces la falsedad se mezcla en la investigación racional, y, por lo tanto, para muchos serían dudosas verdades que realmente están demostradas, ya que ignoran la fuerza de la demostración, y principalmente viendo que los mismos sabios enseñan verdades contrarias. También: entre muchas verdades demostradas se introduce de vez en cuando algo falso que no se demuestra, sino que se acepta por una razón probable o sofística, tenida como de-

mostración. Por esto fue conveniente presentar a los hombres, por vía de fe, una certeza fija y una verdad pura de las cosas divinas.

La divina clemencia proveyó, pues, saludablemente al mandar aceptar como de fe verdades que la razón puede descubrir, para que así todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda y error.

En este sentido se afirma en la Epístola a los de Éfeso (4, 17): "Os digo, pues, y os exhorto en el Señor a que no viváis como los gentiles, en la vacuidad de sus pensamientos, obscurecida la razón". Y en Isaías (54, 13): Todos tus hijos serán adoctrinados por el Señor."

## CAPÍTULO V

### **Las verdades que la razón no puede investigar se proponen convenientemente a los hombres por la fe para que las crean**

Crean algunos que no debe ser propuesto al hombre como de fe lo que la razón es incapaz de comprender, porque la divina sabiduría provee a cada uno según el modo de su naturaleza. Por esto, se ha de probar que también es necesario que le sean propuestas al hombre por divina revelación aquellas proposiciones que exceden a la razón.

En efecto, ningún deseo o esfuerzo tiende a algo que no le sea previamente conocido. Y porque los hombres están ordenados por la Providencia divina a, un bien más alto que el que la fragilidad humana puede experimentar en la presente vida -como estudiaremos más adelante-, es necesario proponer al alma un bien más alto que el que nuestra razón pueda alcanzar en lo presente, para que así aprenda a desear algo y tender con empeño a lo que está totalmente sobre el estado de la presente vida. Y esto conviene principalmente a la religión cristiana, que promete especialmente los bienes espirituales y eternos; y por eso en ella se propone muchas cosas que superan el sentido humano. La ley antigua, en cambio, que prometía bienes temporales, propuso muy pocas cosas que excedieran la inquisición de la razón humana. En este sentido, se esforzaron los filósofos por conducir a los hombres de los deleites sensibles a la honestidad, por enseñar que hay bienes superiores a los sensibles, cuyo sabor, mucho más suave, únicamente lo gozan los que se entregan a la virtud en la vida activa y contemplativa.

Es también necesaria la fe en estas verdades para tener un conocimiento más veraz de Dios. Únicamente poseeremos un conocimiento verdadero de Dios cuando creamos que su ser está sobre todo lo que podemos pensar de Él, ya que la sustancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre, como más arriba se dijo. Porque el hecho de que se proponga al hombre alguna verdad divina que excede a la razón humana, le afirma en el convencimiento de que Dios está por encima de lo que se puede pensar.

La represión del orgullo, origen de errores, nos indica una nueva utilidad. Hay algunos que, engréidos con la agudeza de su ingenio, creen que pueden abarcar toda la naturaleza de un ser, y piensan que es verdadero todo lo que ellos ven y falso lo que no ven. Para librar, pues, al alma humana de esta presunción y hacerla venir a una humilde búsqueda de la verdad, fue necesario que se propusieran al hombre divinamente ciertas verdades que excedieran plenamente la capacidad de su entendimiento.

Otra razón de utilidad hay en lo dicho por el Filósofo: cierto Simónides, queriendo persuadir al hombre a abandonar el estudio de lo divino y a aplicarse a las cosas humanas, decía que al hombre le estaba bien conocer lo humano y al mortal lo mortal. Y el Filósofo argumentaba contra él de esta manera: El hombre debe entregarse, en la medida que le sea posible, al estudio de las verdades inmortales y divinas. Por eso en el libro XI de *Acerca de los animales* dice que, aunque sea muy poco lo que captamos de las sustancias superiores, este poco es más amado y deseado que todo el conocimiento de las sustancias inferiores. Si al proponer, por ejemplo, cuestiones sobre los cuerpos celestes -dice también en el libro II de *Sobre el cielo*- son éstas resueltas, aunque sea por una pequeña hipótesis, sienten los discípulos una gran satisfacción. Todo esto manifiesta que, aunque sea imperfecto el conocimiento de las sustancias superiores, confiere al alma una gran perfección, y, por lo tanto, la razón humana se perfecciona si, a lo menos, posee de alguna manera por la fe lo que no puede comprender por estar fuera de sus posibilidades naturales.

A este propósito dice el Eclesiástico: "Se te han manifestado muchas cosas que están por encima del conocimiento humano". Y en la Epístola a los de Corinto: "Las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios; pero Dios nos las ha revelado por su espíritu".

## CAPÍTULO VII

## La verdad racional no contraría a la verdad de la fe cristiana

Aunque la citada verdad de la fe cristiana exceda la capacidad de la razón humana, sin embargo, cuanto la razón humana tiene naturalmente innato no puede ser contrario a esta verdad. Lo naturalmente innato en la razón es tan verdadero, que no hay posibilidad de pensar en su falsedad. Y menos aún es lícito creer falso lo que poseemos por la fe, ya que ha sido confirmado tan evidentemente por Dios. Luego como solamente lo falso es contrario a lo verdadero, como claramente prueban sus mismas definiciones, no hay posibilidad de que los principios racionales sean contrarios a la verdad de la fe.

Lo que el maestro infunde en el alma del discípulo es la ciencia del doctor, a no ser que enseñe con engaño, lo cual no es lícito afirmar de Dios. El conocimiento natural de los primeros principios ha sido infundido por Dios en nosotros, ya que Él es autor de nuestra naturaleza. La Sabiduría divina contiene, por tanto, estos primeros principios. Luego todo lo que esté contra ellos está también contra la sabiduría divina. Esto no es posible de Dios. En consecuencia, las verdades que poseemos por revelación divina no pueden ser contrarias al conocimiento natural.

Nuestro entendimiento no puede alcanzar el conocimiento de la verdad cuando está sujeto por razones contrarias. Si Dios nos infundiera los conocimientos contrarios, nuestro entendimiento se encontraría impedido para la captación de la verdad. Lo cual no puede ser de Dios. Permaneciendo intacta la naturaleza, no puede ser cambiado lo natural; y no pueden coexistir en un mismo sujeto opiniones contrarias de una misma cosa. Dios no infunde, por tanto, en el hombre una certeza o fe contraria al conocimiento natural.

De todo esto se deduce claramente que cualquiera de los argumentos que se esgriman contra la enseñanza de la fe no puede proceder rectamente de los primeros principios innatos, conocidos por sí mismos. No tienen fuerza demostrativa, sino que son razones probables o sofisticas. Y esto da lugar a deshacerlos.

## CAPÍTULO IX

## Orden y método de la presente obra

Es evidente, por lo dicho, que la intención del sabio debe versar sobre la doble verdad de lo divino y la destrucción de los errores contrarios. Una de estas verdades puede ser investigada por la razón, pero la otra está sobre toda su capacidad. Y digo una doble verdad de lo divino, no mirando a Dios, que es verdad una y simple, sino atendiendo a nuestro entendimiento, que se encuentra en diversa situación respecto al conocimiento de las verdades divinas.

En la exposición de la primera clase de verdades se ha de proceder por razones demostrativas que puedan convencer al adversario. Pero, como es imposible hallar estas razones para la otra clase de verdades, no se debe intentar convencer al adversario con razones, sino resolver sus objeciones contra la verdad, ya que la razón natural, como quedó probado, no puede contradecir a la verdad de fe. La única manera de convencer al adversario que niega esta verdad es por la autoridad de la Escritura, confirmada por los milagros; porque lo que está sobre la razón humana no lo creemos si Dios no lo revela. Sin embargo, para la exposición de esta verdad se han de traer algunas razones verosímiles, para ejercicio y auxilio de los fieles, no para convencer a los contrarios, porque la misma insuficiencia de las razones los confirmaría más en su error, al pensar que nuestro consentimiento a las verdades de fe se apoya en razones tan débiles.

Queriendo proceder, pues, de la manera indicada, nos esforzaremos por evidenciar la verdad que profesa la fe y la razón investiga, invocando razones demostrativas y probables, algunas de las cuales recogeremos de los libros de los santos y filósofos, destinadas a confirmar la verdad y convencer al adversario. Después, procediendo de lo más conocido a lo menos conocido, pasaremos a exponer la verdad que supera a la razón, resolviendo las objeciones de los contrarios y declarando, ayudados por Dios, la verdad de fe con argumentos probables y de autoridad.

Lo primero que se nos presenta al querer investigar por vía racional lo que la inteligencia humana puede descubrir de Dios, es examinar qué le conviene como tal; a continuación, cómo las criaturas proceden de El, y en tercer lugar, su ordenación a El como fin.

Por lo que respecta a lo que conviene a Dios como tal, es necesario establecer, como fundamento de toda la obra, la demostración de que Dios es o tiene el ser. Sin ello, toda disertación sobre las cosas divinas es inútil.

## APÉNDICE VII

### Santo Tomás de Aquino Comentario del Libro de Job

#### *Proemio*

Así como en las cosas que se generan naturalmente se llega de lo imperfecto a lo perfecto de manera gradual y paulatina, así también sucede en los hombres respecto del conocimiento de la verdad. Éstos, en efecto, al principio, alcanzaron poco de la verdad; luego, como a tontas, avanzaron hacia una cierta plenitud de la verdad. A causa de esto aconteció que al principio, fueron muchos los que erraron respecto de la verdad en razón de un conocimiento imperfecto.

Entre los cuales hubo quienes, ignorando la Divina Providencia, atribuyeron todas las cosas al azar y a la fortuna; y en este punto prevaleció la opinión de los primeros filósofos que afirmaron que el mundo fue hecho por acaso y atribuyeron al azar las cosas engendradas naturalmente, tal como puede deducirse de las posiciones de los antiguos filósofos naturales que sólo supusieron la causa material. También, algunos de los filósofos posteriores, como Demócrito y Empédocles, atribuyeron muchas cosas al azar.

Pero entre los filósofos posteriores hubo quienes examinando con diligencia más profundamente la verdad, demostraron mediante indicios y razones evidentes que las cosas naturales son regidas por la providencia, pues no se hallaría un curso tan seguro en el movimiento del cielo y de los astros y en los demás efectos naturales si todas estas cosas no fuesen ordenadas y gobernadas por una inteligencia supereminente.

Afirmada la opinión de la mayoría de los filósofos que las cosas naturales no se gobiernan por acaso sino por la providencia en razón del orden que manifiestamente aparece en ellas, surgió, empero, en muchos una duda respecto de las acciones de los hombres: si las cosas humanas proceden por azar o si son gobernadas por alguna providencia u ordenación superior.

Favorecía grandemente esta duda el hecho de que en los sucesos humanos no aparece ningún orden cierto: en efecto, no siempre las cosas buenas suceden a los buenos o las malas a los malos, ni, contrariamente, siempre las malas a los buenos o las buenas a los malos sino indiferentemente a buenos y malos suceden cosas buenas y malas. Esto, en consecuencia, fue lo que más movió el corazón de los hombres a suponer que las cosas humanas no son regidas por la Divina Providencia; y así unos dicen que ellas proceden azarosamente, a menos que se rijan por alguna providencia y consejo humano; en cambio, otros atribuyen su curso al hado celeste.

Pues bien; esta opinión resulta en extremo nociva para el género humano. En efecto, quitada la Divina Providencia, no quedará entre los hombres ninguna reverencia, temor o verdad de Dios, de lo cual cuanta desidia acerca de las virtudes y cuanta propensión al vicio se sigue puede cualquiera advertir suficientemente, pues no hay nada que aleje tanto a los hombres de las cosas malas e incline a las buenas cuanto el temor y el amor de Dios.

Por tanto, el primero y principal esfuerzo de los que, por inspiración divina, alcanzaron la sabiduría para instrucción de los demás, fue remover esta opinión del corazón de los hombres; Por eso, después de promulgada la ley y después de los profetas, se pone, entre el número de los Hagiógrafos, esto es, de los libros escritos sapientemente por el espíritu de Dios para la instrucción de los hombres, en primer lugar, el libro de Job cuya intención se aplica, en su totalidad, a demostrar por razones probables que las cosas humanas son regidas por la Divina Providencia.

Para alcanzar el propósito mencionado en este libro se procede del supuesto de que las cosas naturales son gobernadas por la Divina Providencia. Pero lo que más parece impugnar la Providencia de Dios respecto de las cosas humanas es la aflicción de los justos pues que, algunas veces, sucedan cosas buenas a los malos, aunque a primera vista parezca irrazonable y contrario a la Providencia, sin embargo, puede de algún modo tener alguna justifica-

ción por la misericordia divina; pero que, sin causa, los justos sean afligidos parece, por completo, substraer el fundamento mismo de la Providencia.

Propónese, pues, para dilucidar la cuestión planteada, al modo de una tesis, la múltiple y grave aflicción de un cierto varón, perfecto en toda virtud, que se llamaba Job. Hubo quienes estimaron que este Job no fue una persona real sino, más bien, una alegoría inventada para servir de materia a disputar acerca de la providencia como frecuentemente los hombres inventan algunos hechos para debatir acerca de ellos. Y aunque para el propósito del libro no difiere en mucho si fue una cosa o la otra, sin embargo es importante en cuanto a la verdad misma. Parece, en efecto, que la predicha opinión obvia la autoridad de la Sagrada Escritura pues en Ezequiel 14, 14, se dice hablando el Señor: *Hubo en medio de vosotros estos tres varones, Noé, Daniel y Job, ellos salvaron sus almas por su justicia*. Pero es manifiesto que Noé y Daniel fueron personas reales, por tanto, del tercero de los nombrados, es decir de Job no corresponde dudar. También se dice en la Carta de Santiago, 5, 11: *He aquí que proclamamos bienaventurados a los que sufrieron con paciencia. Habéis oído el sufrimiento de Job y visteis el fin que el Señor le dio: porque el Señor es compasivo y misericordioso*. Por tanto, se ha de creer que Job fue un hombre real.

Ahora bien, en lo que respecta al tiempo en que sucedió el relato, al origen y a los padres de Job, a quien es el autor del libro, si el mismo Job lo escribió hablando de sí mismo como hablando de otro o si otro refirió tales cosas de él, son cuestiones que, al presente, no vamos a discutir, pues intentamos, según nuestra posibilidad, con la confianza en el auxilio divino, exponer brevemente este libro, llamado de Job, según el sentido literal, pues de sus misterios tan sutil y eruditamente nos expuso el Beato Papa Gregorio que en cuanto a ello nada más, parece, ha de ser añadido.

## APÉNDICE VIII

### Breve lección inaugural de fray Tomás de Aquino Cuando se inició en París como Maestro de Teología Elogio de la Sagrada Escritura

*Desde tus altas moradas riegas los montes y del fruto  
de tus obras se sacia la tierra (Salmo 103, 13).*

#### Proemio

El Rey y Señor de los cielos estableció desde la eternidad, esta ley: que los dones de su Divina Providencia llegaren a las cosas ínfimas a través de las medias. Por esto, Dionisio, en el capítulo quinto de *La jerarquía eclesiástica*<sup>71</sup>, dice: *hay una sacratísima ley de la divinidad, que las cosas medias sean llevadas por las primeras a su divinísima luz*.

Ley que no sólo se descubre en las realidades espirituales sino también en las corporales. Por esto enseña Agustín en el libro III *Sobre la Trinidad*<sup>72</sup>: *Pero al modo que los cuerpos más toscos y frágiles son regidos, mediante un cierto orden, por los más sutiles y potentes, así todos <los cuerpos lo son> por el espíritu racional de la vida*. Por esta razón, el Señor, en el Salmo, al comunicar la espiritual sabiduría, propuso dicha ley presentándola con una metáfora tomada de las realidades corporales: *De tus altas moradas riegas los montes*, etc. Y así vemos en el mundo sensible cómo de las alturas de las nubes nacen las lluvias que riegan los montes de los que, a su vez, brotan los ríos por los cuales la tierra saciada es fecundada. De modo similar, desde las alturas de la divina sabiduría reciben su riego las mentes de los doctores, representados por los montes, por cuyo

71 S. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, V, § 4. PG 3, 503: *Lex quidem haec est sacrosanctae summae Deitatis, ut per prima quae sequuntur, ad divinissimam ejus lucem adducantur*.

72 S. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate* III, cap. IV, n. 9; PL 42, 873. [...] *sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae [Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum]*.

ministerio la luz de la sabiduría divina se deriva a las mentes de los que oyen.

Así, pues, en la palabra propuesta, podemos considerar cuatro aspectos, a saber: la altura de la doctrina espiritual, la dignidad de sus doctores, la condición de los oyentes y el orden de su comunicación.

## I

La ALTURA de la doctrina se muestra en esto que dice el Salmo: *de sus alturas*; y, según la Glosa: *De sus altos arcanos*; en efecto, la Sagrada Doctrina es alta por una triple razón.

Primera, por el origen, pues ésta es una sabiduría que se dice de arriba. Santiago III, 15 y Eclesiástico: I, 5: *el verbo de Dios en las alturas es la fuente de la sabiduría*.

Segunda, por la sutileza del contenido. Leemos en Eclesiastés, XXIV, 7: *yo habité en las alturas*. Hay, en efecto, ciertas verdades elevadas de la divina sabiduría a las que todos llegan, aunque imperfectamente, porque *el conocimiento de que Dios existe está inscripto naturalmente en todos los hombres*<sup>73</sup>, como dice el Damasceno; y en cuanto a esto, se dice en Job XXVI, 25: *todos los hombres lo ven, cualquiera lo observa de lejos*. Algunas hay, en cambio, que son más altas a las que llegan las solas luces de los sabios únicamente por la guía de la razón; de éstas se dice en Romanos I, 19: *lo conocido de Dios es manifiesto en ellos*. Otras son tan altas que trascienden toda humana razón; y respecto de esto se dice en Job XXVIII, 21: *escondida está la sabiduría a los ojos de todos los vivientes*; y en el Salmo XVII, 12: *puso las tinieblas como su velo*. Pero esto, instruidos por el Espíritu Santo, que *escruta también lo profundo de Dios*, I Corintios, II, 10, transmitieron los sagrados doctores en el texto de la Sagrada Escritura; y estas cosas son altísimas y se dice que en ellas habita esta sabiduría.

Tercera, por lo sublime del fin pues tiene un fin altísimo, esto es, la vida eterna. Juan, XX, 31: *estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios; y creyendo tengáis vida en su nombre*. Colosenses III, 1, 2: *buscad las cosas de lo alto donde Cristo está sentado a la derecha de Dios; gustad las cosas de arriba no las de la tierra*.

<sup>73</sup> JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, I I, cap. 1 y 3, PG 94, 789 y 793. *Non nos tamen in omnigena prorsus ignorantia versari passus est Deus. Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum sit, ut Deum esse cognoscat* (c. 1). *Velum enim jam diximus, insitum nobis a natura est, ut Deum esse noscamus* (c. 3).

## II

En razón, pues, de la altitud de esta doctrina, se requiere, también, DIGNIDAD en sus doctores; por eso, ellos son simbolizados por los montes, cuando se dice: *que riegas los montes*. Y este simbolismo responde a tres motivos, a saber:

Primero, en razón de la altura de los montes; en efecto, los montes, están por sobre la tierra y cercanos al cielo. Así también, los doctores sagrados, despreciando las cosas terrenas, sólo aspiran a las celestes, Filipenses III, 20: *nuestraciudadanía está en los cielos*; por eso, se dice del mismo Cristo, Doctor de Doctores, en Isaías II, 2: *se elevará sobre los montes y confluirán hacia Él todos los pueblos*.

Segunda, en razón del esplendor, pues los montes son los primeros en ser iluminados por los rayos; y de modo semejante, los doctores sagrados son los primeros en recibir la iluminación del intelecto. En efecto, como los montes, los doctores son los primeros en ser iluminados por los rayos de la divina sabiduría; Salmo LXXV, 5: *tú que iluminas admirablemente por medio de los montes eternos, turbados están todos los necios de corazón*, es decir, por medio de los doctores que participan de la eternidad; Filipenses II, 15: *entre los que brilláis como luminarias en el mundo*.

Tercera por la fortificación de los montes, porque por los montes la tierra se defiende de los enemigos. Así también los doctores de la Iglesia deben acudir en defensa de la fe contra los errores. Los hijos de Israel no confían en lanzas ni en saetas sino que los montes los defienden. Y por esto, fueron reprendidos por algunos; así Ezequiel XIII, 5: *no os habéis alzado en contra, no habéis amurallado la casa de Israel para que resistierais en el combate en el día del Señor*.

Por tanto, todos los doctores de Sagrada Escritura deben ser eminentes por la elevación de su vida a fin de que sean idóneos para PREDICAR con eficacia; porque, como dice Gregorio en Pastoral: *será tenida en poco, necesariamente, la predicación de aquel cuya vida es despreciable*<sup>74</sup>. Eclesiástico XII, 11: *las palabras del sabio son como agujones y como clavos fijados en lo alto*. En efecto, no puede agujonarse el corazón o forjarse en el temor de Dios a no ser que se funde en la altitud de la vida.

Deben ser ilustrados para que con idoneidad enseñen LEYENDO, Efesios III, 8-9: *a mí, el menor de todos los santos, me fue dada esta gracia, anunciar entre las naciones las insondables riquezas de Cristo e iluminar*

<sup>74</sup> *In evang.*, I, I, Homilia XII, PL 76, 1119 [...] *cujus vita despicitur, restat ut ejus praedicatio contemnatur*.

a todos lo que es la dispensación del misterio escondido desde los siglos en Dios.

*Fortalecidos* <en sus razones> para que disputando refuten los errores; Lucas, XXI, 15: *os daré unos labios y una sabiduría a las que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios.*

Y de estos tres oficios, a saber, PREDICAR, LEER y DISPUTAR, se dice en Tito I, 9: en cuanto a la predicación: *que pueda exhortar*; en cuanto a la lectura, *con sana doctrina*; y en cuanto a la disputa, *vencer a los contradictores.*

### III

Tercero, la CONDICIÓN DE LOS OYENTES, que es figurada con el símil de la tierra; por esto dice: *se saciará la tierra.* Y esto porque la tierra es lo más bajo, Proverbios XXV, 3: *el cielo hacia lo alto y la tierra hacia abajo.* Además, es estable y firme; Eclesiastés I, 4: *la tierra permanece para siempre.* Además, fecunda; Génesis I, 11: *germine la tierra la hierba verde y la hierba que produce la semilla y el árbol frutal que produce el fruto de acuerdo con su especie.*

De modo similar, <los que oyen> deben, a semejanza de la tierra, ser *pequeños* por la humildad; Proverbios XI, 2: *donde está la humildad, está la sabiduría.* Además, *firmes* por la rectitud del juicio, Efesios, IV, 14: *para que no seáis niños por vuestros juicios.* Además, *fecundos*, para que, oídas las palabras de la sabiduría fructifiquen en ellos, Lucas VIII, 15: *lo que cayó en tierra buena [son los que oyendo con corazón bueno y dispuesto retienen la palabra y dan fruto por la perseverancia].*

Por tanto, en los que oyen, se requiere la humildad, en cuanto a la enseñanza, la que entra por el oído; Eclesiástico, VI, 34: *si inclinares tu oído, [recibirás la doctrina y si amares el oírserás sabio].*

La rectitud de sentido, en cuanto al juicio de los que oyen; Job XII, 11: *¿acaso el oyente no juzga las palabras?* Pero la fecundidad <es necesaria> en cuanto a la investigación, por la que oyendo pocas cosas el buen discípulo anuncie muchas más: Proverbios IX, 9: *da ocasión al sapiente y se le añadirá sabiduría.*

### IV

El orden de la GENERACIÓN es considerado aquí en cuanto a tres cosas, a saber:

- en cuanto al *orden de la comunicación,*

- en cuanto a la *cantidad*

- y en cuanto a la *calidad* del don recibido.

En primer lugar [en cuanto al orden de la comunicación]: porque las mentes de los doctores no pueden contener todo lo que se contiene en la Divina Sabiduría. Por eso, no dice *viertes lo alto hacia los montes sino riegas desde lo alto de los montes*; Job XXVI, 14: *he aquí los contornos de sus obras, de las que sólo percibimos un apagado eco.*

De igual modo, no todo lo que reciben los doctos se derrama sobre los que oyen, II Corintios, XII, 4: *oyó palabras arcanas que no es lícito pronunciar al hombre.* Por eso no dice: *entrega el fruto de los montes a la tierra sino sacia a la tierra de fruto.* Y esto dice Gregorio exponiendo aquello de Job XXVI, 8: *que retiene las aguas en sus nubes para que no se arrojen hacia abajo todas juntas: el docto no debe predicar a los rudos cuanto conoce porque tampoco es bueno para él conocer todo acerca de los divinos misterios*<sup>75</sup>.

Segundo, se considera el orden en cuanto al modo de tener porque Dios tiene por naturaleza la sabiduría. Por esto se dice que las alturas son *suyas*, es decir, naturales para Él; Job XII, 13: *En Él está la ciencia [y la fortaleza; Él tiene el consejo y la inteligencia].* Pero los doctores participan la ciencia en abundancia; por eso se dice que son regados desde las alturas; Eclesiástico, XXIV, 42: *regaré mi huerto de los plantíos e impregnaré el fruto de mi prado.* Pero los oyentes participan la ciencia sólo suficientemente y esto significa la saciedad de la tierra, Salmo, XVI, 15: *me saciaré cuando aparezca tu gloria.*

Tercero, en cuanto al poder de comunicar porque Dios comunica la sabiduría por virtud propia. Por eso se dice que los montes son regados por Él mismo. Pero los doctores no comunican la sabiduría a no ser por ministerio; por esto los frutos de los montes no son distribuidos por los doctores mismos, sino mediante las obras divinas: *Del fruto de tus obras*, dice el Salmo; I Corintios III, 4-5: *¿Por tanto, quién es Pablo? Y más abajo: su ministro al que creísteis.*

Pero para esto, *¿quién tan idóneo?*, II Corintios, II, 16. En efecto, Dios exige: ministros inocentes, Salmo C, 6: *el que marcha por caminos inmaculados, ese será ministro para mí*; inteligentes, Proverbios XIV, 35: *Acepto es al rey el ministro inteligente*; fervientes, Salmo CIII, 4: *que hace viento a tus mensajeros y fuego ardiente a tus ministros*;

<sup>75</sup> *Moralia*, XVII, PL 76, 28. *Praedicare ergo rudibus non debet quantum cognoscit, quia et ipse de supernis mysteriis cognoscere non valet quanta sint.*

además, obedientes, Salmo CII, 21: *son sus ministros los que hacen su voluntad.*

Pero aunque alguno no baste por sí mismo a tan grande ministerio puede, sin embargo, esperar de Dios la suficiencia, II Corintios III, 5: *No que seamos capaces de pensar algo por nosotros como de nosotros mismos sino que nuestra suficiencia viene de Dios.* Y debe pedir a Dios, Santiago, I, 5: *si alguno carece de sabiduría pida a Dios que da a todos largamente y sin reproche y le será dada.*

Oremos. Nos conceda Cristo esa Sabiduría. Amén.

## CAPÍTULO II

### LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA O COSMOLOGÍA

#### 1. Introducción

No resulta fácil en el contexto actual de la ciencia -y de modo especial de las que hoy se denominan "ciencias naturales"- entender qué significa, en realidad, para un pensador del siglo XIII, esta disciplina llamada Filosofía de la Naturaleza, Cosmología o, simplemente, Física. Ninguna de estas denominaciones tiene demasiado que ver con lo que hoy conocemos bajo éstos o similares nombres. No se trata, en efecto, de las ciencias naturales tales como las entendemos en la actualidad, esto es, el conjunto de conocimientos adquiridos mediante los modernos métodos de experimentación (lo que, de ninguna manera, supone el desconocimiento por parte de la ciencia antigua y medieval del inmenso valor de la experiencia, sólo que la entiende de modo distinto); tampoco tiene demasiado que ver con la Física hodierna, en cualquiera de sus ramas: ni con la física matemática, ni la astrofísica, ni la física cuántica, etc. No se trata, tampoco, de una filosofía de la ciencia tal como modernamente se la entiende. Si bien esta Filosofía de la Naturaleza se relaciona, en alguna medida, con todas estas disciplinas que acabamos de mencionar ella, no obstante, responde a un tipo de saber distinto que procuraremos explicar del modo más claro posible.

El mundo físico, el mundo visible, este conjunto de cosas que nos rodean y de las que somos parte, significó siempre un desafío para la razón humana. Los griegos llamaron a este mundo visible *Physis*. La misma palabra nos orienta, de entrada, respecto de su significado primario; en efecto, el término *Physis* es un sustantivo

derivado de un verbo, *phyo*, que significa nacer, crecer, desarrollarse y, en un sentido activo, producir, generar. La *Physis*, pues, es el nacimiento, el acto de nacer o de dar a luz. De allí que cuando se pasa del ámbito griego al ámbito latino, la traducción de *Physis* corresponda a *Natura* (de la que deriva nuestra palabra española *Naturaleza*) que, a su vez, se relaciona con el verbo deponente *nascor*, nacer, equivalente al griego *phyo*. Ergo, *Physis* o *Natura* tiene que ver primariamente con lo que nace, significado éste que, sucesivamente, se aplicará a designar a aquello mismo que nace, esto es, lo nacido, la cosa misma nacida o engendrada; luego al modo de ser propio constitutivo de esa cosa y, por último, ese mismo modo de ser o naturaleza en tanto es el principio de las operaciones o de las actividades de esa misma cosa.

Pero volvamos al principio: *Physis* es un proceso; implica que algo que no era, ahora es. Pero también conlleva el hecho opuesto: lo que ahora nace y es, luego se corrompe, se degrada y deja de ser. Por tanto, la experiencia radical y primaria de la *Physis* es este proceso continuo de nacimiento y corrupción, de ser y dejar de ser; es la experiencia de un fluir constante de las cosas que desafía la inteligencia y que llevará a Heráclito a sostener que nadie se baña dos veces en la misma agua. En una palabra, la *Physis* entraña la experiencia radical y originaria del movimiento.

Pero el movimiento es renuente a la inteligencia que no está hecha para el devenir sino para el ser; y el ser es inmóvil y perfecto, ajeno a la generación y a la corrupción como sostenía Parménides (siglo VI antes de Cristo). Por eso, respecto del mundo físico no había, ni podía haber, propiamente hablando, un conocimiento verdadero (la *vía de la verdad* estaba reservada solamente al ser inmutable) y, por ende, científico, sino tan sólo opinión (la *vía de la opinión* es la que funda a partir de Parménides el saber cosmológico). En definitiva, no hay ciencia de la *Physis* en sentido estricto. Es la misma postura de Platón en esencia (Platón, en el *Timeo*, nos ha legado una cosmología pero de base mitológica no científica). Los filósofos posteriores, llamados físicos o cosmólogos -Empédocles, Anaxágoras, los atomistas como Demócrito, etc.-buscaron alternativas para superar la crisis del conocimiento del mundo físico. Pero, como bien señala Santo Tomás en varios pasajes de su obra, estos filósofos primeros (los *primi philosophi*) anduvieron a tientas pues no imaginaron nada más allá de lo corpóreo reduciendo, de este modo, todo lo real a lo sensible.

No será sino hasta la aparición de Aristóteles que el conocimiento del mundo físico alcanzará a asentarse sobre bases auténticamente científicas y racionales. Veremos oportunamente, al menos en sus grandes rasgos, los puntos salientes de la doctrina aristotélica; pero digamos, ahora, que la genial concepción del Filósofo del ser en acto y del ser en potencia -con todo lo que esta distinción implica- fue la clave que hizo posible establecer un principio de inteligibilidad del movimiento. Si la *Physis*, como vimos, es la experiencia radical y originaria del movimiento (y aquí movimiento se toma en sentido lato como cambio, transformación, corrupción, generación, etc.) el descubrimiento aristotélico del ser en acto y del ser en potencia es el primer punto de anclaje de la razón que llevará de la experiencia del movimiento a la ciencia del movimiento. Tal la *Physica* o Filosofía de la Naturaleza a la que definiremos, en esta primera aproximación, como una filosofía especulativa acerca del movimiento, de sus principios y de sus causas<sup>76</sup>.

## 2. La Física como ciencia

A fin de una mejor comprensión del carácter de esta ciencia, de su objeto, de su estructura, de sus ramas, vamos a comentar dos textos de Santo Tomás que van a oficiar de guía para nuestro propósito. El primero de ellos corresponde al comentario de la *Física* de Aristóteles; el segundo, pertenece también a otro comentario aristotélico del Angélico: el de la obra conocida como *Del sentido y lo sensible*.

### 2. 1. Comentario de la Física

Como sabemos, Santo Tomás dedicó uno de sus célebres comentarios a la *Física* de Aristóteles. En estos comentarios, el santo Doctor suele anteponer un proemio, por regla general breve, que precede al comentario propiamente dicho y en el que hace consideraciones del mayor interés respecto de la obra comentada. Estos proemios aristotélicos constituyen textos asaz valiosos sobre todo por el orden que esplende en ellos y que no es otro que el orden de

<sup>76</sup> En el Apéndice I de este capítulo puede consultarse una selección de textos de Santo Tomás que reseñan, en cierto modo, esta suerte de evolución histórica del conocimiento del mundo físico.

las ciencias, de su armónica relación y disposición, reflejo de una mente arquitectónica que discurre conforme al orden de lo real.

En el caso del comentario de la *Física*, si bien no aparece un proemio que lleve ese título separado o destacado del resto del texto, la atenta lectura nos permite, sin embargo, apreciar que los primeros cuatro párrafos de la *Lección Primera* del comentario del *Libro Primero* constituyen un verdadero proemio; y este es el texto que vamos a analizar.

El objeto del proemio es determinar acerca de la materia y del sujeto de la Ciencia Natural o Física. Aparecen, de entrada, dos términos que requieren explicación: materia y sujeto de la ciencia natural. La materia es aquello acerca de lo que trata la ciencia en cuestión; podemos identificarlo con el contenido o, si se prefiere, con el objeto. Pero el sujeto -enseguida lo veremos mejor- alude a la realidad sobre la que se apoya, a modo de inhesión, la ciencia pues toda ciencia se sustenta sobre algo real. Para ello, comienza Santo Tomás estableciendo un principio general:

Se ha de saber que dado que toda ciencia está en el intelecto y que una cosa se hace inteligible en acto por el hecho de que de alguna manera es abstraída de la materia, por lo mismo según que las cosas se relacionan de modo diverso con la materia, pertenecen a las diversas ciencias.<sup>77</sup>

Es decir que para que una cosa sea inteligible en acto (y en esto consiste la ciencia, en entender en acto) se requiere que la cosa entendida sea, de alguna manera, abstraída, separada de la materia. La materia, en efecto, es de suyo renuente al intelecto; ella -lo veremos más abajo- se identifica con la potencia, con lo pasivo, lo indeterminado; ella limita y queda circunscripta a lo singular, concreto y sensible. Sin embargo, nuestra inteligencia no puede sino partir de las cosas materiales y sensibles para, por medio de un proceso de abstracción, elevarse de la inmanencia de lo sensible a lo inteligible: mediante este proceso nuestra inteligencia abstrae, separa la cuota de inteligibilidad y, por ende, de universalidad que está en la entraña misma de lo sensible y particular. Hay, pues, una correlación entre inteligibilidad y separabilidad de la materia de tal modo que cuando algo se encuentra más separado de la ma-

teria más inteligible es. Pero esta correlación entre inteligibilidad e inmaterialidad, que se da en lo real mismo, se corresponde, a su vez, con una similar correlación en el plano de la ciencia. En efecto, así como las cosas guardan diversa relación con la materia así pertenecen a las diversas ciencias. Es necesario comprender bien este punto y poner la atención sobre él porque representa la clave de bóveda de la ciencia tomista: las ciencias se diversifican y, por tanto, se ordenan y jerarquizan de acuerdo con el orden de lo real de tal modo que el orden científico es un reflejo en la inteligencia humana del orden de las cosas.

Dicho esto, veamos de cuantos modos se relacionan las cosas con la materia. Tomás señala tres modos: primero, están aquellas cosas que no pueden sino existir en una materia y no pueden ser pensadas ni definidas sin la materia. Una piedra, un hombre, no sólo requieren de una materia para existir sino que, además, no pueden ser pensados sin la materia. Es posible, en efecto, mediante la abstracción elevarse al concepto universal de piedra y de hombre; tales conceptos estarán en nuestra inteligencia separados de su concreción y singularidad pero aun así resulta imposible pensar o definir una piedra o un hombre sin la materia. En segundo lugar, encontramos cosas que, si bien en la realidad no pueden existir sino en una materia, sin embargo pueden ser pensadas, concebidas o definidas sin referencia alguna a la materia: es el caso de una figura geométrica (la curva en el ejemplo que pone Santo Tomás), el número o la magnitud. Es cierto que en la realidad no existe el número tal o cual sino tales o cuales cosas que se enumeran; tampoco existe el círculo sino cuerpos con figura de círculo; pero siempre es posible pensar, concebir y definir el número o el círculo con prescindencia de la materia. En tercer lugar, por último, existen cosas que no dependen de la materia ni según el ser ni según la definición, ya sea porque son inmateriales, Dios y las sustancias separadas, ya sea porque consideradas universalmente no requieren de la materia para existir: el acto, la potencia, el ente mismo. He aquí, pues, las cosas ordenadas conforme con la realidad misma de su ser, una suerte de escala de Jacob donde en lo más bajo están las cosas que pertenecen al mundo visible, las cosas que para ser y ser entendidas requieren de la materia; viene después una suerte de seres intermedios que dependen todavía de la materia para existir pero pueden ser concebidos y pensados sin ella; en la cumbre, por fin, se sitúan Dios, las sustancias separadas, los conceptos universales, ajenos por completo a la materia

<sup>77</sup> In *Liber Physiconum Aristotelis Expositio*, I, lectio 1, 1

en cuanto al ser y a la definición. Pues bien, paralela a esta escala de Jacob de lo real se dispone otra escala semejante, análoga, la escala de las ciencias. Así lo explica Tomás:

Respecto de estas últimas cosas trata la Metafísica. En cambio, de aquellas que dependen de la materia sensible según el ser pero no según la definición o el concepto se ocupa la Matemática, De las que dependen de la materia no solamente según el ser sino también según la definición, trata la Filosofía Natural llamada Física.<sup>78</sup>

Ahora resulta claro que el orden de las ciencias se establece en vista del orden de lo real: la Física, la Matemática y la Metafísica son los eslabones de esa otra escala que refleja en la inteligencia del hombre la realidad de las cosas. También resulta claro de qué se ocupa la Física y cuál es su lugar en el concierto de las ciencias.

Prosigue Santo Tomás:

Y puesto que todo lo que tiene materia es movable se sigue que el ente movable es el sujeto de la Filosofía Natural. La Filosofía Natural, en efecto, discurre acerca de las cosas naturales y las cosas naturales son aquellas cuyo principio es la naturaleza ya que la naturaleza es el principio del movimiento y del reposo en aquello en lo que se da movimiento y reposo. Por tanto, de aquellas cosas que tienen en sí un principio de movimiento trata la ciencia natural.<sup>79</sup>

La Física se ocupa pues de los entes móviles, esto es, de aquellos entes cuya existencia y definición depende de la materia y que, por eso mismo, están sujetos al movimiento. Repárese en la expresión: *el ente móvil es el sujeto de la Filosofía Natural*. No dice objeto sino sujeto. Como lo explicamos más arriba, sujeto es aquello en lo que algo se apoya o se funda a modo de inhesión. Pues bien, si la ciencia se apoya en la realidad de las cosas de tal manera que a la escala real de las cosas corresponde en paralelo la escala de las

<sup>78</sup> In Liber Physicorum Aristotelis Expositio, I, lectio 1, 3

<sup>79</sup> Ibidem

ciencias, ahora se ve como en el caso particular de la Física ella es el eslabón científico que se apoya en el eslabón real del mundo físico, eslabón al que llamamos el ente móvil. Es que la ciencia tomista se pliega, por decirlo así, al ente, esto es, a la insobornable realidad de las cosas que conoce.

Llegados a este punto es preciso, todavía, añadir algo más. El cuarto y último párrafo de este proemio está destinado a establecer el carácter y el orden de la Física. Para ello, acude Tomás a una distinción muy frecuente en su doctrina cuando trata de estos temas:

Pero, porque aquellas realidades que tienen algo común han de ser tratadas primero y en general a fin de que eso común no se repita en los distintos estudios particulares, fue necesario que, en la ciencia de la naturaleza, se tuviera, previamente, un libro en el que se trate las características comunes del ente móvil, del mismo modo que la filosofía primera, que trata de todo lo que es común al ente en cuanto ente, precede a todas las demás ciencias. Y este es el libro de la Física llamado también *Lecciones de Física* o *Filosofía Natural* porque, a modo de enseñanza, fue transmitido a los oyentes, cuyo sujeto es el ente movable sin más.<sup>80</sup>

Por una razón de orden y de economía, siempre que se considere un conjunto de cosas que tienen algo en común lo primero de que se ha de tratar es de ese algo común a fin de evitar repeticiones. Ahora bien, la Filosofía de la Naturaleza trata del ente móvil, como se vio. Pero en esta denominación común de ente móvil entra una variedad extrema de entes: de algún modo ya quedó explicitada esta variedad en el ejemplo aducido: una piedra, un hombre forman parte de este conjunto de seres que dependen de la materia para ser y para ser pensados. Pero es evidente que entre una piedra y un hombre hay un abismo. ¿Qué puede, pese a ese abismo, haber de común entre ambos? Que la una y el otro se mueven, son entes móviles. El movimiento es en ellos la nota común, comunísima que los reúne. Por cierto que entre el movimiento de la piedra y el del hombre también se interpone un abismo: la piedra más que moverse es movida pues cambia y se transforma en virtud

<sup>80</sup> In Liber Physicorum Aristotelis Expositio, I, lectio 1, 4.

de agentes exteriores; el hombre, en cambio, es un viviente, posee en sí mismo el principio de su movimiento, hay en él una interioridad a la que es en absoluto ajena la existencia nuda y muda de la piedra. Pero esta condición de entes móviles permanece como algo común entre ellos. Es precisamente a eso común, al movimiento, a lo que hay que apuntar primero, dice Tomás. Por eso la primera ciencia que se ha de formular es esta ciencia, la Física, que es un tratado general del movimiento.

Ahora bien, esta ciencia general del movimiento tiene, en el orden particular de las ciencias que se ocupan del ente móvil, una precedencia similar a la que, en el orden universal del ente, tiene la Metafísica pues corresponde a la Física tratar de lo común del ente móvil "del mismo modo que la filosofía primera, que trata de todo lo que es común al ente en cuanto ente, precede a todas las demás ciencias". Pero esta precedencia no es sólo de carácter metodológico ni responde meramente a la necesidad de establecer un adecuado orden en la exposición de los temas; se trata de una precedencia más profunda que apunta a lo real mismo: la Metafísica es ciencia primera y rectora de todas las otras, y lo es en absoluto (*simpliciter*), porque a ella le corresponde considerar lo más universal y, por ende, lo primero en el orden del ser que es el ente bajo la razón misma de ente. De modo similar, la Física es también una ciencia rectora, pero no en absoluto sino relativamente (*secundum quid*) pues su primacía se ejerce sólo en el ámbito singular del mundo físico. Por tanto, la Física es la ciencia rectora de todas las ciencias que se ocupan de la amplia diversidad de los entes móviles. Es, pues, una filosofía segunda, no primera.

Adviértase, por último, que la Física no tiene como sujeto a los cuerpos pues que los cuerpos sean móviles es algo que debe probarse (y de hecho se prueba en este tratado de la Física) y ninguna ciencia prueba su sujeto: otra muestra del realismo científico de Santo Tomás pues el sujeto precede a la ciencia. En tanto, pues, ciencia general del movimiento, dependerán de ella otras ciencias que a modo de especificación y de concreción irán particularizando el estudio de los diversos entes móviles. Tomás las enumera ordenando, de este modo, conforme a un orden real intrínseco, no extrínseco, las obras que Aristóteles dedicó al estudio de la *Physis*: el libro *Sobre el cielo*, que trata de los cuerpos y de los entes móviles según el movimiento local; la obra *Sobre la generación y la corrupción*, donde se trata del movimiento de aquellos entes generables y corruptibles; el libro *Sobre los Meteoros* en el que trata acerca de

ciertas transmutaciones especiales de los cuerpos, el de los *Mine- rales* y, por último, el libro *Sobre el alma* y los que a él siguen en los que trata de los seres vivos.

Queda, así, trazada la estructura y disposición general de esta ciencia, la Física o Filosofía de la Naturaleza, en cuya unidad se integran todas las otras disciplinas que versan acerca del mundo físico y que incluye la apasionante ciencia del alma o ciencia de los vivientes (que culmina en el hombre) dato este fundamental a tener en cuenta cuando tratemos de las relaciones que puedan establecerse entre esta antigua ciencia y la ciencia de nuestro tiempo.

## 2. 2. Comentario de Del sentido y lo sensible

Entre las varias obras que dedicó Aristóteles al estudio de los seres vivos figura un conjunto de siete breves tratados conocidos con el nombre de *Parva Naturalia*. Estos escritos tratan acerca de determinados fenómenos vitales en los que el alma actúa unida al cuerpo: la sensación, la memoria, el sueño y la vigilia, la respiración, etc. Uno de estos tratados, *De sensu et sensato* según la denominación latina, es decir, *Acerca del sentido y lo sensible*, fue comentado por Santo Tomás. Este comentario también está precedido de un proemio cuyo análisis nos permitirá completar lo que venimos viendo respecto del estatuto científico de la Física.

Comienza este proemio recordando el mismo principio general ya visto en el proemio de la *Física*: cada cosa es más inteligible cuanto más se separa de la materia y por lo mismo así como las cosas se relacionan de modo diverso con la materia así también pertenecen a las diversas ciencias:

Así como los diversos géneros de las ciencias se distinguen conforme con la separación de las cosas respecto de la materia, de igual manera también en las ciencias particulares -y principalmente en la filosofía natural- las partes de una ciencia se distinguen según un modo diverso de separación y concreción. Y puesto que las cosas universales están más separadas de la materia es por ello que, en la ciencia natural, se procede de lo más universal a lo menos universal, como enseña el Filósofo en el libro primero de la Física. Por esto, en la ciencia natural, comienza Aristóteles tratando de aquellas

cosas que son comunes en máximo grado a todos los entes naturales tales el movimiento y el principio del movimiento, y a continuación, prosigue a modo de concreción o aplicación de dichos principios comunes a determinados entes móviles entre los cuales se encuentran los vivientes; acerca de ellos también procede de manera semejante distinguiendo en tres partes esta consideración<sup>81</sup>.

Hasta aquí se reitera lo que ya vimos en el proemio anterior. Pero ahora, por una vía semejante de concreción y aplicación, Santo Tomás va a mostrarnos el orden y la disposición de la ciencia de los vivientes, esto es, la ciencia del alma. Por eso escribe a continuación:

En efecto, primero, Aristóteles consideró el alma según sí misma, como en una cierta abstracción; segundo, hizo una consideración de aquellas cosas que están en el alma conforme una cierta concreción o aplicación al cuerpo, pero en general; tercero, hizo una consideración aplicando todo lo anterior a las diversas especies de animales y plantas determinando lo que es propio de cada una de ellas<sup>82</sup>.

A partir de esta distinción Aristóteles va asignando las distintas disciplinas que tienen por objeto a los vivientes: desde la más general y universal, que es el tratado del alma, hasta las más particulares y singulares que consideran cada género y especie de viviente pasando por el estudio de determinados aspectos comunes a todos los seres vivos o sólo a algunos de ellos como la sensación, la memoria, etc. Pero todas estas disciplinas aparecen integradas en la unidad de la ciencia del alma y ésta, a su vez, en la unidad superior de la Física.

De este modo, a través del comentario de estos dos textos (que pueden leerse en el Apéndice II del presente capítulo), queda claro que la Filosofía de la Naturaleza es la ciencia común, suprema y rectora de todas las ciencias que se ocupan del mundo físico; ella no sólo considera lo más general y común a todos los entes físicos,

81. In *De sensu et sensato*, I, lectio 1, n. 1.

82. In *De sensu et sensato*, I, lectio 1, n. 2.

esto es, su condición de entes móviles, sino que provee a las demás ciencias los principios de inteligibilidad de sus diversos objetos. Esto reviste una extraordinaria importancia y es necesario retenerlo para cuando examinemos las relaciones de las actuales ciencias de la naturaleza con la Filosofía de la Naturaleza.

Con lo visto podemos, pues, establecer como primera aproximación a nuestro tema que la Filosofía de la Naturaleza es una ciencia especulativa, una filosofía segunda (no primera porque sólo la *Metafísica* lo es) cuyo sujeto es el ente móvil, esto es, el ente físico, que versa acerca de todo cuanto puede atribuirse demostrativamente a este sujeto, que posee los principios de inteligibilidad del mundo físico y que abraza en unidad analógica a todas las ciencias que se ocupan de los entes físicos. Más adelante examinaremos con mayor precisión el estatuto epistemológico de esta ciencia y su relación con las demás ciencias del mundo visible.

### 3. El opúsculo *De principiis naturae*

El primer escrito que dedicó Santo Tomás al estudio de la Filosofía de la Naturaleza es el opúsculo conocido como *De principiis naturae* (*Sobre los principios de la naturaleza*) una obra breve, juvenil, redactada en el período comprendido entre los años 1252 a 1259, correspondiente a su primer magisterio en la Universidad de París, aunque no puede establecerse una fecha más precisa dentro de este período. Su autoría está fuera de duda como lo atestiguan todos los catálogos de las obras del Aquinate que la incluyen como obra auténtica.

Este escrito reviste un particular interés y ha sido objeto de numerosos estudios críticos y hermenéuticos. Se trata, como dijimos, de un texto breve, pero medular, redactado a petición de un hermano en religión de fray Tomás, un tal Silvestre, cuya identidad se ignora. Por su estilo conciso y sintético impresiona como una especie de apunte o de resumen donde se consignan los datos fundamentales de la materia abordada. Es clara y notoria la influencia de Aristóteles: de hecho el escrito es una muy bien articulada síntesis de los dos primeros libros de la *Física* del Estagirita y de algunos capítulos del Libro V de su *Metafísica* (aunque los estudiosos han

señalado, además, una influencia de Avicena y de otros autores como Averroes, Boecio y aún San Alberto Magno)<sup>83</sup>.

El texto está distribuido en seis capítulos de acuerdo al siguiente orden: en el primero, se establecen las nociones preliminares de acto y potencia, materia, forma y privación; en el segundo, se trata de la privación como principio accidental del ente natural y se define la noción de materia prima; el tercero examina los llamados *principios extrínsecos* del ente natural (los tres anteriores, materia, forma y privación se consideran *principios intrínsecos*), a saber, la causa eficiente y la causa final, se establece la distinción de principios y causas y se define la noción de elemento; el cuarto examina las relaciones entre las causas; el quinto, la división de las causas y, finalmente, el sexto, la afinidad y diferencia entre las causas.

Como puede apreciarse por la sola enumeración de su contenido, este escrito aborda los temas capitales de la Filosofía de la Naturaleza. Vamos, pues, a detenernos un tanto en su lectura.

### 3. 1. Las primeras distinciones: acto y potencia, materia, forma y privación.

El objetivo del opúsculo es establecer los principios del ente natural, al que se lo da por supuesto<sup>84</sup>, siguiendo un estricto razonamiento lógico a partir del hecho del movimiento, fundamentalmente, del movimiento de la generación que sirve, en cierto modo, como instrumento principal de análisis.

De entrada, en el capítulo primero, la exposición gira en torno de un eje central: la distinción capital de acto y potencia; es a partir de esta noción que Tomás va deduciendo las nociones subsiguientes. Así escribe:

Observa que algo puede ser, aunque todavía no sea, y que algo ya es. Aquello que puede ser, se dice que es **en potencia**; aquello que ya es, se dice que es **en acto**. Pero el **ser** es doble, esto es, el **ser esencial** de una realidad o ser **substancial**, como por ejemplo ser hombre, y esto es **ser a secas (simpliciter)**; y el otro es el **ser ac-**

<sup>83</sup> Cf. THOMAS REGO: *Aristóteles, fuente principal del De Principiis Naturae*, en [www.academia.edu](http://www.academia.edu)

<sup>84</sup> Respecto de una determinación del ente natural véase el Apéndice III del presente capítulo.

**cidental**, como por ejemplo que un hombre sea blanco, y esto es **ser algo** o **según algo (secundum quid)**. Respecto de uno y otro ser, hay algo que es en potencia: en efecto, hay algo que es en potencia para ser hombre, como el esperma y la sangre menstrual; hay algo que es en potencia para ser blanco, como el hombre. Tanto aquello que es en potencia respecto del ser substancial, cuanto aquello que es en potencia respecto del ser accidental, puede ser llamado **materia**: como el esperma puede ser llamado materia del hombre, y el hombre materia de la blancura; pero difieren en que la materia que es en potencia respecto del ser substancial, se llama **materia a partir de la cual (materia ex qua)** y la que es en potencia respecto del ser accidental, se llama **materia en la cual (materia in qua)**. Asimismo, hablando con propiedad, lo que es en potencia respecto del ser accidental, se llama **sujeto**; en cambio, lo que es en potencia respecto del ser substancial, se llama propiamente **materia**.<sup>85</sup>

Obsérvese como, en efecto, la distinción real en el ser de *ser en acto* y *ser en potencia*, distinción que alcanza tanto al ser substancial como al ser accidental, el primero, ser en sentido absoluto o "a secas" (*simpliciter* según el término latino) y el segundo, ser en sentido relativo a "algo o según algo" (*secundum quid*) es la que permite encuadrar toda la exposición del Aquinate. Es que al trasladar esta distinción fundamental al caso del ente natural encontramos que lo que se encuentra en él en potencia respecto del ser substancial o accidental se llama *materia*. Aparece aquí, entonces, la primera noción que es el primero de los principios del ente natural que Santo Tomás enumera: la *materia*. La materia es, por tanto, el principio potencial, y por ello pasivo e indeterminado, que constituye al ente natural; y si esa materia se refiere al ser substancial recibe el nombre de *materia a partir de la cual* algo se genera o es producido (*materia ex qua*) o materia propiamente dicha y si se refiere al ser accidental se denomina *materia en la cual (materia in qua)* o también *sujeto* pues en ella se asientan los accidentes.

Ahora bien, si el principio potencial del ente natural es lo que llamamos materia se hace preciso a continuación establecer cuál es

<sup>85</sup> *De principiis naturae*, c. 1.

el principio actual, Tal principio es la *forma*, y así lo explica Santo Tomás:

Ahora bien, así como todo lo que es en potencia puede ser llamado **materia**, del mismo modo todo aquello a partir de lo cual algo tiene ser, cualquiera sea el ser, ora substancial, ora accidental, puede ser llamado **forma**: así como el hombre, puesto que es blanco en potencia, llega a ser blanco en acto por la blancura, y el esperma, puesto que es hombre en potencia, llega a ser hombre en acto por el alma. Y porque la forma hace ser en acto, se dice que la forma es acto; ahora bien, lo que hace ser en acto a un ser substancial, es la **forma substancial**, y lo que hace ser en acto a un ser accidental, se llama **forma accidental**<sup>86</sup>.

Tenemos, por tanto, una primera conclusión; el ente natural está compuesto por dos principios, la materia y la forma. La materia es lo potencial, lo indeterminado, lo pasivo, lo que está abierto, por decirlo así, a la recepción de toda determinación y perfección. La forma, en cambio, es lo actual, lo determinante, lo específico, es lo que otorga a la materia su primera perfección que es la de ser en acto; y esta composición se da tanto en el orden del ser substancial como en el orden del ser accidental de tal modo que aquello que está en potencia para recibir el ser substancial se llama materia en sentido propio (o *materia ex qua*) y recibe su ser substancial a partir de la forma, mientras que lo que está en potencia para recibir el ser accidental se dice también materia pero con más propiedad debe llamarse sujeto (o *materia in qua*) a la que adviene la forma accidental. Es por esto que no se dice que la materia sea el sujeto de la forma substancial sino que de la materia y de la forma substancial queda constituido el sujeto o la substancia; en cambio, sí decimos que el sujeto es el que recibe las formas accidentales puesto que los accidentes sólo se dan en un sujeto.

Asimismo, hablando con propiedad, lo que es en potencia respecto del ser accidental, se llama **sujeto**; en cambio, lo que es en potencia respecto del ser substancial, se llama **propriadamente materia**. Ahora bien, un

signo de que aquello que es en potencia respecto del ser accidental se llame **sujeto**, es que se dice que los accidentes son en un sujeto, y no que la forma substancial sea en un sujeto. Y según esto la materia difiere del sujeto porque el **sujeto** es lo que no tiene el ser a partir de aquello que le sobreviene, sino que tiene por sí un ser completo, así como el hombre no tiene el ser a partir de la blancura; la **materia**, en cambio, tiene el ser a partir de aquello que le sobreviene, porque de suyo tiene un ser incompleto, o más bien no tiene ningún ser, como dice el Comentador sobre el segundo libro *Sobre el Alma*. Por lo que, hablando pura y simplemente, la forma da el ser a la materia; pero el accidente no da el ser al sujeto, sino el sujeto al accidente, aunque a veces uno sea tomado por el otro, a saber, la materia por el sujeto, y a la inversa<sup>87</sup>.

Pero como dijimos más arriba, en este opúsculo Tomás establece los principios del ente natural a partir del movimiento de la generación. Por eso, a continuación, se define la generación como el *movimiento hacia la forma*; si se trata de una forma substancial se tendrá una generación "a secas" o *simpliciter*; si de una forma accidental, será una generación relativa o según algo (*secundum quid*). El proceso inverso a la generación es la corrupción la que también se distingue entre corrupción "a secas" o *simpliciter* y corrupción relativa a algo o *secundum quid*. Pues bien, la materia y la forma no alcanzan para explicar razonablemente la generación de un ente natural; es preciso postular un tercer principio, a saber, la *privación*.

Por consiguiente, para que haya generación se requieren tres principios, a saber: un ente en potencia, que es la **materia**; un no ser en acto, que es la **privación**, y aquello por lo cual llega a ser en acto, o sea, la **forma**. Así como cuando a partir del cobre se hace una imagen, el cobre que es en potencia respecto de la forma de la imagen, es la **materia**; el hecho de que está desprovisto de figura o de orden se llama **privación**, y la figura en virtud de la cual es llamado imagen, es la **forma**, pero no una forma **substancial**, porque el

cobre, antes de la llegada de la forma o figura, tiene ser en acto, y su ser no depende de aquella figura; sino que es una forma **accidental**: en efecto, todas las formas hechas por el arte son accidentales, pues el arte no trabaja sino sobre aquello que ya ha sido constituido en un ser perfecto por la naturaleza<sup>88</sup>.

La privación es un principio puesto que se lo supone en el orden del proceso generativo; la generación, en efecto, parte de la materia que es potencia como dijimos pero esa materia ha de estar privada de la forma que es, como vimos, acto y término de la generación. Tomás precisa que la materia y la privación son lo mismo en cuanto al sujeto (la materia y la materia privada son lo mismo) pero difieren en cuanto a la noción o el concepto puesto que según un concepto se dice materia y según otro concepto se dice privación. El ejemplo que pone es el del cobre respecto de la estatua: antes de recibir la forma (no natural sino artificial, desde luego) se dice que es materia en razón que es aquello a partir de lo cual se hará una estatua pero se dice privación en razón de que carece de aquella forma que va a recibir. La privación no es un principio *per se* (como lo es la materia que es un principio en sí misma) sino un principio accidental (es accidental, siguiendo con el ejemplo, que el cobre carezca de esa forma que es la estatua); pero es un accidente necesario pues es de esos accidentes que son inseparables de las cosas. Por otra parte, la privación no ha de confundirse con la *negación*: la negación siempre se refiere a un sujeto que no tiene aptitud natural para poseer aquello de lo que trata la privación en tanto que la privación sí lo requiere pues algo se dice privado en tanto que es naturalmente apto para poseer aquello de lo que se dice privado. Así lo expone Santo Tomás con su habitual claridad y apelando a la luminosa sencillez de sus ejemplos:

De donde, aunque la privación sea un principio por accidente, no se sigue que no sea necesario para la generación, puesto que la materia no se libra de la privación; en efecto, en cuanto está bajo una forma, tiene privación de la otra, y viceversa, así como en el fuego se da la privación del aire, y en el aire se da la privación del fuego. Y debe saberse que, aunque la generación

88 *Ibidem*.

parte del no ser, no decimos que la **negación** sea principio, sino que lo es la **privación**; porque la **negación** no exige para sí un sujeto determinado: en efecto, 'no ve' puede ser dicho incluso de los no entes, como 'la quimera<sup>89</sup> no ve', y por otra parte, de los entes que no son naturalmente aptos para tener vista, como de las piedras. Mas la **privación** no se dice sino de un sujeto determinado, a saber, de aquel en el que hay aptitud natural para que se dé la posesión de lo mismo que falta por la privación, así como la ceguera no se dice sino de aquellos que son naturalmente aptos para ver. Y dado que la generación no se hace a partir del no ente a secas, sino del no ente que es en algún sujeto, y no en cualquiera, sino en uno determinado -en efecto, el fuego no llega a ser a partir de cualquier no fuego, sino a partir de tal no fuego, respecto del cual la forma del fuego sea naturalmente apta para llegar a ser- por eso se dice que la privación es principio<sup>90</sup>.

Por tanto, tenemos establecidos los tres principios del ente natural, *materia*, *privación* y *forma*; tales principios son llamados intrínsecos pues se dan en el mismo ente.

### 3. 2. *Materia prima y materia segunda*

A partir de cuanto llevamos dicho es posible formular ciertas diferenciaciones de la materia respecto de la forma y de la privación. Para una mejor comprensión del tema es conveniente apelar a una comparación con un ente artificial: el ejemplo ya mencionado de la estatua de cobre. Así es posible establecer que el cobre, aunque es materia respecto de la estatua, sin embargo, el mismo cobre está compuesto de materia y forma; es decir, se trata de una materia que, a su vez, está compuesta de materia y forma y que se designa con el nombre de *materia segunda* que es la substancia o el sujeto que recibe las formas accidentales. Por eso, en el ejemplo aducido, no puede decirse que el cobre sea una materia primera de la estatua. Pero, por otro lado, es posible entender una materia

89 *Quimera*, hace referencia a un ser mitológico con cabeza de león, cuerpo de cabra y cola de dragón.

90 *De principiis naturae*, c. 2.

sin forma alguna (cualquiera sea) y sin privación aunque sí sujeta a la forma y a la privación; esta materia es la que se llama *materia primera* o *materia prima* (*hylé*), debido a que antes de ella no existe otra materia.

Llegamos, así, a esta importante noción de materia prima respecto de la cual Santo Tomás establece las siguientes características. En primer lugar, dado que toda definición y todo conocimiento se hacen a partir de la forma (y, según se dijo, la materia prima está desprovista de forma) la materia prima no puede ser definida ni conocida por sí misma sino sólo por comparación como el cobre o el bronce de una estatua se conocen por comparación con la estatua. En segundo lugar, la materia prima, como la forma, es ingenerada e incorruptible puesto que toda generación se hace a partir de algo y se dirige hacia algo; ahora bien, la generación se hace a partir de la materia y se dirige hacia la forma; por tanto si la materia y la forma se generasen la materia tendría materia y la forma tendría forma y así al infinito. Lo mismo cabe para la corrupción. Por tanto lo que en realidad se genera o corrompe es el compuesto. Finalmente, la materia prima es numéricamente una; pero esto ha de entenderse no en el sentido de que tenga una forma única que la determine numéricamente (puesto que no tiene forma) sino en cuanto que no tiene las disposiciones que la hacen diferir según el número y de este modo se dice una, o más bien, única, en razón de que no tiene ninguna de las disposiciones que la hagan diferir según el número.

Dos cosas más, todavía, muy importantes, acerca de la materia prima: aunque la materia prima no tenga en sí misma forma ni privación alguna, no obstante -dice Santo Tomás siguiendo en esto a Averroes- nunca se encuentra, de hecho, despojada totalmente de la forma ni de la privación puesto que a veces está bajo una forma y a veces bajo otra; y en cuanto al ser, nunca puede existir por sí misma puesto que si, como se dijo, en su misma noción no tiene forma alguna, se sigue que no tiene ser en acto ya que el ser en acto no se da sino por la forma; por tanto nada que esté en acto puede ser llamado materia prima. De este modo se ve claramente que la noción de materia prima queda incardinada en el ente; en efecto, es en la realidad del ente (ya veremos con mayor precisión esta noción de ente en el capítulo V, *Metafísica*), en este caso el ente

móvil, donde se realiza y se entiende la noción de materia prima<sup>91</sup>. Volveremos, más adelante, sobre este tema.

3. 3. *La causa final y la causa eficiente, principios extrínsecos del ente natural.*

Hechas las distinciones que preceden, enseña Santo Tomás que los tres principios enunciados -materia, forma y privación- no son suficientes para explicar el hecho de la generación. En efecto, para que algo se genere es necesario postular todavía dos principios más: uno, que llamaremos eficiente, motor o agente, que ponga en acto el movimiento de la generación; otro, llamado fin que es el término hacia el que se dirige ese movimiento generativo. Así lo explica Tomás:

De lo dicho, por tanto, resulta claro que tres son los principios de la naturaleza, a saber, la materia, la forma y la privación. Pero ellos no son suficientes para la generación. Lo que está en potencia, en efecto, no puede por sí solo reducirse al acto; así el cobre que está en potencia para la estatua, no produce por sí solo la estatua sino que necesita de algo que opere y que lleve la forma de la estatua de la potencia al acto. Tampoco la forma pasa por sí sola de la potencia al acto (y hablo de la forma de lo generado la que, dijimos, es el término de la generación); la forma, en efecto, no está sino en lo que está hecho pero lo que opera está en lo que se está haciendo, esto es, la cosa mientras se hace. Es necesario, por tanto, que además de la materia y de la forma haya otro principio que obre, y este principio se dice que es eficiente, o moviente, o agente o bien principio del movimiento. Además, puesto que como dice Aristóteles en el Segundo Libro de la *Metafísica*, todo lo que obra no obra sino en cuanto que tiende a algo, es necesario que haya un cuarto principio, es decir, aquello a lo que tiende el que opera: y esto se llama fin<sup>92</sup>.

91 Aunque la materia prima es ingenerada, permanente e incorruptible, no por ello resulta increada. Por el contrario, Santo Tomás afirma que la materia prima es creada por Dios *ex nihilo*; véase al respecto, *Suma de Teología*, Primera Parte, cuestión 44, artículo 2.

92 *De principiis naturae*, c. 3.

Quedan, pues, determinados estos dos principios, que pueden decirse "principios extrínsecos", es decir, por fuera del ente natural, para distinguirlos de los tres anteriores (materia, privación y forma) considerados como "principios intrínsecos", esto es, dentro del mismo ente natural.

En cuanto al principio final o fin, cabe todavía otra distinción: todo agente obra por un fin, pero en tanto los agentes naturales obran por un fin sin deliberación previa como respondiendo a una inclinación natural, los agentes voluntarios obran por un fin con deliberación previa.

No se sigue, sin embargo, que todo agente conozca el fin o delibere acerca del fin. Conocer el fin, en efecto, es necesario en aquellos seres cuyas acciones no están determinadas sino que se relacionan a cosas opuestas como es el caso de los agentes voluntarios; por eso es preciso que conozcan el fin por el que determinen sus acciones. Pero en los agentes naturales las acciones son determinadas; por eso no es necesario que elijan las cosas que son respecto del fin. Avicena pone el ejemplo de un citarista que no necesita deliberar respecto de la percusión de las cuerdas puesto que las percusiones están determinadas en él; de otro modo habría una demora entre las percusiones lo que redundaría en una asonancia. Pero deliberar parece más propio de un agente voluntario que de un agente natural; y así, por el ejemplo citado, conforme con la premisa mayor (esto es, que aún un agente voluntario puede obrar sin deliberación) resulta manifiesto que es posible que un agente natural tienda a su fin sin deliberación; y este tender al fin no es otra cosa que tener una inclinación natural hacia algo<sup>93</sup>.

Esta distinción es de fundamental importancia porque mientras en los agentes naturales las acciones están determinadas no sucede así en los agentes voluntarios en los que no hay determinación sino deliberación. De esta manera, Tomás traza la frontera entre el mundo de la necesidad natural y el mundo de la libertad deliberada. Como veremos en su momento (Capítulo III, Antropología),

93 *De principiis naturae*, c. 3.

el hombre está situado en esta frontera pues si bien existen en él acciones determinadas esto sucede sin mengua de su libre albedrío.

### 3. 4. Causas y principios

Al terminar esta enumeración de los principios del ente natural (cinco en total: materia, privación, forma, agente o motor y fin) Santo Tomás concluye diciendo:

Ergo, por lo dicho, consta que las causas son cuatro, a saber: material, eficiente, formal y final<sup>94</sup>.

En este punto el texto da un salto e introduce una nueva noción: la noción de causa. Hasta este momento venía hablando de principios los que, como vimos, son cinco. Pero ahora no sólo aparece esta nueva noción, la causa, sino que resulta también dispar su número pues son cuatro. A fin de facilitar la comprensión de este pasaje conviene tener en cuenta algunas distinciones.

En primer lugar, si bien causa y principio son términos que se usan indistintamente son, sin embargo, conceptualmente distintos. La causa es la que produce el ser de una cosa, es aquello de lo que una cosa depende de cualquier modo en su ser o en su hacerse y puede estar en la cosa misma (materia y forma) o fuera de ella (causa agente y causa final). El principio, en cambio, denota el orden que hay en un proceso pudiendo no ser causa; por ejemplo, aquello de lo cual se inicia el movimiento es su principio pero no su causa; por ejemplo, el punto es el principio de la línea pero no su causa.

Cabe señalar, también, que en relación con esto, Santo Tomás introduce otra noción, el *elemento* que es lo que compone una cosa en primer lugar y está dentro de ella. Resumiendo estas distinciones dice Santo Tomás en otra obra suya, el ya citado *Comentario de la Física de Aristóteles*:

Así, por tanto, parece entender por principios las causas motoras y agentes en las que mayormente se tiene en cuenta el orden de algún proceso; por causas, las causas formales y finales de las que dependen en

94 *De principiis naturae*, c. 3.

máximo grado las cosas según su ser y su hacerse; por elementos, en cambio, se entiende las primeras causas materiales<sup>95</sup>.

Estos términos se usan, a veces, de manera indistinta; es decir, son distintos aunque convertibles.

Se hace uso de estos nombres separada y no conjuntamente para designar que no toda ciencia demuestra por todas las causas. En efecto, la matemática demuestra sólo por la causa formal; la metafísica demuestra principalmente por la causa formal y final y también por la causa agente; la filosofía natural por todas las causas<sup>96</sup>.

Lo que resta del opúsculo está dedicado a determinar el concepto de cada una de las causas, a establecer sus relaciones recíprocas y las diversas modalidades que asumen así en su causalidad propia como en su causalidad conjunta. Se trata, sin lugar a dudas, de la parte fundamental del texto puesto que las cuatro causas son principal y propiamente los principios del ente natural y a ellas se reducen todos los demás principios. De esta manera, se hace posible fundar un conocimiento científico, en sentido propio, del ente natural, esto es, un conocimiento de y por las causas. La Física, en efecto, es un conocimiento cierto de las causas y por las causas del mundo físico, mundo que no obstante su fluir, su mutación y su cambio se torna, de este modo, inteligible.

#### 4. El movimiento

##### 4. 1. *El movimiento, predicado común del ente natural*

Como ya hemos señalado, el movimiento es lo más común, comunísimo, de todos los entes naturales: por tanto, lo primero que hay que definir es, precisamente, el movimiento. Aristóteles, después de tratar acerca de la ciencia que se dispone enseñar y de discurrir acerca de las causas y del ente natural (libros primero y segundo, respectivamente), lo primero que define es, precisamente,

<sup>95</sup> In *Liber Physicorum Aristotelis Expositio*, I, lectio 1, 5.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

el movimiento. En efecto, así comienza el tercero de los libros de la *Física*:

Puesto que la naturaleza es un principio del movimiento y del cambio, y nuestro estudio versa sobre la naturaleza, no podemos dejar de investigar qué es el movimiento; porque si ignorásemos lo que es, necesariamente ignoraríamos también lo que es la naturaleza. Y después de que hayamos determinado qué es el movimiento, hemos de intentar investigar de la misma manera los problemas posteriores<sup>97</sup>.

Está claro, por tanto, que el movimiento es el predicado primero y común del ente natural. Ahora bien, en una primera aproximación al fenómeno del movimiento y manteniéndonos en un plano meramente descriptivo, podemos distinguir los siguientes elementos: primero, un término inicial o *término a quo*, que es el punto de partida del movimiento; luego, un término final, o *término ad quem*, esto es, el punto de llegada o de finalización del movimiento; en tercer lugar, algo que se mueva, a saber, un *ente móvil*, que es el sujeto que permanece antes, durante y después del movimiento, un sujeto que alberga en sí una potencia que se actualiza con el movimiento; por último, algo que mueva, un motor o moviente, *causa eficiente* del movimiento, que actúa sobre el ente móvil proporcionándole aquello de lo que carece a fin de actualizar la potencia de la que partirá el movimiento. Completan esta descripción algunos elementos concomitantes, ciertas realidades que acompañan al movimiento como el espacio, el tiempo y el infinito. Tales elementos constituyen una fenomenología del movimiento que por sí sola no alcanza a definir propiamente qué cosa sea el movimiento.

En su camino de avance hacia una definición del movimiento lo primero que asienta Aristóteles es que el movimiento se da en las cosas existentes y que por fuera de estas cosas no hay movimiento; en efecto, lo que se mueve o cambia siempre cambia o se mueve o bien sustancialmente, o cuantitativamente, o cualitativamente, o localmente, puesto que no es posible hallar nada que sea común a tales cambios o movimientos que no sea, a su vez, o una sustancia (un *esto*), o una cantidad, o una cualidad, o cualquiera de

<sup>97</sup> *Physica*, III, 200b, 11-18 (citamos según la versión española de Guillermo R. de Echandía, Biblioteca Gredos, Madrid, 2007).

estas categorías. Pero cada una de estas categorías está presente en las cosas de un doble modo. Así, por ejemplo, respecto de la substancia puede estar en su forma o en su privación; respecto de la cualidad, en blanco o en negro; respecto de la cantidad, en lo completo o en lo incompleto; respecto del lugar, en arriba o en abajo. Por tanto, hay tantas clases de cambios o de movimientos como tantas son las cosas que son<sup>98</sup>.

Establecido esto, el paso siguiente es afirmar que en cada uno de estos géneros hay que distinguir lo que es actual de lo que es potencial; y así estampa el Filósofo su célebre definición del movimiento: *el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal*. Por ejemplo, la actualidad de lo alterable en tanto que alterable, es la alteración; la actualidad de lo susceptible de aumento o de su contrario, lo susceptible de disminución, en tanto que susceptibles de aumento o disminución, es el aumento o la disminución; la actualidad de lo generable, en tanto que generable, es la generación<sup>99</sup>. En todos estos ejemplos, resulta manifiesto que el movimiento es la actualización del ente en potencia en cuanto que está en potencia.

#### 4. 2. Análisis de la definición del movimiento

Si nos atenemos a los términos de la definición aristotélica del movimiento es evidente que el movimiento es acto; pero, como aclara Santo Tomás, no es un acto perfecto sino imperfecto pues se trata del acto de algo que está en potencia en cuanto que está en potencia. Comentando el pasaje correspondiente de la *Física* de Aristóteles, Tomás escribe:

Se ha de considerar, en efecto, que antes de que algo se mueva está en potencia respecto de dos actos, a saber, de un acto perfecto, que es el término del movimiento, y de un acto imperfecto, que es el movimiento: así, el agua que antes de comenzar a calentarse está en potencia para calentarse y ser caliente, es reducida al acto imperfecto que es el movimiento pero no al acto per-

98 Cf. *Physica*, III, 200b, 34 - 201 a, 1-9.

99 Cf. *Physica* III, 201 a, 10-16.

fecto que es el término del movimiento sino que aún respecto del mismo se encuentra en potencia<sup>100</sup>.

Por tanto, el movimiento es un estado de tránsito: no se identifica ni con el término inicial ni con el término final. En el primero, en el inicio, no hay movimiento pues aún no se ha iniciado; en el segundo, en el final, tampoco hay movimiento sino reposo pues el movimiento ya se ha consumado. En resumen: el movimiento es la actualización de una potencia en tanto que está en potencia o bien un acto que aún no ha sido perfeccionado pues aunque es acto respecto del término inicial se encuentra, sin embargo, en potencia respecto del término final. Esto hace que sea difícil, como enseña Aristóteles, captar qué es el movimiento aunque, no obstante, sea una realidad posible<sup>101</sup>.

Aristóteles -y Santo Tomás en su comentario de la *Física* lo corrobora- señala que esta definición del movimiento es la única posible. El movimiento, en efecto, ni es acto en sentido estricto, ni potencia en sentido estricto, ni tampoco es posible considerarlo bajo la noción de privación o de no ente pues su realidad es innegable por la experiencia.

Resta solamente el predicho modo para definir el movimiento, a saber, que el movimiento sea un acto tal como dijimos, es decir, el acto del existente en potencia. Y es difícil aceptar tal acto en razón de la mezcla de acto y potencia; sin embargo tal acto no es imposible sino que acaece<sup>102</sup>.

Esta es, pues, la noción capital de movimiento sobre la que se apoya toda la Filosofía de la Naturaleza. A partir de ella serán posibles los ulteriores desarrollos de esta ciencia. Tomando en consideración que el movimiento es una realidad análoga que se realiza en diversas formas y afecta a la substancia, a la cualidad, a la cantidad, al lugar, etc., es posible dar razón última de todos los cambios, transformaciones y operaciones que observamos en el universo físico. Así, el movimiento viene a ser la clave de la inteli-

100 *In Physicorum* III, lectio 2, n. 5.

101 Cf. *Physica*, III, 202 a, 1.

102 *In Physicorum* III, lectio 3, 6. Puede leerse el texto completo de este comentario en el Apéndice IV del presente capítulo.

gibilidad del mundo visible, un mundo signado, como acabamos de decir, por el cambio, la alteración, el constante fluir, pero a la vez un mundo preñado de sentido y de orden.

## 5. El Hilemorfismo

Si el movimiento, según acabamos de ver, es la noción capital de la Filosofía de la Naturaleza, el hilemorfismo es su tesis central. Superando, definitivamente, los pasos vacilantes y a tientas de los primeros filósofos, Aristóteles establece que un ente físico es una substancia compuesta de dos coprincipios: la materia prima, substrato permanente de los cambios substanciales, y la forma substancial, principio de especificación que le da el ser a un algo determinado. Tal la doctrina hilemórfica, brillante legado del genio aristotélico que Tomás de Aquino recoge en plenitud como hemos podido advertir hasta ahora a través de los textos citados.

### 5. 1. Inferencia del hilemorfismo a partir de los cambios substanciales y de la individualidad de las substancias. Realidad de la materia prima.

Dos son los hechos fundamentales por los que podemos conocer la composición hilemórfica de los cuerpos. En primer lugar, la realidad, evidente de suyo, de los cambios substanciales. En efecto, la experiencia más inmediata del mundo físico nos asegura la existencia de dos procesos incesantes a que está sometida la creación corpórea: la corrupción y la generación. Pero en estos procesos hay, más allá del cambio, un sujeto que se transmuta, que cambia substancialmente no accidentalmente. En efecto, las cosas no sólo pasan a ser de un modo distinto sino que pasan a ser cosas distintas pues dejan de ser lo que son para pasar a ser otra cosa diversa. El segundo hecho es la multiplicidad de individuos de una misma especie. También es evidente que multitud de individuos poseen algo común, una suerte de estructura esencial común si así puede decirse.

Estos hechos nos llevan, por inferencia, a admitir que en todo lo que se corrompe hay algo que permanece a modo de substrato del cambio (la "materia prima" ya mencionada) y que ese "algo común" que constituye en una misma especie multitud de indivi-

duos diversos es "algo" determinante que estructura y da significación a la materia (la "forma substancial").

La materia prima y la forma substancial son, pues, dos partes esenciales de las substancias; son dos principios esenciales. No tienen un modo de ser completo. No son cosas, ni entes. No son realidades *quod* sino principios *quo*. Son dos realidades inteligibles *per se* y sensibles *per accidens*; y se unen entre sí como potencia y acto.

La materia prima es el sujeto primero del ente corpóreo, el principio esencial a partir del cual éste se genera. Es un principio intrínseco a la cosa generada. Tiene carácter de sujeto o sustrato que permanece en una mutación substancial en la que algo se genera o se corrompe. Se dice que es sujeto primero porque no existe otro anterior; en cambio, los sujetos de los cambios accidentales se llaman materia segunda. Es substrato primero *ex quo*. Es término *a quo* o principio inicial del *fieri simpliciter*. Interviene no sólo en el *fieri* sino en el *esse*. No es como la privación que desaparece con el advenimiento de la nueva forma sino que permanece en el ente generado. Es además principio *in quo*. Es potencia pura, completamente indeterminada. La condición de pura potencia es exigida porque la materia prima es potencia en el orden substancial y esto implica que no sea nada en ese orden (y por tanto, mucho menos en el orden accidental posterior). De acuerdo con la conocida fórmula, ella es *neque quid, neque quale, neque quantum*. Sin embargo, es una capacidad real. No es privación ni una posibilidad lógica. El hecho de estar privada de toda actualidad no significa que se reduzca a ser una privación de la forma (una no forma) como parece que la entendieron los platónicos. No; la materia prima es real. Posee, ciertamente, "la realidad disminuida y oscurecida de la potencia pasiva" -según la feliz expresión de Sanguineti-, es decir, la capacidad de adquirir un acto. Finalmente, ella es, pero con un ser potencial. Es ingenerable e incorruptible y totalmente pasiva.

Se ha de tener en cuenta, empero, que la materia prima no puede existir sin la forma substancial. Un ente puramente potencial no puede existir: todo lo que existe es ente que tiene ser en acto y no puede consistir sólo en ser potencial. La materia prima sólo puede existir como parte potencial de un ente actual es decir como coprincipio actualizado por la forma. Suponer la existencia separada de un ente puramente potencial es una contradicción. La materia siempre se encuentra bajo una forma y la forma hace que esa materia sea en acto o que esté participando de un acto. Si la

materia *es*, es porque tiene ser (*habet esse*); y este ser -que es el del compuesto- es el ser que la forma comunica a la materia. Afirmar la existencia de una materia sin la forma es afirmar una contradicción, como enseña Santo Tomás:

Todo lo que es en acto o es acto mismo o es potencia que participa del acto. Ahora bien, ser en acto, repugna a la razón de materia la que, según su propia razón es ente en potencia. Resta, por tanto, que no puede ser en acto sino en cuanto participa del acto. Y el acto participado por la materia no es otra cosa que la forma; por tanto lo mismo es decir que la materia está en acto que decir que la materia tiene forma. Decir, por tanto, que la materia esté en acto sin la forma es afirmar, al punto, una contradicción<sup>103</sup>.

De esta manera, la noción de materia prima queda en la doctrina del Aquinate incardinada en la noción de *esse* y reinterpretada a la luz de la doctrina de la participación.

## 5. 2. Hilemorfismo y ciencia actual

Una muy importante cuestión que suele plantearse con frecuencia es la de si resulta posible establecer algún modo de correspondencia entre la doctrina hilemórfica y ciertas nociones de la ciencia actual. Para acercarnos a este problema tomemos, a modo de ejemplo, las nociones de espacio y tiempo, tal como ellas han sido formuladas en las diversas versiones de la Física contemporánea. Lo primero que hay que plantear es si estas nociones responden a algo real, es decir si existe, más allá de lo nocional, una *realidad* del espacio y del tiempo. Nuestra respuesta es afirmativa; en efecto, más allá de cuanto pueda decirse respecto de estas dos nociones fundamentales de la Física, lo cierto es que ambas responden, en definitiva, a realidades ontológicas (el gran Einstein decía que pese a todas nuestras teorías y nuestras hipótesis la luna sigue siendo la luna y continúa iluminando el cielo). El espacio designa relaciones de distancia entre cuerpos extensos; estas relaciones existen en la realidad pues los cuerpos tienen extensión y existen distancias reales entre ellos y entre sus partes. El espacio es

103 *Quodlibeto* III, q 1, a 1, corpus.

real aunque como concepto, abstraído de la materia concreta, constituya un ente de razón. Lo mismo cabe decir respecto del tiempo pues la temporalidad se corresponde con la duración real en el ser del ente corpóreo aun cuando abstraído de las condiciones materiales concretas y singulares sea un ente de razón que como tal sólo existe en la mente.

Dejando a salvo que la variación de los cuerpos en el espacio y en el tiempo no se corresponde directamente con la composición real de materia y forma sino, más bien, con la de substancia y accidente que hallan su explicación en la doctrina ya vista del movimiento, sigue en pie, no obstante, que la dificultad principal de la ciencia llamada "empírica" es, precisamente, su ninguna referencia a una ultimidad ontológica de sus nociones. No se admite, en general, entre los científicos que el espacio y el tiempo responden a realidades como las que hemos señalado. Y esto nos lleva a reconocer el carácter puramente abstractivo de la ciencia física que la aleja del mundo real.

Razonamientos similares pueden hacerse respecto de otras nociones no sólo de la Física sino de otras ciencias. La determinación de la organización molecular, tanto de los seres inertes cuanto de los seres vivos, ha llevado a la Biología actual a negar toda distinción real entre la materia inerte y la materia viva reduciendo sus diferencias a simples niveles de complejidad de organización de las moléculas. Para François Jacob, Premio Nobel de Medicina 1965, a la extraordinaria variedad y complejidad de las formas del mundo macroscópico corresponde una extrema simplicidad y homogeneidad de las estructuras moleculares que se observan a nivel microscópico de tal suerte que los fenómenos moleculares observados en los sistemas inertes en nada difieren de los que se observan en los sistemas que llamamos vivos. Todo esto lleva a concluir al ilustre biólogo que existe una total continuidad entre lo inerte y lo vivo y que pese a cierta perplejidad que surge ante el hecho de que en los seres vivos las moléculas asumen una capacidad de reproducirse y de organizarse de un modo complejísimo, es necesario admitir que la palabra vida carece de toda significación real<sup>104</sup>. Un panorama similar se nos presenta en el complejo y vasto escenario de las Neurociencias en el que de manera unánime asistimos a una reducción de las operaciones sensoriales y aún cognitivas superiores a meras funciones de las redes neuronales.

104 Cf. FRANÇOIS JACOB, *La Lógica de lo viviente*, Barcelona, 1973, páginas 325 y ss.

Lo dicho no implica suponer que la Física, la Biología o las Neurociencias no sean capaces de brindarnos un conocimiento de cosas reales. De hecho, ellas nos permiten conocer la realidad del mundo físico, de los seres que lo habitan, incluido el hombre. El problema es, en cambio, si ellas nos permiten entender esas realidades en sus causas primeras y en su sentido último. De allí la necesidad de establecer vías de diálogo entre la Filosofía de la Naturaleza y las ciencias particulares que estudian la naturaleza. La doctrina hilemórfica es la clave de este diálogo necesario y postergado. Ella nos permite entender el cambio y el movimiento, otorgando al conocimiento de los fenómenos registrados por las ciencias particulares (desde la Física y la Biología a la Psicología) un fundamento último. Pero ella, por sobre todo, nos permite superar el materialismo acrítico e ingenuo que campea en los ámbitos científicos contemporáneos. Este materialismo nace directamente del desconocimiento o de la recusación del hilemorfismo pues reduce toda la realidad corpórea a la materia a la que supone capaz de auto organizarse, auto generarse, auto crearse, auto evolucionar, etc. De alguna manera, ciertas expresiones de la ciencia actual suponen un verdadero retroceso del pensamiento: no es difícil advertir, en efecto, el retorno de los "primi philosophi" -que juzgaron que todas las cosas eran cuerpo al decir de Santo Tomás- en numerosas expresiones científicas actuales.

Hemos hablado de un diálogo necesario y postergado entre la ciencia actual y la doctrina hilemórfica. En este sentido nos parecen de suma claridad las palabras del filósofo chileno Manuel Atria Ramírez que transcribimos a continuación:

Para nosotros que, fieles al pensamiento de Santo Tomás, afirmamos el realismo ontológico y epistemológico, la unidad del conocimiento humano es jerárquica y no puede fundamentarse en una mutilación o negación del pensar filosófico o del pensar científico [...] Debemos dejar en claro de inmediato, que el objeto formal de que se ocupa la ciencia moderna, el ser material en cuanto móvil, es el mismo objeto formal de que se ocupa la doctrina hilemórfica. El opúsculo de Santo Tomás "Sobre los principios de la naturaleza" es un escrito de filosofía natural o de "física" y no es un escrito metafísico, aunque sean los principios metafísicos de acto y potencia los que permiten crear la estructura bá-

sica del sistema. Es posible que en un sistema total de conocimiento del universo material pueda o deba tener cabida -en el mismo nivel genérico de conocimiento de la ciencia físico-matemática moderna y aceptando, por lo tanto, todas sus tesis con el valor de conocimiento que esta ciencia les da-, un tipo de análisis físico-matemático con un valor explicativo que no depende del juicio científico, sino de sus propias exigencias lógico-metafísicas. Ambos conocimientos concurren en la unidad formal del dato; pero se separan en los principios últimos de inteligibilidad; matemáticos en el caso de la ciencia física, metafísicos en el caso de esta nueva filosofía de la naturaleza<sup>105</sup>.

El hilemorfismo (pero también toda la filosofía de la naturaleza expuesta por Tomás de Aquino) es, por tanto, no sólo una doctrina plenamente vigente sino una apasionante línea de reflexión y de investigación para el tomismo de nuestros días<sup>106</sup>. Con ello contribuirá no sólo al progreso de la ciencia sino a devolverle a nuestro conocimiento del mundo visible el carácter contemplativo de una ciencia cuyo objeto último no es transformar el mundo sino inclinarse ante su orden y su belleza.

## 6. La Filosofía de la Naturaleza y su relación con las ciencias particulares de la naturaleza.

### 6. 1. Consideraciones generales

Con lo dicho acerca del hilemorfismo y su relación con algunas nociones de las ciencias actuales, hemos adelantado, en parte, el punto que nos proponemos ahora examinar. De hecho, en el estado actual de las ciencias y de su desvinculación de la filosofía no resulta fácil establecer adecuadas relaciones entre ésta y aquellas. Es bien sabido que las hoy llamadas y consideradas ciencias que se ocupan del mundo físico y del hombre son hijas de un proceso de progresiva emancipación del saber científico respecto del filósofo

105 MANUEL ATRIA RAMÍREZ, *El marxismo, las ciencias y la filosofía de la naturaleza*, Santiago de Chile, 1943, página 29.

106 Al respecto puede consultarse la importante obra de ÁLVARO CALDERÓN: *La naturaleza y sus causas*, Buenos Aires, 2016, 2 tomos.

fico. Algunos autores han juzgado, incluso, que esta emancipación merece una valoración positiva y representa un signo de auténtico progreso. Jacques Maritain, en su obra *Los grados del saber*, así lo entiende:

La diferenciación cada vez más acentuada entre el saber de tipo ontológico y el de tipo físico-matemático no ha sido un simple hecho contingente, debido a circunstancias históricas particulares; pues respondía a una ley necesaria del crecimiento del pensamiento especulativo, y constituye efectivamente, en el orden de la morfología del saber, uno de los progresos más auténticos que el pensamiento haya cumplido en el curso de los tiempos modernos y que la filosofía reflexiva y crítica debe tomar en cuenta<sup>107</sup>.

Si se toma en consideración el incremento de nuestros conocimientos en el plano que Maritain identifica como físico-matemático debemos coincidir con el ilustre filósofo que el progreso ha sido más que evidente. Lo que no resulta tan seguro es si dicho progreso deba ser atribuido a la emancipación epistemológica de las ciencias particulares de la naturaleza respecto de la Filosofía de la Naturaleza y si esa emancipación haya respondido a "una ley necesaria del crecimiento del pensamiento especulativo" o si, por el contrario, fue más bien el fruto de cierto estrechamiento del horizonte de la razón humana. Pero sin entrar en este interesante debate lo cierto es que en la actualidad nos encontramos ante un panorama científico signado no sólo por la fragmentación del saber científico (lo que de suyo es más que problemático) sino ante el desarrollo de una ciencia que al apartarse cada vez más del orden de lo real acaba por ofrecer al espíritu de nuestra época una visión radicalmente empobrecida, por abstracta y artificial, del mundo físico. Frente a este hecho, la Filosofía de la Naturaleza expuesta por Santo Tomás (con todas las aportaciones realizadas por los filósofos tomistas hodiernos) está en condiciones de ofrecer algunas claves que permitan restablecer el vínculo entre ella y las ciencias particulares.

En primer lugar debe quedar claro que una y otras comunican en el objeto, esto es, el ente móvil. En efecto, entre la Filosofía de la

Naturaleza, como ciencia general del movimiento según fue visto, y las ciencias particulares de la naturaleza se dan una *comunidad* y una *participación* en el objeto. Hay comunidad porque el objeto es común y hay participación porque cada una participa en un grado diverso en la consideración del mismo y único objeto. Se trata, en realidad, de una comunidad y de una participación que no sólo atañe a la Filosofía de la Naturaleza en su relación con las ciencias particulares del mundo físico sino que se extiende a todo el saber científico. Todas las ciencias se unen en la noción común de ente, de aquí la comunicación de la que hablábamos. Todas las ciencias participan de alguna manera del ente en cuanto abstraen de él algún grado de actualidad o de causalidad, excepto la Filosofía Primera o Metafísica que considera al ente en cuanto ente, por tanto no abstrae nada de él; la Metafísica, en efecto, no procede por abstracción sino por separación. Atendiendo, pues, a esta comunidad y participación *in obiecto* de todas las ciencias es que resulta posible establecer un principio de unidad, distinción y de ordenación jerárquica de las distintas ciencias entre sí y de todas respecto de la Metafísica o Filosofía Primera. Adviértase que hablamos de *distinción* lo que nos pone a resguardo de suponer que las ciencias particulares sean sólo partes de la Filosofía pues si bien las ciencias particulares dependen de la filosofía en cuanto cada ciencia particular resuelve sus principios propios en los principios superiores de la filosofía, no obstante cada ciencia tiene su propio campo de conocimiento y es independiente en dicho campo y procede por principios y métodos propios.

#### 6. 2. Subalternación científica y ciencias medias

Esta visión epistemológica tan propia del genio tomista acuñó dos nociones que son de particular relevancia y que, como veremos, pueden aplicarse a fin de dilucidar las relaciones entre la Filosofía de la Naturaleza y las ciencias particulares de la naturaleza. La primera de esas nociones es la de *subalternación científica*, noción que nos permite distinguir entre unas ciencias a las que llamamos subalternantes y otras a las que designamos como subalternadas. El siguiente texto de Santo Tomás nos aclara el sentido de esta distinción:

107 JACQUES MARITAIN, *Los grados del saber*, Buenos Aires, 1947, página 316.

Hay dos géneros de ciencias. Unas, como la aritmética, la geometría y similares, que proceden a partir de principios evidentes a la luz del entendimiento natural. Otras, en cambio, proceden a partir de principios evidentes a la luz de una ciencia superior, como la perspectiva que parte de los principios que le proporciona la geometría; o la música, que parte de principios evidentes por la aritmética<sup>108</sup>.

La sencillez de los ejemplos no mengua la importancia de esta distinción. Santo Tomás, en efecto, señala con precisión que hay ciencias que proceden de los primeros principios evidentes al intelecto humano a partir de los cuales van elaborando sus propias conclusiones. Pero hay otras que no pueden llegar a sus conclusiones sin el auxilio de la luz de una ciencia superior. La terminología escolástica designa a estas últimas con el término de ciencias subalternadas y reserva la de subalternantes a las primeras. Incluso se distingue una doble clase de subalternación: la *específica* en la que el objeto de la ciencia inferior no se sale del género del objeto de la superior (por ejemplo la zoología que se subalterna a la biología) y la *formal* cuando en el objeto de la ciencia subalternada se introduce una perfección que se realiza en un género distinto.

Este último tipo de subalternación se corresponde con una segunda noción epistemológica aludida más arriba: la noción de *ciencias medias*. Ellas son ciencias que reciben sus principios de otras pero en cuyo sujeto se considera una duplicidad de géneros en tanto un género se realiza en el otro<sup>109</sup>. La Física matemática es el modelo de este tipo de ciencias medias pues ella es materialmente física (su sujeto es el ente físico) pero formalmente matemática en cuanto que añade a la consideración del ente físico la formalidad matemática.

Santo Tomás precisa muy bien el carácter de estas ciencias medias.

Se llaman ciencias medias las que toman los principios abstraídos por las ciencias puramente matemáticas y los aplican a la materia sensible; así la perspectiva aplica a una línea visible todo lo que la geometría demuestra

108 *Summa Theologiae* I, q 1, a 2, corpus

109 Cf. JUAN JOSÉ SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona, 1977, página 326.

respecto de una línea abstracta; la armonía, es decir, la música, aplica a los sonidos lo que el aritmético considera acerca de las proporciones de los números; la astrología aplica la consideración de la geometría y de la aritmética al cielo y a sus partes. Este tipo de ciencias, aunque son medias entre la ciencia natural y la matemática, el Filósofo, sin embargo, las considera más naturales que matemáticas ya que cada cosa toma su nombre y su especie de lo que es su término. Por tanto, puesto que la consideración de estas ciencias termina en la materia natural, aunque proceden por principios matemáticos, son más naturales que matemáticas<sup>110</sup>.

Ambas nociones, pues, la de subalternación científica y su correlativa de ciencias medias, permiten establecer relaciones epistemológicas fundadas en el orden de lo real y no en una mera coordinación de objetos o de propósitos. En tanto las ciencias particulares del mundo físico se asuman como conocimientos válidos pero necesitados, a su vez, de una última verificación de sus hallazgos en los principios del ente natural, provistos por la Filosofía de la Naturaleza, se habrá iniciado un camino que nos llevará no sólo a la superación de las limitaciones del cientificismo sino a la fecundidad de un renovado espíritu científico.

110 *In Physicorum* II, lectio 3, n. 8.

## Apéndices del Capítulo II

## APÉNDICE I

Evolución histórica de la Filosofía de la Naturaleza  
(Textos de Santo Tomás)*Summa Theologiae I, q 44, a 2, corpus*

Los antiguos filósofos poco a poco, y a tientas, fueron entrando en el conocimiento de la verdad. Pues desde el principio, tal vez por su primitiva rudeza, no pensaron que hubiera otros seres fuera de los cuerpos sensibles. Unos, que admitían el movimiento, no lo consideraron más que a partir de algunos accidentes como la vaporización y la densidad, la unión y la separación. Suponían que la sustancia de los cuerpos no había sido creada e indicaban algunas causas de estos cambios accidentales, como, por ejemplo, la amistad, la discordia, el entendimiento, o cosas parecidas. Posteriormente, otros distinguieron, por el entendimiento, entre forma sustancial y materia, a la cual suponían increada; y observaron también que en los cuerpos hay cambios según sus formas esenciales. Estos cambios los atribuyeron a causas más universales, como el círculo oblicuo, según Aristóteles; o las ideas, según Platón. Pero hay que tener presente que la materia se contrae por la forma en una especie determinada; así como la sustancia de cualquier especie se contrae a un modo particular de existir por los accidentes que se le añaden, como *hombre se limita por blanco*. Así, pues, ambos consideraron el ser bajo un aspecto particular, bien en cuanto es *este ser* o en cuanto es *tal ser*. De este modo asignaron a las cosas causas agentes particulares. Otros progresaron más hasta considerar el ser en cuanto ser; y consideraron la causa de las cosas no en cuanto que son éstas o aquéllas, sino en cuanto que son seres. Así pues, lo que es causa de las cosas en cuanto que son seres, es necesario que sea causa de las cosas, no sólo en cuanto que son tales cosas por las formas accidentales ni tampoco en cuanto que son estas cosas por las formas sustanciales, sino también en cuanto todo aquello que pertenece a su ser en el modo que sea. Así, es

necesario sostener que también la materia prima fue creada por la causa universal de todos los seres.

*Summa Theologiae I, q 84, a 1, corpus*

Para demostrar la solución a este problema [si nuestro intelecto puede conocer los seres corpóreos], hay que tener presente que los primeros filósofos que investigaron la naturaleza de las cosas, pensaron que en el mundo no existía nada fuera de lo corporal. Y porque veían que todo lo corporal era móvil, y lo consideraban en un continuo fluir, estimaron que no podíamos tener ninguna certeza sobre la verdad de las cosas. Pues lo que fluye constantemente no puede ser aprehendido con certeza puesto que desaparece antes de ser juzgado por la mente. Así, Heráclito dijo que *no es posible tocar dos veces el agua de la corriente de un río*, como nos refiere el Filósofo en IV *Metaphysica*.

Más tarde, Platón, para salvar la certeza de nuestro conocimiento intelectual de la verdad, sostuvo que, además de lo corporal, hay otro género de seres sin materia ni movimiento, que llamó *especies* o *ideas*, de cuya participación cada realidad singular y sensible recibe su nombre, como el de hombre, caballo, o cualquier otro. Afirmaba, consecuentemente, que las ciencias, las definiciones y todo lo referente al acto del entendimiento no se centra en lo sensible, sino en aquello inmaterial y separado, de forma que el alma no entiende lo corporal, sino su especie separada.

Esto resulta falso por un doble motivo. *Primero*, porque, al ser aquellas especies inmatriciales e inmóviles, quedaría excluido de las ciencias el conocimiento tanto del movimiento como de la materia, que es lo propio de la ciencia natural, y quedaría también excluida la demostración por las causas agentes y materiales. *Segundo*, porque resulta irrisorio que para llegar al conocimiento de las cosas manifiestas tengamos que poner como medio otras realidades sustancialmente distintas, ya que difieren de ellas en el ser. Así, aun cuando se conozcan estas sustancias separadas, no por eso podemos emitir un juicio de lo sensible.

Parece ser que en esto Platón se desvió de la verdad, porque, juzgando que todo conocimiento se verifica por una cierta semejanza, estimó que la forma de lo conocido está necesariamente en quien conoce de igual manera que en lo conocido. Consideró que la forma de la realidad entendida está en el entendimiento de un

modo universal, inmaterial e inmóvil. Y esto resulta claro por la misma operación del entendimiento, que entiende de manera universal y con una cierta necesidad, siendo la acción algo proporcionado a la forma de ser del agente. De este modo, sostuvo que las cosas entendidas debían subsistir por sí mismas de modo inmaterial e inmóvil.

No es necesario que esto sea así. Porque también en las mismas realidades sensibles vemos que la forma se encuentra de modo distinto en unas y en otras. Ejemplo: en un ser la blancura puede ser más intensa que en otro; en un ser la blancura va unida a la dulzura y en otro, no. De la misma manera, la forma sensible se encuentra diversamente en lo exterior al alma y en el sentido que recibe las formas de lo sensible inmaterialmente. Ejemplo: el color del oro sin el oro. Igualmente, el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles, inmaterial e inmóvilmente, según su propia naturaleza, pues lo recibido está en quien lo recibe según conforme al modo de éste. Por lo tanto, hay que concluir que el alma conoce lo corporal por el entendimiento inmaterial, universal, y necesariamente.

*De substantis separatiis, c. 1*

Los primeros que filosofaron acerca de la naturaleza de las cosas estimaron que sólo existían los cuerpos, poniendo como primeros principios de las cosas algunos elementos corpóreos, ya uno solo, ya muchos. Si era un solo principio pusieron o bien el agua, como Tales de Mileto, o el aire, como Diógenes, o el fuego como Éfasio, o el vapor, como Heráclito. Si eran muchos, o bien eran finitos, como los cuatro elementos de Empédocles -dos de los cuales eran considerados principios de movimiento, a saber, la amistad y la discordia-; o bien, infinitos, como Demócrito y Anaxágoras, quienes sostuvieron que unas pequeñas partículas en número infinito eran los principios de todas las cosas si bien Demócrito sostuvo que esas partículas, semejantes en cuanto al género, diferían en figura, orden y posición; Anaxágoras, en cambio, pensó que los primeros principios de cualquier realidad eran diversas pequeñas e infinitas partículas semejantes de las que proceden todas las cosas.

## APÉNDICE II

### La Física como ciencia

(Textos de Santo Tomás de Aquino)

#### Comentario de la Física, Libro I, lección 1

1. Puesto que el *Libro de la Física*, cuya exposición nos proponemos, es el primer libro de la ciencia natural, es necesario, en su comienzo, determinar cuál sea la materia y el sujeto de la ciencia natural. Se ha de saber por tanto, que dado que toda ciencia está en el intelecto y que una cosa se hace inteligible en acto por el hecho de que de alguna manera es abstraída de la materia, por lo mismo según que las cosas se relacionan de modo diverso con la materia, pertenecen a las diversas ciencias. Por otra parte, puesto que toda ciencia se tiene por demostración y el medio de la demostración es la definición, es necesario que según el modo de la definición se diversifiquen las ciencias.

2. Se ha de saber, pues, que hay ciertas cosas cuyo ser depende de la materia y que no pueden definirse sin la materia; hay otras cosas, en cambio, que aunque no puedan existir sino en la materia sensible, sin embargo, la materia sensible no entra en su definición. Estas dos cosas difieren entre sí como lo curvo de lo chato; en efecto, lo chato está en la materia sensible y es necesario que en su definición entre la materia sensible pues es lo chato de una nariz curva; y tales son todas las cosas naturales, como el hombre, la piedra. En cambio, la curvatura aunque no puede existir sino en una materia sensible, sin embargo, en su definición no entra la materia sensible; y tales son los entes matemáticos como los números, las magnitudes y las figuras. Finalmente, hay algunas cosas que no dependen de la materia ni según el ser ni según la definición, bien porque jamás existen en la materia como Dios y otras substancias separadas o bien porque universalmente consideradas no existen en la materia como la substancia, la potencia y el acto y el ente mismo.

3. Respecto de estas últimas cosas trata la Metafísica. En cambio, de aquellas que dependen de la materia sensible según el ser pero no según la definición o el concepto se ocupa la Matemática. De las

que dependen de la materia no solamente según el ser sino también según la definición, trata la Filosofía Natural llamada Física. Y puesto que todo lo que tiene materia es movable se sigue que el ente movable es el sujeto de la Filosofía Natural. La Filosofía Natural, en efecto, discurre acerca de las cosas naturales y las cosas naturales son aquellas cuyo principio es la naturaleza ya que la naturaleza es el principio del movimiento y del reposo en aquello en lo que se da movimiento y reposo. Por tanto, de aquellas cosas que tienen en sí un principio de movimiento trata la ciencia natural.

4. Pero, porque aquellas realidades que tienen algo común han de ser tratadas primero y en general a fin de que eso común no se repita en los distintos estudios particulares, fue necesario que, en la ciencia de la naturaleza, se tuviera, previamente, un libro en el que se trate las características comunes del ente móvil, del mismo modo que la filosofía primera, que trata de todo lo que es común al ente en cuanto ente, precede a todas las demás ciencias. Y este es el libro de la Física llamado también *Lecciones de Física o Filosofía Natural* porque, a modo de enseñanza, fue transmitido a los oyentes, cuyo sujeto es el ente movable sin más. Y no digo que el sujeto sea el cuerpo movable porque que todo cuerpo sea movable se prueba en este libro y ninguna ciencia prueba su sujeto; por eso, de entrada en el principio del *Libro Sobre el Cielo*, que sigue al presente, comienza por tratar del cuerpo.

Siguen a este libro otros libros de ciencia natural en los cuales se trata acerca de las especies de entes movibles; por ejemplo, en el libro *Sobre el Cielo*, trata del ente movable según el movimiento local que es la primera especie de movimiento; en el libro *Sobre la generación y la corrupción*, trata del movimiento hacia la forma y de los primeros movibles, a saber, los elementos en cuanto a sus transmutaciones en general; en cambio, en lo que respecta a sus transmutaciones especiales, se ocupa en el libro *Sobre los Meteoros*; de los cuerpos mixtos inanimados trata en el libro *Sobre los minerales*, mientras que de los animados trata el libro *Sobre el alma* y los que a él siguen.

## Comentario del libro de Aristóteles

### *Del sentido y lo sensible*

#### *Lección Primera*

1.- Como dice el Filósofo en el libro III *Del alma*, así como las cosas son separables de la materia así son con respecto al intelecto; pues cada cosa tanto más es inteligible cuanto más es separable de la materia. Por eso las cosas que según la naturaleza están separadas de la materia son, según sí mismas, inteligibles en acto. En cambio las que son abstraídas por nosotros de las condiciones materiales se hacen inteligibles en acto por la luz de nuestro entendimiento agente. Y porque los hábitos de una potencia se distinguen en especie según la diferencia de lo que por sí es objeto de la potencia, es necesario que los hábitos de las ciencias a partir de los cuales se perfecciona el intelecto, también se distingan según la diferencia de separación de la materia; y es por esto que el Filósofo, en el libro VI de la *Metafísica*, distingue los géneros de las ciencias según los diversos modos de separación de la materia. En efecto, las cosas que están separadas de la materia según el ser y la definición corresponden al metafísico; las que están separadas según la definición pero no según el ser, competen al matemático y las que en su definición entra la materia sensible corresponden al filósofo natural.

2.- Así como los diversos géneros de las ciencias se distinguen conforme con la separación de las cosas respecto de la materia, de igual manera también en las ciencias particulares -y principalmente en la filosofía natural- las partes de una ciencia se distinguen según un modo diverso de separación y concreción. Y puesto que las cosas universales están más separadas de la materia es por ello que, en la ciencia natural, se procede de lo más universal a lo menos universal, como enseña el Filósofo en el libro primero de la *Física*. Por esto, en la ciencia natural, comienza Aristóteles tratando de aquellas cosas que son comunes en máximo grado a todos los entes naturales -tales el movimiento y el principio del movimiento-, y a continuación, prosigue a modo de concreción o aplicación de dichos principios comunes a determinados entes móviles entre los cuales se encuentran los vivientes; acerca de

ellos también procede de manera semejante distinguiendo en tres partes esta consideración.

En efecto, *primero*, Aristóteles consideró el alma según sí misma, como en una cierta abstracción; *segundo*, hizo una consideración de aquellas cosas que están en el alma conforme una cierta concreción o aplicación al cuerpo, pero en general; *tercero*, hizo una consideración aplicando todo lo anterior a las diversas especies de animales y plantas determinando lo que es propio de cada una de ellas.

Pues bien, la primera consideración se halla contenida en el libro *De anima*. La tercera, a su vez, se contiene en los varios libros que dedicó a los animales y a las plantas. En cambio, la consideración media o segunda se encuentra en unos libros que escribió acerca de algunos aspectos que son comunes a todos los animales o bien a muchos géneros de éstos o, también, a todos los vivientes. A ellos pertenece el presente libro *Del sentido y lo sensible*.

3.- Por esto se ha de considerar que en el segundo libro *Del alma* determinó el Filósofo cuatro grados de vivientes. El primero de ellos es el de los que tienen solamente la parte nutritiva del alma por la que viven, como son las plantas. Pero hay ciertos seres vivos que sobre el alma nutritiva tienen, además, el sentido aunque sin movimiento progresivo, como los animales imperfectos, por ejemplo, las ostras. Otros, en cambio, tienen sobre lo anterior el movimiento local progresivo; tales los animales perfectos como el caballo o la vaca. Otros añaden el intelecto, como los hombres. Y aunque lo apetitivo sea puesto como un quinto género de las potencias del alma, no obstante no constituye un quinto género de vivientes porque sigue siempre a lo sensitivo.

4.- Ahora bien, el intelecto de estos vivientes dotados de razón no es, ciertamente, acto de ninguna parte del cuerpo, como se prueba en el tercer libro de *Del alma*; por esto, no puede ser considerado por concreción o aplicación al cuerpo o a algún órgano corpóreo pues su máxima concreción está en el alma y su suma abstracción en las substancias separadas. Y es por eso que no escribió Aristóteles, además del libro *Del alma*, un libro acerca del intelecto y de lo inteligible. O, si lo hubiese hecho, no pertenecería a la ciencia natural sino más bien a la metafísica de la que es propio considerar las substancias separadas.

Todas las otras potencias, en cambio, son acto de alguna parte del cuerpo y por eso puede haber de ellas una consideración especial, ya sea por aplicación al cuerpo o a algunos órganos corpóreos,

aparte de la consideración que de las mismas ya se hizo en el tratado *Del alma*.

5.- Es necesario, por tanto, que esta clase de consideración media se distinga en tres partes. La *primera* corresponde al ente vivo en tanto que vivo; y esto se halla en el libro que escribió sobre la muerte y la vida en el cual, también, se determina acerca de la respiración y la expiración por las que en ciertos vivientes la vida se conserva; y de la juventud y de la vejez por las cuales se diversifican las etapas de la vida. Y, de modo semejante, en el libro que escribió acerca de las causas de la longevidad y brevedad de la vida; y en el libro dedicado a la salud y a la enfermedad las que, también, pertenecen a la disposición de la vida; y en el libro que, se dice, redactó acerca de la nutrición y de los alimentos (estos dos últimos no han llegado hasta nosotros). A la *segunda parte*, en cambio, pertenecen las potencias motoras las que se hallan en dos libros, a saber, *De la causa del movimiento de los animales* y *De la marcha de los animales* en el que trata de las partes de los animales aptas para el movimiento. La *tercera*, corresponde a lo sensitivo, acerca del cual puede considerarse, en primer lugar, lo que corresponde al acto del sentido externo o interno; y en cuanto a esta consideración de lo sensitivo, ella se halla contenida en el presente libro que escribió sobre el sentido y lo sensible, esto es, de lo sensitivo y de lo sensible, bajo el cual se contiene, además, el tratado de la memoria y de la reminiscencia. En segundo lugar, a la consideración de lo sensitivo pertenece aquello que produce la diferencia respecto del sentido en el sentiente lo que determinó por el sueño y la vigilia en el libro *Del sueño y la vigilia*.

6. Pero, puesto que es necesario ir de lo más semejante a lo semejante, tal parece ser razonablemente el orden de estos libros de manera que después del libro *Sobre el alma*, en el que se determinó acerca de ésta según sí misma, se sigue, de inmediato, este libro *Sobre el sentido y lo sensible*, porque el sentir mismo pertenece más al alma que al cuerpo; después éste se ha de seguir del libro *Sobre el sueño y la vigilia* los que importan, respectivamente, ligazón e interrupción del sentido. A continuación se siguen los libros que corresponden a la facultad motora que es la más próxima a lo sensitivo; y por último se ordenan los libros que pertenecen a la consideración general de los vivientes porque esta consideración concierne en máximo grado a la disposición del cuerpo.

## APÉNDICE III

## El ente natural

(Textos de Santo Tomás de Aquino)

Comentario de los ocho libros de la Física, Libro II, Lección 1

Texto de Aristóteles

(192 b 8 – 193 a 8)

192 b 8 Entre los entes, unos son por naturaleza; otros, en cambio, por otras causas. Por naturaleza son los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, vgr. tierra, fuego, aire y agua.

192 b 10 En efecto, afirmamos que éstas y las demás cosas de este tipo son por naturaleza. Todas estas cosas, evidentemente, se diferencian de las que no están constituidas por naturaleza, ya que cada una de ellas tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo: unas en cuanto al lugar, otras en cuanto al aumento y la disminución, otras en cuanto a la alteración.

192 b 15 En cambio, una cama, un manto o alguna otra cosa de tal clase, en cuanto se le aplica cada una de esas denominaciones y en la medida de que existe por arte, no tiene ninguna tendencia innata al cambio;

192 b 20 pero en cuanto los entes artificiales son accidentalmente de piedra, de tierra o bien una mezcla de estas cosas y en tal medida, sí tienen esa tendencia. Porque la naturaleza es cierto principio o, más precisamente, es causa del movimiento o del reposo en aquello en que es inherente en sentido primario y por sí, es decir, no por accidente.

Comentario de Santo Tomás

1. Después que el Filósofo determinó en el libro primero lo relativo a los principios de las cosas naturales, ahora trata acerca de los principios de la ciencia natural. Ahora bien, las primeras cosas que

es necesario conocer en una ciencia son su sujeto y el medio por el que procede a sus demostraciones. Por eso, este segundo libro se divide en dos partes: en la primera, determina acerca de aquellas cosas que pertenecen a la consideración de la ciencia natural y, en la segunda, de las causas por medio de las que realiza sus demostraciones, allí donde dice: *Una vez hechas estas distinciones*, etc. (194 b 16). La primera parte se divide en dos: en la primera muestra qué es la naturaleza; en la segunda, de cuantos modos se predica, allí donde escribe: *Algunos opinan*, etc. (193 a 10). La primera se divide en dos: en la primera, muestra qué es la naturaleza, en la segunda, excluye la pretensión de algunos de demostrar qué es la naturaleza, allí donde dice: *Ahora bien, intentar mostrar*, etc. (193 a 4). En cuanto a lo primero hace dos cosas: en primer lugar, da noticia de la naturaleza y, en segundo término, da a conocer las cosas que se llaman por naturaleza; allí donde escribe: *Además, tienen naturaleza*, etc. (192, b 32). Respecto de lo primero examina tres puntos: primero, investiga la definición de la naturaleza; segundo, la concluye cuando dice: *Porque la naturaleza es*, etc. (192 b 22); tercero, expone la misma definición, allí donde dice: *Y digo, no por accidente*, etc. (192 b 23).

2. Afirma, pues, en primer lugar, que entre todos los entes hay algunos que decimos que existen por naturaleza; en cambio, hay otros que existen por otras causas, por ejemplo, por el arte o por el azar; y decimos que son por naturaleza cualesquiera animales y sus partes como la carne y los huesos; también las plantas y los cuerpos simples, esto es, los elementos que no se desprenden de cuerpos anteriores, como la tierra, el fuego, el aire, el agua; estas cosas, en efecto, y otras semejantes, se dice que existen por naturaleza. Todas ellas difieren de las que no son por naturaleza porque todas parece que tienen en sí el principio de algún movimiento y estado; unas, según el lugar, como las graves y las leves, y también los cuerpos celestes; otras, en cambio, según el crecimiento y la disminución, como los animales y las plantas; otras, según la alteración como los cuerpos simples y todas las que se componen de ellos. Pero las cosas que no son por naturaleza, como una cama, un vestido y similares, que reciben este modo de predicación según que existen por el arte, no poseen en sí ningún principio de mutación a no ser accidentalmente en cuanto que al ser materia y substancia de los cuerpos artificiales son cosas naturales. Así, pues, en cuanto sucede que las cosas artificiales son hechas de hierro o de piedra tienen, en sí mismas, algún principio de movimiento pero

no en cuanto que son artificiales; en efecto, un cuchillo tiene en sí el principio del movimiento hacia abajo pero no en cuanto que es cuchillo sino en cuanto está hecho de hierro.

3. Pero parece que esto no es verdadero, que según cualquier mutación de las cosas naturales el principio del movimiento está en lo que se mueve. Pues en la alteración y en la generación de los cuerpos simples todo el principio del movimiento parece ser por un agente extrínseco: por ejemplo, cuando el agua caliente o el aire se convierte en fuego el principio de la mutación es por un agente exterior. Por eso, algunos dicen que también en esta clase de mutaciones el principio activo del movimiento está en aquello que se mueve, no ciertamente, como un principio perfecto sino imperfecto que coadyuva a la acción del agente exterior. Dicen, pues, que en la materia hay una cierta incoación de la forma, a la que llaman privación, que es el tercer principio de la naturaleza; y por este principio intrínseco las generaciones y alteraciones de los cuerpos simples se llaman naturales. Pero esta posición no puede sostenerse porque dado que nada obra sino en cuanto que está en acto, la antedicha incoación de la forma, puesto que no es un acto sino una cierta aptitud para el acto, no puede ser un principio activo. Además, aún si fuese una forma completa no actuaría en su sujeto alterándolo porque no obra la forma sino el compuesto el que no puede alterarse a sí mismo a menos que haya en él dos partes una de las cuales sea la que altere y la otra la alterada.

4. Y por esto se ha de decir que en las cosas naturales el principio del movimiento es al modo por el que le conviene el movimiento. Por tanto, en aquellas cosas a las que conviene moverse hay un principio activo de movimiento, y en las que compete ser movidas hay un principio pasivo que es la materia, principio que, por cierto, en cuanto tiene una potencia natural para tal forma y movimiento hace que el movimiento sea natural. Por esta razón, la producción de las cosas artificiales no son naturales porque aunque el principio material se encuentre en la cosa que es hecha, sin embargo no tiene una potencia natural para tal forma. Así también el movimiento local de los cuerpos celestes es natural aunque se deba a un principio separado, en cuanto en el mismo cuerpo celeste está la potencia natural para tal movimiento. En cambio, en los cuerpos graves y leves hay un principio formal de su movimiento (pero esta suerte de principio formal no puede decirse potencia activa al que pertenezca este movimiento, sino que se comprende bajo la potencia pasiva pues en la tierra no hay un principio que mueva

sino más bien que sea movido): porque así como los otros accidentes siguen a la forma substancial, como también el lugar, y por consiguiente se mueven hacia el lugar, no sin embargo de modo que la forma natural sea el motor sino el motor es el que genera, el que da una forma tal a la que sigue un movimiento tal.

5. Después cuando dice: *Porque la naturaleza es*, etc. (192 b,22), concluye de este modo por lo anteriormente dicho la definición de la naturaleza. Las cosas naturales difieren de las no naturales en cuanto tienen naturaleza; pero no difieren de los no naturales sino en cuanto tienen en sí mismos el principio del movimiento; por tanto la naturaleza no es otra cosa que el principio del movimiento y del reposo en aquello en lo que existen primariamente y por sí y no accidentalmente. Y pone el término principio en la definición de la naturaleza como un género, no como algo absoluto, porque el nombre de naturaleza comporta una relación al principio. Porque, en efecto, se dice que nacen los seres que se generan y se hallan unidos al que los genera, como es manifiesto en las plantas y en los animales, por lo que el principio de la generación y del movimiento se llama naturaleza. Por tanto, resultan ridículos quienes pretendiendo corregir la definición de Aristóteles se ven obligados a definir la naturaleza por algo absoluto diciendo que la naturaleza es una fuerza ínsita en las cosas o algo de este tenor.

## APÉNDICE IV

## El movimiento

(Textos de Santo Tomás de Aquino)

## Comentario de la Física

## Libro III

## Lección 2

1. Después de que el Filósofo trató de algunas cosas que son necesarias para investigar la definición del movimiento, ahora define al movimiento, y primero, lo define en general; segundo, en particular. Acerca de lo primero, examina dos puntos, **en primer lugar** muestra qué es el movimiento y, **en segundo término**, investiga de qué es acto el movimiento si del que mueve (el motor) o del movido (el ente móvil). En cuanto a lo primero, hace tres cosas: *primera*, pone la definición de movimiento; *segunda*, manifiesta las partes de la definición; *tercera*, muestra que es una definición correcta. Respecto de lo primero, hace dos cosas: establece la definición del movimiento y, segundo, da un ejemplo.

2. En cuanto al primer punto, es decir, la definición del movimiento, se ha de saber que algunos definieron el movimiento diciendo que el movimiento es la salida de la potencia al acto no de modo súbito. Pero estos se hallaron en un error porque en la definición del movimiento pusieron algunos elementos que son posteriores al movimiento. En efecto, la salida es una cierta especie de movimiento; también lo súbito introduce en la definición el tiempo pues súbito es lo que se realiza en lo indivisible del tiempo y el tiempo se define por el movimiento.

3. Por esto resulta absolutamente imposible definir el movimiento en términos de lo primero y más conocido a no ser como lo hace aquí el Filósofo. Dice, en efecto, que cualquier género se divide por la potencia y el acto. La potencia y el acto, puesto que se refieren a las diferencias primeras del ente, son naturalmente anteriores al movimiento y de ellas se vale el Filósofo para definir

el movimiento. En consecuencia se ha de tener en cuenta que algo está tan sólo en acto, algo tan sólo en potencia y algo, de modo intermedio, se halla entre la potencia y el acto. Lo que está tan sólo en potencia de ningún modo se mueve; lo que ya está en acto perfecto no se mueve pues ya se ha movido; luego, lo que se mueve es lo que se encuentra de modo intermedio entre la potencia pura y el acto, lo que en parte está en potencia y en parte está en acto como es evidente en la alteración. En efecto, cuando el agua está solamente caliente en potencia no se mueve; cuando ya está caliente, el movimiento de calentamiento ha terminado; en cambio, cuando ya participa algo del calor, aunque imperfectamente, es entonces que se mueve hacia el calor pues lo que calienta participa paulatinamente más y más del calor. Por tanto, el mismo acto imperfecto del calor existente en el cuerpo calefactable es movimiento, no ciertamente en el sentido de lo que solamente es en acto sino en el sentido de que en el acto ya existente tiene una ordenación a un acto ulterior porque si se quitase esta ordenación a un acto ulterior el mismo acto, no obstante imperfecto, sería término del movimiento y no movimiento como acontece cuando algo calienta a medias. Ahora bien, el orden a un acto ulterior compete al existente en potencia para el mismo acto ulterior. Y de modo similar, si el acto imperfecto se considera sólo como en orden a un acto ulterior, según que tiene razón de potencia, no tiene razón de movimiento sino de principio del movimiento ya que puede comenzar la calefacción a partir de un objeto frío como de uno tibio. Así pues el acto imperfecto tiene razón de movimiento según que se compara al acto ulterior como potencia y según que se compara a algo más imperfecto como acto. Por tanto, ni es potencia del existente en potencia ni es acto del existente en acto sino es acto del existente en potencia: de modo tal que por lo que se dice *acto* se designa su orden a una potencia anterior y por lo que se dice *existente en potencia* se designa su orden a un acto ulterior. Por tanto el Filósofo define convenientísimamente el movimiento diciendo que el movimiento es *entelequia*, esto es, *acto del existente en potencia según que existe en potencia*.

4. A continuación, Aristóteles ejemplifica para cada especie de movimiento. Así, la alteración es acto de lo alterable en cuanto es alterable; y porque el movimiento en la cantidad y en la substancia no tiene un nombre único, como lo tiene el movimiento en la cualidad que se llama alteración, en lo que respecta al movimiento en la cantidad pone dos nombres diferentes y dice que el acto de lo

aumentable y el de su opuesto, esto es, lo disminuable, para los que no existe un nombre común, es aumento y disminución. De manera similar, el nombre de lo generable y corruptible es generación y corrupción, y lo que es mutable según el lugar se llama mutación del lugar. Toma, en efecto, aquí el movimiento en general por mutación pero no en sentido estricto según que mutación se distinga de la generación y de la corrupción, como trata en el Libro V.

5. Después de esto examina las partes de la definición. **Primero**, en cuanto a que movimiento se dice *acto*, **segundo**, en cuanto se dice *del existente en potencia*; **tercero**, en cuanto añade *según que existe en potencia*. Respecto de lo primero se vale de esta razón. Aquello por lo que una cosa, que previamente existe en potencia, se hace en acto, es acto; pero algo se hace en acto mientras se mueve aun si antes existiese en potencia; por tanto, el movimiento es acto. Afirma, pues, que resulta manifiesto que el movimiento es un acto, por el hecho de que lo edificable implica una potencia a algo; pero cuando lo edificable, en el sentido de esa potencia que implica se reduce al acto, entonces decimos que lo edificable es edificado; y este acto es la edificación en sentido pasivo. De manera similar ocurre respecto de otros movimientos, como *enseñar*, *medicar*, *rodar*, *saltar*, *adolescencia*, es decir, *aumento en edad y vejez*, esto es, *disminución en edad*. Se ha de considerar, en efecto, que antes de que algo se mueva está en potencia respecto de dos actos, a saber, de un acto perfecto, que es el término del movimiento, y de un acto imperfecto, que es el movimiento: así, el agua que antes de comenzar a calentarse está en potencia para calentarse y ser caliente es reducida al acto imperfecto que es el movimiento pero no al acto perfecto que es el término del movimiento sino que respecto del mismo se encuentra todavía en potencia.

6. Luego muestra que el movimiento es acto *del existente en potencia*, por esta razón. Todo acto, en efecto, es propiamente acto de aquello en lo que siempre se encuentra como la luz que no se encuentra sino en lo diáfano y por esto es acto de lo diáfano. Pero el movimiento se encuentra siempre en el existente en potencia: es, pues, el movimiento acto del existente en potencia. Y para poner de manifiesto la segunda proposición, sostiene que unas mismas cosas están en potencia y en acto, aunque no simultáneamente según lo mismo, como algo es caliente en potencia y frío en acto; se sigue de esto que muchas cosas padecen y obran recíprocamente a saber en cuanto que unas y otras están en potencia y en acto respecto de otro según cosas diversas. Y porque todos los cuerpos

naturales inferiores comunican en la materia por eso en cada cosa hay una potencia para lo que está en acto en otra cosa: y por eso en todos esos cuerpos algo simultáneamente obra y padece, mueve y es movido. Y por esta razón algunos supusieron que, hablando en absoluto, todo lo que se mueve es movido; pero de esto se tratará en otro lugar con mayor abundamiento pues se mostrará en el Libro Octavo de esta obra y en el Libro XII de la Metafísica que existe un motor inmovil porque no está en potencia sino solamente en acto. Pero cuando lo que está en potencia, existiendo en acto de algún modo, *actúa bien sobre sí mismo o bien sobre otro en cuanto es movable*, es decir, es reducido al acto del movimiento, ya movido por sí mismo, ya movido por otro, entonces el movimiento es acto suyo. Por esto es que las cosas que están en potencia, sea que obren, sea que padezcan, son movidas porque en obrando padecen y en moviendo son movidas: así el fuego, cuando actúa en la leña, padece en cuanto se hace más denso por el humo, porque la llama no es otra cosa que humo que arde.

7. Luego analiza la parte de la definición que dice: *según que existe en potencia*; y primero, mediante un ejemplo, segundo mediante una razón. Dice, pues, primero que fue necesario añadir a la definición *según que existe en potencia* porque lo que está en potencia es también algo en acto. Y aunque uno mismo es el sujeto que existe en potencia y en acto, no es sin embargo según una misma razón que está en acto y está en potencia; por ejemplo, el bronce está en potencia para la estatua y es bronce en acto, pero no es la misma razón de bronce en cuanto es bronce y en cuanto es potencia para la estatua. El movimiento no es acto del bronce en cuanto es bronce sino en cuanto está en potencia respecto de la estatua; de otro modo sería necesario que siendo bronce estuviese moviéndose. Lo que es manifiestamente falso. Por tanto convenientemente se añadió *según que existe en potencia*.

8. Después muestra lo mismo por medio de una razón tomada de la naturaleza de los contrarios. Es manifiesto, en efecto, que un mismo sujeto está en potencia respecto de cosas contrarias como el humor y la sangre son un mismo sujeto que se halla en potencia para la salud y para la enfermedad. Ahora bien, resulta evidente que estar en potencia para la salud y estar en potencia para la enfermedad son cosas distintas (y digo esto según el orden a los objetos) de lo contrario si fuese lo mismo poder enfermar y poder sanar se seguiría que enfermar y sanar serían lo mismo. Por tanto, uno y otro difieren según la noción pero el sujeto es uno y el mismo. Es

claro, pues, que no es la misma la razón de sujeto en cuanto es un cierto ente y en cuanto está en potencia respecto de algo; de otro modo la potencia a cosas contrarias sería una según la noción. Y así tampoco son lo mismo según la noción el color y lo visible. Por eso fue necesario decir que el movimiento es acto de lo posible *en cuanto es posible*: de lo contrario, se entendería que fuese acto de lo que está en potencia sólo en cuanto que es un cierto sujeto.

## CAPÍTULO III

### ANTROPOLOGÍA

#### 1. Introducción

##### 1. 1. *La antropología tomista y la Sacra Doctrina*

Al intentar exponer, de manera introductoria y sumaria, el pensamiento antropológico de Tomás de Aquino se nos impone una cuestión previa: ¿hay en Santo Tomás una antropología en el sentido de lo que hoy solemos designar como antropología filosófica? Todo el material acerca del hombre que hallamos en su vasta obra ¿responde a una perspectiva formal estrictamente filosófica o, se trata más bien, de una perspectiva formalmente teológica? Por último, ¿nos ha legado Santo Tomás algunos principios o elementos a partir de los cuales podamos proponer una ciencia del hombre que responda al espíritu del tomismo?

Tengamos en cuenta, en primer lugar, como ya se ha dicho, que Santo Tomás nunca se tuvo a sí mismo por otra cosa que por un *teólogo cristiano*, esto es, alguien cuyo oficio no es sino hablar de Dios, es decir, contemplar, exponer y defender la Verdad Divina. En la *Suma Contra Gentiles* lo declara expresamente valiéndose de las palabras de San Hilario: *soy consciente de que el oficio principal de mi vida es deberme a Dios a fin de que toda palabra mía y todos mis sentidos hablen de Él*<sup>111</sup>.

No resulta, pues, difícil entender que cuanto pensó y enseñó Santo Tomás se inscribe, con exclusividad, en la perspectiva de

111 Cf. *Summa Contra Gentiles*, I, 2

una *ciencia sagrada* que procede, a modo de principios, de la misma ciencia de Dios y de los bienaventurados<sup>112</sup>. A esta ciencia Tomás le dio una denominación precisa e inequívoca: la llamó *Sacra Doctrina* o *Doctrina Theologiae* o, simplemente, *Teología* de la que nos ocuparemos más adelante<sup>113</sup>. Por tanto, todo cuanto pensó y escribió Tomás acerca del hombre se halla inscripto en el seno de la *Sacra Doctrina*; es allí, en esa inagotable cantera en la que habrá que ir a buscar su antropología.

Adviértase, no obstante, que Santo Tomás al incorporar en la unidad formal de la *Sacra Doctrina*, junto al *corpus* de verdades necesarias para nuestra salvación que, por esencia, no pueden ser conocidas a menos que Dios las revele, ese otro *corpus* de verdades que sí son accesibles a nuestra razón pero que también han sido reveladas por Dios como una sobreabundancia de su misericordia pues también son necesarias para salvarnos, no ha hecho perder por ello el carácter eminentemente filosófico de estas verdades. Ellas no sólo han permanecido inalterables en su carácter de genuina filosofía sino que en no pocos casos fueron llevadas a un punto de elaboración y de progreso nunca antes registrado en la historia de la Filosofía. Tal el fruto maduro de esa admirable unidad de fe y de razón que Santo Tomás encarna de modo eminente.

Ahora bien, la antropología es un ejemplo paradigmático de esta asombrosa economía de revelación divina y de razón humana. En efecto, el tema del hombre en Santo Tomás es uno de los que más evidencia esa unión viva de razón y fe que constituye la clave de bóveda del sistema tomista. En definitiva, es la razón natural compelida a hallar caminos de intelección de los datos revelados (fundamentalmente la inmortalidad personal del alma y la resurrección de la carne) la que va a elaborar en Tomás de Aquino las tesis antropológicas más profundas y originales que integran un *corpus* doctrinal de formidable coherencia y enorme solidez conceptual. Podemos, por tanto, afirmar que, nacida y nutrida en el seno de la *Sacra Doctrina*, Tomás nos ha dejado una auténtica ciencia del hombre que hoy podemos proponer como la antropología que mejor y más hondamente ha calado en la realidad problemática y misteriosa, a la vez, de la criatura humana pues es una antropología pensada en la perspectiva suprema del hombre en su

112 Cf. *Summa Theologiae*, I, q 1, a. 2. También, en *In Sententiarum* I, q 1, a 1, *corpus*, se alude a la teología (*doctrina theologiae*) como a una ciencia "non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine ispiratam".

113 Ver Capítulo VI de la presente obra.

condición de creatura, hecho a imagen de Dios y ordenado a Dios, y situado en un puesto eminente del universo.

### 1. 2. Posibilidad de una ciencia general del hombre a la luz de los principios tomistas de la ciencia.

El panorama actual de la reflexión antropológica, muy rico ciertamente y no carente de aportaciones significativas, presenta empero una gran dispersión de corrientes y de escuelas lo que hace, de hecho, imposible reconducir tan vasto material a alguna suerte de unidad de tal modo que sea posible avizorar una genuina ciencia del hombre, esto es, un conocimiento cierto con estatuto epistemológico y método propios. Frente a este panorama, la primera tarea de una antropología inspirada en el pensamiento tomista consiste, precisamente, en examinar la necesidad y la posibilidad de formular una ciencia del hombre en base a los principios tomistas de la ciencia. El cometido de tal ciencia consistiría en rescatar la rica doctrina antropológica dispersa a lo largo de la obra del Aquinate; pero, también, en no menor medida, integrar en la verdad común del tomismo cuanto hallamos disperso en las antropologías hodiernas hasta donde éstas lo consientan. Lo dicho puede expresarse también de este modo: rescatar el papel rector de la teoría tomista de la ciencia en orden a establecer a partir de ella, de sus principios, una ciencia general del hombre capaz de superar la actual dispersión del conocimiento antropológico y las dificultades que de ella se derivan e integrar en un *corpus* científico metódica y sistemáticamente desarrollado la entera doctrina tomista acerca del hombre (que el Aquinate ha elaborado bajo la perspectiva formal de la *Sagrada Teología*, como vimos) con los aportes de las nuevas antropologías (hasta donde ello sea posible y congruente) a fin de formular una antropología -que llamaremos, desde ahora, *Antropología General*- bajo la perspectiva formal de una ciencia o filosofía natural<sup>114</sup>.

114 Esta denominación de *Antropología General* la tomamos del notable trabajo de FÉLIX ADOLFO LAMAS y DELIA MARÍA ALBISU: *¿Qué es la Antropología General?*, publicado en *Revista Circa Humana Philosophia*, N° II, Buenos Aires, 1997, páginas 9 a 83. Según estos autores, la denominación de *Antropología General* significa "a) una *Antropología* sin calificativos, o lo que es lo mismo, una *Antropología* a secas; b) y la instancia teórica más general de esta ciencia" (página 16). Más adelante la definen como "una ciencia o filosofía segunda natural" (página 75) y "como filosofía segunda o subalternante de las ciencias o disciplinas prácticas" (página 77). En las consideraciones que siguen tomaremos como guía este trabajo, a nuestro juicio el más logrado de cuantos hemos podido consultar, en orden a posibilitar el rescate de un saber hoy en crisis.

### 1. 2. 1. *Planteos iniciales*

Es de "buen tomismo" formular dos preguntas iniciales toda vez que se quiera indagar acerca de una ciencia o de un arte; las dos preguntas se resumen en dos interrogantes latinos: *an sit* y *quod sit*, esto es: ¿existe o puede existir? (*an sit*) y qué es (*quod sit*). Por tanto, al preguntarnos por la posibilidad de una ciencia general del hombre lo primero que debemos responder es si tal ciencia existe o, al menos, si es posible formularla; y dando por afirmada su existencia o su posibilidad, avanzar hacia el segundo interrogante: ¿qué es, en qué consiste esa ciencia?

En primer lugar, si examinamos el actual panorama de la reflexión antropológica nos será fácil advertir, con evidencia inmediata, que nuestros conocimientos acerca del *sujeto* hombre se distribuyen en una multitud de ciencias cada una de las cuales abarca alguna particular dimensión de este sujeto. Tenemos, así, ante nuestra vista una antropología llamada *física*, más bien emparentada con la biología, la paleontología, la genética, etc., que considera al hombre en la perspectiva de una especie viviente más; una antropología denominada *cultural* o *social* -que alcanzó un particular desarrollo a partir fundamentalmente de los trabajos de Bronislaw Malinowski (1884-1942) a comienzos del siglo XX, en Inglaterra- cuyo cometido es el estudio de las costumbres, las relaciones parentales, las estructuras políticas y económicas, alimentación, salubridad, urbanización, mitos y creencias de los diversos grupos de población humana; una *antropología médica*, entendida en términos de abordar al hombre en cuanto sujeto capaz de enfermar y de sanar; etc. Pero se observa, también, que junto a estas antropologías particulares, se presentan otras que toman la calificación de *filosófica* (y aún *teológica*) y que no apuntan a un determinado aspecto parcial del hombre sino a una visión global y superior de su sujeto atendiendo a su naturaleza, esencia, destino y lugar en el universo. Tales antropologías parten de esta pregunta: ¿qué es el hombre? a la manera de una indagación previa a cualquier interrogante respecto de ¿cómo es el hombre?

A la vista de cuanto acabamos de describir y siguiendo los criterios terminológicos hoy en boga, podemos reconocer una suerte de agrupación de todas estas ciencias en dos clases o tipos: unas, las *antropologías científicas* que engloban las antropologías que hemos caracterizado como particulares; otra, la *antropología filosófica* (in-

cluso teológica) con pretensión de un estudio de la esencia y de las propiedades específicas del hombre en cuanto hombre.

En principio no estamos de acuerdo con adoptar esta clasificación pues no compartimos la distinción sin más entre ciencia y filosofía dado que la filosofía no sólo es ciencia sino ciencia por antonomasia. Aparte, el calificativo de *filosófica* tampoco asegura, en el estado actual de la multiplicidad y variedad de las "filosofías" en boga, una adecuada denominación para el tipo de saber que estamos buscando. Sin embargo, reconocemos que, en ocasiones, el término de Antropología Filosófica ha sido utilizado por algunos autores modernos con una intencionalidad parecida, en cierto modo, a la nuestra. Esto ha ocurrido, principalmente, de la mano del filósofo alemán Max Scheler (1874-1928). Este autor escribió un pequeño pero importante texto, *La idea del hombre y la historia*, considerado como el prólogo a una antropología suya que nunca fue escrita o, al menos, publicada. En ese escrito sostiene Scheler la necesidad de formular una *Antropología Filosófica* a la que define en estos términos:

Bajo esta denominación (Antropología Filosófica) entiendo una ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal y animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo: de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hállanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y el alma, así como el problema noético-vital. Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto «hombre»: ciencias naturales y médicas; ciencias prehistóricas, etnológicas, históricas y sociales, psicología normal, psicología de la evolución, caracterología<sup>115</sup>.

115 MAX SCHELER, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, 1967, páginas 9 y 10.

La propuesta de Scheler, aunque ofrezca ciertos reparos críticos, reviste el mayor interés si se la considera tan sólo como una propuesta pues como dijimos antes el filósofo alemán no llegó a escribir (o a no publicar) la antropología prometida. De hecho, de lo que aquí está hablando Scheler es de una ciencia del hombre formalmente filosófica (claramente apunta a la esencia y a la estructura esencial del hombre), cuyo objeto se extiende a una amplísima gama de aspectos relacionados con la esencia del hombre y que, finalmente, asume para sí una suerte de rectoría o dirección de las otras ciencias a las que se denominan antropologías científicas y que nosotros preferimos llamar antropologías particulares. Debemos reconocer que esta propuesta se aproxima en algo a lo que entendemos como una ciencia general del hombre; sin embargo no es exactamente lo mismo: en primer lugar por su adjetivación de filosófica para distinguirse de las supuestamente antropologías científicas; pero, además, y sobre todo, nos distancia de ella los mismos presupuestos de la filosofía scheleriana, esto es, una filosofía que -sin perjuicio de sus más que importantes aportaciones- transcurre, como veremos al final, ajena a la noción de substancia, reduce el espíritu a puro dinamismo e introduce una insalvable disyunción en la intimidad del hombre entre el espíritu y la naturaleza.

### 1.2.2. Presupuestos epistemológicos de una Antropología General tomista.

Es un principio fundamental de la teoría tomista de la ciencia, heredado de Aristóteles, que ningún conocimiento científico es posible sin un paso previo por la experiencia<sup>116</sup>. Ambas, la experiencia y la ciencia, son modos de conocimiento válidos cada uno en su respectivo orden. Entre ellos existe una diferencia perfecta pues mientras la experiencia, de suyo, es un conocimiento imperfecto, la ciencia, en cambio, es el modo más perfecto que puede lograr el conocimiento humano.

En efecto, la experiencia es un conocimiento limitado al fenómeno de experiencia; en el fenómeno aparece de modo directo e inmediato algo concreto y singular, que se presenta a nuestra capacidad cognitiva (sea sensible o intelectual pues hay, y esto debe

<sup>116</sup> "La ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia" (ARISTÓTELES, *Metafísica I*, 981 a, 3).

subrayarse, también una experiencia intelectual y no únicamente sensible) como un objeto real, interior o exterior al hombre que experimenta (experiencia externa o interna). Por otra parte, la experiencia no es un acto exclusivamente cognitivo pues se acompaña de elementos extra cognitivos que dependen de la afectividad, el interés, la emoción o las tendencias presentes en el momento del acto de experiencia<sup>117</sup>. La ciencia, por su parte, es un conocimiento cierto por las causas y de las causas, *cognitio certa per causas et de causis*, como reza la fórmula escolástica; la ciencia, además, versa sobre lo universal y abstracto no sobre lo singular y concreto.

Ahora bien, en nuestra adquisición del conocimiento científico es preciso recorrer, por así decirlo, un camino que va de la experiencia a la ciencia. ¿Cómo se recorre este camino? El fruto de la experiencia, como vimos, es el fenómeno que, como tal, es irrecusable e insoslayable. Pero un fenómeno es un punto de partida o un punto de llegada; lo que no es de ningún modo es una explicación. El fenómeno requiere ser explicado, entendido, reconducido a sus causas y principios; pero para ello lo primero que se ha de hacer es plantear lo problemático de cada fenómeno: a partir de un fenómeno o de un conjunto de ellos, la razón inquisitiva plantea una serie de problemas y tales problemas constituirán un conjunto de objetos materiales para los que habrá que hallar la adecuada perspectiva específica que otorgue unidad al conjunto (*objeto formal*).

Se trata, ahora, de aplicar estos pasos al caso particular de la ciencia del hombre.

### 1. 2. 3. La autoexperiencia humana y el fenómeno humano. Propiedades de la autoexperiencia humana.

Si tomamos, según lo visto, la experiencia como punto de partida para la formulación de una Ciencia General del Hombre, resulta evidente que el experimentador y el objeto de la experiencia coinciden en cierto modo pues es el hombre quien se experimenta a sí mismo. Llamamos, por tanto, a este hecho autoexperiencia: la *autoexperiencia antropológica*. Será, pues, tal autoexperiencia antropológica nuestro punto de partida.

Tal como sostienen Lamas y Albisu en el mencionado trabajo, la autoexperiencia antropológica nos pone frente a una serie de fenómenos, los fenómenos humanos, que pueden ser integrados

<sup>117</sup> Cf. FÉLIX ADOLFO LAMAS y DELIA MARÍA ALBISU, *¿Qué es ...*, o. c. página 16 y ss.

en tres planos fenoménicos diversos aunque conexos entre sí. En un primer plano, el hombre aparece como una cierta totalidad viviente, única, compleja a despecho de su constitución en múltiples partes, permanente a pesar de los cambios y dotado de un cierto modo de ser o naturaleza. En este primer plano, pues, el hombre se experimenta como una *substancia* dotada de una naturaleza propia.

En un segundo plano fenoménico, aparecen ciertas propiedades intrínsecas del hombre, esto es, sus operaciones las que remiten a ciertas facultades o capacidades operativas, cualidades, sentimientos, pasiones, hábitos. Toda esta compleja actividad que se diversifica en una rica variedad de síntesis operativas (conocimiento, apetitos, voliciones, etc.) aparece, no obstante, integrada en un cierto dinamismo unitario. En este plano, el hombre se experimenta como un *ser activo* capaz de llevar adelante un plexo complejo, pero unitario a la vez, de acciones.

En un tercer plano, finalmente, aparece una serie de obras que se derivan de la actividad registrada en el plano anterior: cultura, lenguaje, civilización, todo un "mundo humano" que el hombre construye y que si bien es exterior a sí mismo, deriva incuestionablemente de él y sólo adquiere sentido en tanto son realizaciones del hombre y para el hombre. Es este, por tanto, el plano en el que el hombre se experimenta como *productor* de cosas.

Aparte de lo dicho para cada uno de los tres planos, hay todavía otra cosa que afecta por igual los tres planos, a saber, de todos estos fenómenos algunos aparecen como propios y exclusivos del hombre en tanto que otros se evidencian como fenómenos comunes al hombre y a otros seres vivos<sup>118</sup>.

Los fenómenos que hemos agrupado en este triple plano constituyen en su totalidad el fenómeno humano descubierto en el curso de una experiencia que, como tal resulta irrecusable. Pero a partir de ahora se hace necesario, permaneciendo de algún modo en el plano de la experiencia, examinar el hecho mismo de la experiencia que, como tal, se nos presenta con algunas propiedades que la distinguen de otro tipo de experiencia. Tal como afirman los autores que venimos glosando, la autoexperiencia antropológica resulta específicamente distinta de cualquier otra<sup>119</sup>. En primer lugar, esta experiencia es siempre, de algún modo reflexiva; y esto ya la destaca de otras formas de experiencia en las que, como dijimos, se da

un modo de conocimiento directo, no reflexivo. Sin embargo, en el caso del hombre que se experimenta a sí mismo hay un volver sobre sí mismo, esto es, una reflexión; de igual modo, cuando un hombre percibe a otro es capaz de reconocerlo y de reconocerse en él en virtud de algo análogo a sí mismo, esto es, de una humanidad común. Es decir, en el seno mismo de la autoexperiencia antropológica aparece, ya, desde el comienzo una cierta actitud reflexiva. A esta actitud reflexiva se ha de sumar, además, una cierta propiedad que llamaremos dialéctica: en efecto, cuando un hombre se experimenta a sí mismo necesita, en vista de su significación y calificación, de la percepción de otro o de otros pues siempre habrá que cotejar nuestro propio juicio reflexivo sobre nosotros mismos con el juicio respecto de los otros y, también, con el juicio que otros hombres puedan formular respecto de nosotros. Queda, así, establecida una suerte de "dialéctica bipolar", una "tensión permanente" que implica y se halla implicada en la vida social.

Pues bien, por este doble carácter reflexivo y dialéctico de la autoexperiencia antropológica, ella se vuelve, por lo mismo, problemática. Hay, en efecto, un núcleo de *problemas humanos* que deriva de la experiencia del hombre sobre sí mismo. Hemos pasado, por tanto, de una fenomenología del hombre al problema del hombre.

#### 1.2. 4. El hombre como problema

¿Por qué se dice que la autoexperiencia antropológica con su doble propiedad reflexiva y dialéctica se vuelve problemática? Hay varios hechos que nos permitirán comprender esta cuestión. En primer lugar, hay que tener en cuenta el hecho ya apuntado de que el hombre en tanto sujeto de la autoexperiencia es, también, el objeto de esa autoexperiencia. Esto significa necesariamente un mayor o menor grado de compromiso respecto de la objetividad de la experiencia; no es difícil entender que el grado de objetividad que puedo alcanzar cuando experimento el hecho de una piedra o de cualquier otro objeto de experiencia ajeno a mí no es el mismo que logro cuando lo que está frente a mí, en el curso de la experiencia, soy yo mismo. En el primer caso, la absoluta "ajenidad" del objeto me pone mucho más a resguardo de cualquier interferencia afectiva o tendencial que en el segundo. Esta dificultad nos lleva, por tanto, a poner en marcha un procedimiento crítico,

118 FÉLIX A. LAMAS, DELIA MARÍA ALBISU, *¿Qué es...?*, o. c., páginas 19 y ss.

119 FÉLIX A. LAMAS, DELIA MARÍA ALBISU, *¿Qué es...?*, o. c., página 22.

lógico y metodológico que permita salvaguardar la objetividad de la experiencia y de su contenido de verdad.

Pero la autoexperiencia antropológica tiene, además, una dimensión existencial insoslayable que viene dada por una serie de circunstancias y factores en la que el sujeto-objeto de la autoexperiencia se halla inmerso. Nuestros autores se detienen a examinar particularmente dos de estas circunstancias, el espacio y el tiempo, pero no en cuanto son circunstancias del individuo aislado sino en la medida en que constituyen condiciones generales: por eso, el tiempo es *historia* y el espacio *ámbito geográfico*<sup>120</sup>.

Ahora bien, la introducción de lo histórico y de lo geográfico multiplica aún más los problemas. La historia se nos ofrece como un curso de acontecimientos vinculados con lo que el hombre es, con lo que hace, con el sentido y con el fin último de su existencia. Este curso histórico es de suyo problemático pues mientras en un cierto plano, el del mero suceder, hay avances, retrocesos, tensiones, contradicciones, crisis, rupturas y continuidades, en otro plano, en el del sentido del curso histórico, es imposible eludir la búsqueda de algún elemento unificador que otorgue, precisamente sentido a lo que, de otro modo, no estaría demasiado lejos de la experiencia de un simple fluir del tiempo. De alguna manera, nuestra conciencia advierte que la historia es, sí, tiempo que fluye pero es, también y sobre todo, tiempo que fluye conforme a un sentido.

Algo similar sucede con la geografía. El espacio es, ante todo, espacio habitado por el hombre. Esto nos permite afirmar que el espacio geográfico y el hombre guardan entre sí una relación dialógica: el hombre modifica su espacio, lo transforma, lo humaniza; el espacio, a su vez, no determina pero condiciona al hombre. En ocasiones, el diálogo hombre-espacio es apacible, de "mutua armonía" si se nos permite el término; en otras, en cambio, el diálogo es difícil y hasta concluye en un expreso conflicto. Téngase en cuenta, finalmente que el espacio geográfico no es solamente espacio físico: al ser habitado por el hombre, el espacio físico se hace ámbito cultural, político, económico, religioso.

Por nuestra parte añadimos otro problema. Como dijimos más arriba, los fenómenos aprehendidos en el curso de la autoexperiencia antropológica se agrupan en un triple plano fenoménico caracterizado cada uno por la presencia de un objeto diverso: el

120 FÉLIX A. LAMAS, DELIA MARÍA ALBISU, *¿Qué es...?*, o. c., página 23.

plano de la substancia, el plano de la actividad y el plano de lo productivo. Ahora bien, esta triplicidad aparente en el plano objetivo responde, a su vez, a una pareja triplicidad del sujeto o más bien sólo constituye la "refracción", por decirlo así, a través del prisma de la experiencia, de algo real uno y único? Este problema es central pues nos remite al corazón de cualquier ciencia del hombre que se pretenda formular: ¿qué o quién está detrás de la pluralidad de los objetos de experiencia? Lo que nos remite, todavía, a una cuestión más universal y honda: dar razón de lo uno y de lo múltiple.

Pues bien, a partir de la constatación de estos problemas enunciados (y varios más que podrían sumarse), los autores que comentamos concluyen que el hombre siempre se autoexperimenta como un ser problemático. Enumeran, a continuación, diversos núcleos problemáticos: el hombre como misterio en el sentido de límite y horizonte del conocimiento; la situación del hombre en el mundo (hombre y cosmos); la individualidad en tanto evidencia pero en contraste con la evidencia no menor de que los individuos poseen entre sí una cierta unidad; la dualidad cuerpo alma, las relaciones recíprocas entre uno y la otra; la pertenencia dual y simultánea del hombre a dos mundos diversos, "orgánico", uno, "espiritual", el otro que lo reclaman por igual; la finitud y la infinitud, también ellas dos esferas que se "disputan" al hombre; la muerte y la inmortalidad; la primera como certeza absoluta y la segunda como aspiración irrefrenable; la presencia del mal y el problema de la libertad. Por todo esto, concluyen que la autoexperiencia antropológica conduce al hombre ante la perplejidad y el misterio de sí mismo<sup>121</sup>.

### 1. 2. 5. *Del problema del hombre a la ciencia del hombre*

Enseña Aristóteles que para investigar con éxito una determinada cuestión es aconsejable plantear, desde el principio y bien, las dificultades o problemas pues el éxito posterior consiste en la correcta solución de tales dificultades<sup>122</sup>. Siguiendo esta línea maestra de la epistemología aristotélica los autores que comentamos han llegado, efectivamente, a plantear correctamente las dificultades sintetizándolas en esa lograda expresión del hombre

121 FÉLIX A. LAMAS, DELIA MARÍA ALBISU, *¿Qué es...?*, o. c., páginas 26 y siguientes.

122 Cf. *Metafísica* III, c. 1, 995 b 27-30.

como paradoja y misterio. A partir de aquí queda, pues, examinar de qué modo las dificultades planteadas puedan ser remitidas a una ciencia del hombre.

En primer lugar, es preciso establecer que este conocimiento experimental del hombre con su correlato de dificultades pone en evidencia la necesidad de formular un saber que ofrezca "una garantía razonable de verdad" y se situé más allá de los condicionamientos y limitaciones propias de la experiencia. La necesidad de este saber no significa una necesidad respecto de algo, de un fin o de un determinado objetivo práctico; se trata, por el contrario, de una necesidad teórica, esto es, una necesidad en sí misma e incondicionada pues ese saber es su mismo fin. El hombre, en efecto, está llamado a consumir la más alta y perfecta actividad vital que es el conocimiento teórico que culmina en la contemplación sin más de la verdad. Esto es muy importante porque, de entrada, la ciencia del hombre que se busca ha de ser una ciencia especulativa no una ciencia práctica. Nuestra necesidad de una ciencia acerca del hombre no, es por tanto, una cuestión ni sola ni primariamente de la razón práctica: es, por sobre todo, una exigencia del alma que contempla la verdad y, luego, la proyecta en los múltiples planos de la praxis. Así entendió siempre la tradición filosófica la economía del saber humano; de este modo se responde esa problemática radical que dejamos planteada más arriba en el sentido de dar razón de lo uno y de lo múltiple. Porque ocurre que las ciencias que se ocupan del hombre son multitud. Aquella multiplicidad de objetos que constatamos en el triple plano fenoménico de la autoexperiencia y la multiplicidad de problemas derivados de ella, guardan correspondencia con la multiplicidad de las ciencias, o con pretensión de tales, que vemos asomarse y pulular en el panorama de las antropologías actuales. En efecto, todos ellos pueden ser entendidos como *objetos materiales* de diversas ciencias del hombre: la biología, la psicología, la historia, la sociología, la ética. Cada una de estas ciencias tendrá que establecer, desde luego, su propia perspectiva formal (*objeto formal*) -pues de lo contrario no alcanzará el estatuto de ciencia- y habrá de determinar, conforme a su objeto, el método que le corresponda. Pero en estas ciencias, ciencias particulares del hombre en definitiva, el hombre en sí mismo, quedará como una pregunta sin respuesta.

La experiencia nos ha permitido recoger un conjunto de fenómenos que hemos agrupado en planos; el carácter propiamente reflexivo y dialéctico de la experiencia nos ha llevado a una mul-

titud de problemas; todo ello constituye el *fenómeno humano* que ha de ser puesto como el *objeto material* de la ciencia general del hombre: todo el fenómeno humano integra el objeto material de la ciencia general del hombre. En consonancia con esto, nuestros autores concluyen que:

El objeto material de la Antropología, por lo tanto, debe extenderse a todo lo humano. Esto implica que todos los fenómenos humanos [...] integran el objeto material de la Antropología, en cuanto son propiamente algo humano y manifiestan algún aspecto de la compleja realidad del hombre. Los fenómenos lingüísticos, los históricos, los culturales, y los correspondientes a la vida social, jurídica, política, económica, técnica artística, religiosa, etc., son fenómenos humanos que integran el objeto material de nuestras ciencias. El objeto formal de la Antropología es el hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto es un ente específico [...] Y así como ampliamos el objeto material a todos los fenómenos humanos, debemos decir que su objeto formal abarca todo lo específicamente humano de dichos fenómenos. En consecuencia, para hablar en un lenguaje clásico, puede resumirse así el objeto formal de esta ciencia: la naturaleza específica del hombre y sus propiedades generales más inmediatas y evidentes<sup>123</sup>.

Se advierte que la ciencia así definida se presenta, ante todo, como una actitud realista fundada en la experiencia, llamada a dar respuesta a la totalidad de los problemas propuestos, cuyo sujeto real es el hombre en tanto ente específico; es una ciencia teórica, natural, una filosofía segunda a la que, no obstante, es preferible denominar Antropología General pues con esta denominación se alude a que le corresponde a ella considerar lo que es común (aquí general significa tanto como lo común o comunísimo) a todas las otras ciencias del hombre que llamamos particulares. Las relaciones e implicancias mutuas que puedan establecerse entre esta Antropología General y las ciencias particulares del hombre (comunidad y participación en el objeto, relaciones de subalternación, semejanza de lo que se dijo de la Física respecto del resto de las ciencias del mundo físico), permitirán superar la dispersión del co-

123 FÉLIX A. LAMAS, DELIA MARÍA ALBISU, *¿Qué es ...*, o. c., página 73.

nocimiento antropológico al tiempo que establecer las condiciones adecuadas en vista de alcanzar la unidad del conocimiento acerca del hombre en el diálogo y la complementariedad de las ciencias.

Desde luego que la doctrina acerca del hombre que Santo Tomás ha elaborado y tal como ha salido de su pensamiento no corresponde exactamente a esta Antropología General. De hecho, como parte inseparable de la Sacra Doctrina, su perspectiva formal es teológica y, en consecuencia, aún las verdades naturales, accesibles a la razón natural, pero también reveladas según vimos, incluidas en ese *corpus anthropologicum*, son consideradas en la perspectiva formal de la revelación, esto es, en cuanto reveladas. Pero nos ha parecido oportuno mencionar y reseñar esta Antropología General -repetimos, tan brillantemente propuesta y expuesta por Lamas y Albisu- porque ella, como fruto de la razón natural guiada por la luz de Aquino, será siempre hija fiel del espíritu del tomismo llamado, hoy como nunca, a renovar el quehacer científico y a inspirar nuevas empresas en el páramo cultural de nuestro tiempo.

## 2. La creación, punto de partida de la antropología tomista

### 2.1. El universo creado, imagen de Dios.

No se puede entender al hombre tal como lo entiende Santo Tomás de Aquino si no se parte de un punto fundamental, a saber, la idea, la noción arquitectónica de creación. Es ella, sin lugar a dudas, el punto de partida de la antropología tomista. Sólo en la perspectiva de la creación -y de las consecuencias que de ella se derivan- es posible deducir todo lo demás.

En efecto, quien dice creación, dice, por lo mismo, dos cosas. La primera, que hay un acto creador que proviene de Dios. La segunda, que como efecto del acto creador hay un mundo creado, hay creaturas. El acto de la creación es un acto del Entendimiento Divino. Dios crea mediante un acto supremo de intelección. Si tuviéramos que buscar una analogía humana del acto creador de Dios, la más próxima pese a su infinita distancia, ella residiría en el acto por el cual nuestro intelecto concibe. Lo que en nosotros es una concepción intelectual, un concepto, una idea, un proyecto, eso aparece como lo más próximo -salvando la infinita distancia, repetimos, entre Dios y la creatura- al acto creador de Dios. Cada cosa creada responde a una idea previa de Dios así como cada cosa

que el hombre hace en su acción productiva técnica y artística responde a una previa idea, a un previo proyecto del artífice. Dios conoce las cosas y este conocimiento divino hace que las cosas sean. Es lo que enseña San Agustín (y Santo Tomás recoge): las cosas son porque Dios las conoce; pero nosotros, en cambio, las conocemos porque ellas son<sup>124</sup>. Ciertamente para que las cosas puedan ser conocidas por nosotros es preciso que ellas existan puesto que lo que no es no puede ser conocido. Sin ese ser previo de las cosas ellas escaparían a nuestra capacidad de conocer. Pero las cosas son, tienen ser, están en la existencia, porque Dios las conoce previamente.

Hay un texto de santo Tomás en el que se sintetiza admirablemente esto que venimos exponiendo: el intelecto divino es la medida de todas las cosas y éstas, a su vez, son la medida de nuestro intelecto. Todas las cosas creadas están en el intelecto de Dios del mismo modo que las cosas artificiales están en el intelecto del artífice: así, el intelecto divino es medida pero no es medido (*mensurans non mensuratus*), las cosas naturales son medidas y miden (*mensurans et mensuratus*), el intelecto humano es medido pero no mide a las cosas naturales sino tan sólo aquellas cosas que el hombre hace (*mensuratus et non mensurans res naturales, sed artificiales tantum*)<sup>125</sup>.

Adviértase la perfecta ordenación del pensamiento tomista: Dios es la medida de todas las cosas naturales, de todas las cosas creadas; por tanto, Él las conoce, las proyecta. En tanto hay en Dios ideas de las cosas, éstas son. Este acto supremamente cognitivo de Dios es por lo mismo acto creador. Las cosas creadas, que tienen el ser, son, a su vez, la medida de nuestro intelecto pues sin este su previo ser no podrían ser conocidas por nosotros. Finalmente, las cosas que nosotros fabricamos, aquellas que "creamos", están medidas por nuestro intelecto. ¿Por qué? Porque antes de ser hechas o "creadas" ellas son concebidas, son una idea de nuestra mente, un proyecto nuestro. La casa hecha, acabada, es medida previamente por la idea, por la concepción, por el proyecto que de ella tiene el arquitecto. Es importante retener esta noción de la creación como concepción, como efecto de un acto de conocimiento que se prolonga en la puesta en la existencia de lo pensado o concebido. Por eso, Santo Tomás designa a Dios el artífice o agente supremo y perfectísimo.

<sup>124</sup> De Trinitate XV, 13. Citado por Santo Tomás en *Summa Theologiae* I, q 14, a 8, *sed contra*.

<sup>125</sup> De Veritate, q 1, a 2, *corpus*.

Ahondemos, ahora, un poco más en esta idea de la creación. Al decir que Dios es creador estamos diciendo que Él es el principio de todas las cosas o, dicho de otro modo, la causa de todas las cosas. Pero toda causa está, de alguna manera, en su efecto; el agente está en aquello que obra. Y lo está a la manera de una semejanza suya en el efecto: todo agente, enseña Santo Tomás, tiende a plasmar su semejanza en el efecto; y quien dice semejanza, dice perfección pues en la semejanza que cada cosa guarda respecto de su principio agente consiste la cuota de perfección de cada criatura la que será más perfecta cuanto más perfecto sea el agente que la causa.

Podemos avanzar, pues, una primera conclusión: el mundo creado es un reflejo de la perfección de Dios que es el agente supremo y perfectísimo que imprime su perfección en cada cosa en la medida en que cada cosa lo consiente. Sin embargo debemos aún dar un paso más: esta divina perfección plasmada en los seres creados es una en la unidad simplísima de Dios; pero para que ella pueda espejarse de modo adecuado en las criaturas, siquiera remotamente, se requiere de la diversidad de las cosas creadas. Quiere decir que la suma perfección de Dios, una y simplísima, se derrama, por decirlo así, en la multiplicidad, en la pluralidad de las cosas creadas. La multiplicidad de lo creado refleja la unidad simplísima de Dios.

Para una mejor consideración de este punto fundamental vamos a tomar como guía un texto de la *Summa Contra Gentiles* en el que Santo Tomás desarrolla ampliamente la cuestión. Nos referimos al capítulo 45 y parte del capítulo 46 del Libro II de la mencionada obra. Leemos:

Puesto que todo agente tiende a plasmar su semejanza en el efecto, en la medida en que el efecto puede recibirla, tanto más perfectamente plasma esa semejanza cuanto más perfecto es el agente. Consta, en efecto, que cuanto algo es más caliente tanto más calienta; y cuanto mejor es un artífice, más perfectamente plasma en la materia la forma del arte. Pero Dios es el agente perfectísimo. Por tanto, correspondía a Dios plasmar perfectísimamente su semejanza en las cosas creadas cuanto conviene a la naturaleza creada<sup>126</sup>

126 *Summa Contra Gentiles*, II, 45.

Partiendo, pues, de lo que ya hemos asentado, a saber, que todo agente imprime su perfección en el efecto en la medida en que éste lo permita y éste, el efecto, resulta más perfecto cuanto más perfecto sea el agente, se concluye que Dios, agente perfectísimo, plasma perfectísimamente su semejanza, su imagen, en las cosas creadas. Lo creado es, por tanto, imagen de Dios, lleva la huella de su perfección. El mundo creado es una suerte de sinfonía que canta alejadamente, pero canta al fin, la perfección del Creador.

Pero advirtamos que esa semejanza, esa perfección que Dios plasma en sus criaturas es en tanto y cuanto conviene a las cosas creadas (*quantum naturae creatae convenit*). Esto quiere decir, sencillamente, que Dios no agota -digamos así- la semejanza de su perfección en una sola criatura pues ello significaría violentar la naturaleza de esa cosa creada: en efecto, si una sola cosa creada reflejara en sí toda la perfección divina, ya no sería criatura. Cada criatura recibe, en consecuencia, la huella del Creador en la medida en que su propia naturaleza es capaz de recibirla.

Por eso prosigue Santo Tomás:

Pero las cosas creadas no pueden alcanzar la perfecta semejanza de Dios según una sola especie de criaturas porque, puesto que la causa excede al efecto, lo que está en la causa de modo simplísimo y unificado se encuentra en el efecto de modo compuesto y multiplicado; a no ser que el efecto corresponda a la especie de la causa, cosa que no puede decirse al presente: la criatura, en efecto, no puede ser igual a Dios<sup>127</sup>.

Esto se deduce de lo que decíamos antes: en tanto cada cosa realiza su semejanza con el Creador en la medida que conviene a su propia naturaleza, no es posible alcanzar la perfecta semejanza divina en una sola y única especie de criaturas. Lo que en Dios está en modo simple y unificado está de manera compuesta y múltiple en lo creado. De lo contrario habría que admitir que una sola especie de criatura agotase en sí toda la semejanza de la divina perfección; pero entonces la criatura sería de la misma especie del Creador, es decir, ya no sería criatura.

Por consiguiente, vemos como de esta noción de semejanza Santo Tomás nos lleva a otra noción no menos trascendente: la

127 *Ibidem*.

*multiplicidad, la variedad, la pluralidad de seres en el mundo creado.* El Cosmos es, por ser creado, necesariamente múltiple por que sólo a través de su multiplicidad puede cantar -digamos así- la simplísima unidad y perfección de Dios. Es imposible, repetimos, a la naturaleza creada agotar en una sola especie de creatura la perfecta semejanza con la divina perfección. De modo que para que esta semejanza alcance la mayor perfección posible se requiere que exista en el universo la pluralidad de especies creadas.

Hemos llegado, así, partiendo de la noción de creación y pasando por la noción de semejanza, a esta conclusión realmente fuerte: *conviene al mundo, al universo, para reflejar adecuadamente la perfección de Dios, que haya en él multiplicidad de criaturas.* El universo creado aparece, pues, ante nuestra mirada como un vasto y múltiple registro de notas, de rangos ontológicos, de perfecciones, de creaturas que se van escalonando en una jerarquía de perfecciones ascendentes. Así concluye Santo Tomás el pasaje citado:

Fue necesario, por tanto, que hubiese multiplicidad y variedad en las cosas creadas a fin de hallar en ellas, según su modo, la perfecta semejanza de Dios<sup>128</sup>.

## 2. 2. *La creatura espiritual, vértice del universo creado*

En la *Summa Contra Gentiles*, en el *Libro Segundo*, desde el capítulo treinta y nueve hasta el capítulo setenta y dos, se encuentra contenida una extensa exposición doctrinaria que, a nuestro juicio, forma el núcleo de la antropología tomista. Al recorrerla, no es posible sustraerse a la sensación de asistir a una suerte de sobrevuelo de la inteligencia por el universo. De hecho todo el *Libro Segundo* trata acerca de la creación y de las creaturas. El punto de partida es, precisamente, la noción de creación con las consecuencias que esta noción, según vimos, trae consigo. Las creaturas -y el hombre como coronación de la creación visible- son vistas en esta perspectiva.

Detengamos nuestra atención en un punto. Después de tratar de aquello que pertenece a la producción de las cosas, a partir del capítulo treinta y nueve, comienza Santo Tomás a tratar acerca de lo que se refiere a su distinción. Ni el acaso, ni la materia, ni la contrariedad de los agentes, ni el orden de los agentes secundarios, ni

128 *Ibidem*,

agente alguno que introduzca en la materia formas diversas, ni la diversidad de méritos o deméritos, son causa de la distinción de las cosas creadas<sup>129</sup>. La causa y el principio de esta distinción es Dios. Ya lo vimos antes. Y vimos, justamente, que en tanto creadas las cosas reflejan, en su variedad, distinción y pluralidad, la perfección una y simplísima de Dios. Pero, ahora, es necesario avanzar un paso más: la perfección del universo -que, no se pierda nunca de vista, es reflejo de la perfección divina- requiere que exista en él un género particular de creaturas, las llamadas creaturas intelectuales o espirituales<sup>130</sup>. Tales creaturas son "convenientes" a la perfección del universo. Sin ellas él no reflejaría adecuadamente la divina perfección. Faltaría en la sinfonía del mundo la nota fundamental.

Vamos a ver algunas de las razones que aduce Santo Tomás para demostrar que fue conveniente para la perfección del universo que hubiese creaturas intelectuales (*quod oportuit ad perfectionem universi aliquas creaturas intellectuales esse*)<sup>131</sup>. En el capítulo cuarenta y seis del libro segundo de la *Summa Contra Gentiles*, Santo Tomás enuncia seis razones para demostrar que la existencia de las creaturas espirituales es conveniente para la perfección del universo. Pero lo que importa destacar es que hay una única idea que vertebrada toda la exposición de este denso capítulo: las creaturas intelectuales cumplen, de modo eminente, la misión de reflejar la perfección de Dios. Las seis razones responden, todas ellas, a esta idea estructurante. Es preciso que existan en el universo creaturas dotadas de intelecto pues así conviene para que la perfección de lo creado refleje más adecuadamente la perfección divina. En la primera razón o argumento, Santo Tomás sostiene que un efecto alcanza toda su perfección cuando retorna a su principio; y pone, a modo de ejemplo, el círculo y el movimiento circular: el primero es la más perfecta de todas las figuras y el segundo el más perfecto de todos los movimientos. En consecuencia, a fin de que el universo creado consiga su última perfección es preciso que todas y cada una de las creaturas retornen a su principio. ¿Cuál es la más perfecta de las cosas? Aquella que esté más próxima a su principio. ¿Cuál es el calor más eminente? Aquel que está más cerca de su principio, el ígneo. El argumento de Tomás concluye que, siendo el divino intelecto el principio de la producción de todas las crea-

129 *Summa Contra Gentiles* II, 39.44.

130 *Creaturas espirituales* o *intelectuales* son términos que toman aquí un significado equivalente.

131 *Summa Contra Gentiles* II, 46.

turas, es preciso para que éstas alcancen su perfección que haya algunas creaturas inteligentes.

Veamos, ahora, el segundo argumento. La perfección segunda en las cosas se añade a la primera. Por primera perfección se entiende al ser y la naturaleza de la cosa mientras que la segunda perfección corresponde a la operación. Por tanto, a fin de que el universo consumase su perfección, fue necesario que hubiese creaturas que no solo tornasen a Dios por semejanza de naturaleza sino, además, por semejanza de operación. Pero esta operación no puede ser otra que la del entendimiento y la de la voluntad pues ese es el modo como Dios obra respecto de Sí mismo. En consecuencia, fue conveniente para la óptima perfección del mundo, la existencia de las creaturas espirituales.

El tercer argumento llega a la misma conclusión partiendo de otro aspecto. Sabemos que para que las creaturas representen adecuadamente la bondad divina fue necesario no sólo que se hicieren cosas buenas sino que, además, estas cosas fuesen capaces de obrar con miras a la bondad de otros. Ahora bien, una cosa se asemeja más perfectamente a otra en el obrar cuando no solamente es la misma la especie de la acción sino, también, es el mismo el modo de obrar. Luego fue necesario para la suma perfección de las cosas que hubiese algunas creaturas que obrasen como Dios obra; y habiendo dicho antes que Dios obra por entendimiento y voluntad, fue conveniente que hubiese creaturas dotadas de entendimiento y voluntad.

### 2. 3. La creatura espiritual, substancia intelectual.

Podemos seguir repasando los argumentos. Hallaremos siempre la misma idea fundamental y la misma conclusión: para consumir la perfección del universo -reflejo de la perfección de Dios- se requiere, a modo de conveniencia, la existencia de las creaturas intelectuales. Ahora bien, ¿qué son estas creaturas? Tomás de Aquino ha dedicado una de sus célebres *questiones disputadas* a estas creaturas, las creaturas intelectuales: *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Tales creaturas, llamadas también intelectuales, se caracterizan por poseer la facultad de conocimiento intelectual y una voluntad capaz de actuar deliberadamente expresada en el acto de la libertad. Pero cuando Santo Tomás se aboca a desentrañar la naturaleza metafísica de estas creaturas dice de ellas que son *subs-*

*tancias*, aplicando la conocida categoría aristotélica de *ousia*. Mas aclararemos, de inmediato, que si bien la noción de substancia que aquí emplea Santo Tomás deriva de la de Aristóteles, ella, como vamos a ver, sufre en el pensamiento tomista una transformación tan profunda que configura, de hecho, una noción nueva e íntimamente unida a la "revolución metafísica" (como la llama Gilson) llevada a cabo por Santo Tomás de Aquino.

¿Por qué se dice que las creaturas intelectuales son substancias? Porque de acuerdo con lo que ya había establecido el aristotelismo, substancia es aquello que tiene el ser por sí mismo, distinto, en consecuencia, del accidente que sólo tiene el ser en otro, que sólo puede ser en otro. Si decimos Pedro, por ejemplo, estamos hablando de un *suppositum* del cual podemos decir que es o del cual podemos establecer cualquier género de predicación. Si, en cambio, decimos que Pedro es blanco, o viejo, o bueno o sabio, la blancura, la vejez, la bondad o sabiduría atribuidas al sujeto no tienen existencia en sí mismas, no son propiamente sino en tanto se sostienen o apoyan en un sujeto; no poseen, por tanto el ser por sí ni en sí sino que requieren de otro para ser. Por ello son accidentes en el sentido de *accidere*, de acaecer en otros. Hasta aquí, pues, siguiendo las categorías aristotélicas las creaturas intelectuales son substancias pues les corresponde ser en sí mismas, son sujetos.

Pero bien pronto superará Santo Tomás esta noción aristotélica de la sustancia. La substancia de Aristóteles resulta, a todas luces, insuficiente para dar razón de la verdadera naturaleza de estas creaturas intelectuales. Es bien cierto que el Filósofo no redujo la noción de substancia a las substancias materiales pues tuvo idea acabada de las formas simples no ligadas a la materia; incluso en el caso del alma humana, tuvo una cierta intuición de que el intelecto opera, al menos, como un principio separado e impasible, independiente de la materia. Pero la substancia aristotélica, en su sentido más propio e inmediato, permanece ligada al mundo de los seres físicos, corpóreos. Por eso en esta noción de substancia entra aquella composición de materia y forma, subsidiaria, a su vez, de otra composición más amplia en el ser, la composición de acto y potencia.

Con todo esto lo que queremos significar es que en la metafísica de Aristóteles, substancia se dice o bien la materia, o bien la forma o bien el compuesto de materia y forma. La materia apenas puede decirse substancia pues es pura potencia sin la forma que es acto. En el compuesto, la forma constituye, por tanto, la máxima actua-

lidad posible en tanto que las sustancias suprasensibles constituyen formas simples. En la metafísica del Filósofo no hay, en consecuencia, actualidad alguna superior a la actualidad de la forma. Y esto era perfectamente suficiente para dar razón del mundo de Aristóteles. Pero el mundo de Santo Tomás es distinto: fuera de Dios nada es simple por la sencilla razón de que fuera de Dios no hay sino creaturas y toda creatura responde a un cierto grado de composición pues, de lo contrario, sería acto puro.

Como veremos enseguida, siguiendo esta línea de interpretación, Santo Tomás tendrá que concluir, por cierto, que las sustancias intelectuales no admiten composición de materia y forma, sencillamente porque la materia no entra en su definición. Pero, entonces, si no están compuestas de materia y forma y son plenamente sustancias pues tienen el ser por sí, ¿son sustancias simples? ¿No hay en ellas composición alguna? Desde luego que esto no es posible pues si fueran simples serían como Dios.

#### Leamos a Santo Tomás

Todo lo que en las cosas es un subsistente compuesto de materia y forma, está compuesto de una materia y de una forma individual. Pero el intelecto no puede estar compuesto de forma y materia individual: en efecto, las especies de las cosas cognoscibles se hacen actualmente inteligibles en cuanto son abstraídas de la materia individual y, según que son inteligibles en acto, se hacen una sola cosa con el intelecto. Luego, es necesario que el intelecto exista sin la materia individual. En consecuencia, la sustancia inteligente no está compuesta de materia y forma<sup>132</sup>.

Si se examina este texto con atención se verá que la prueba de la inmaterialidad de las sustancias espirituales se funda en su modo propio y específico de operación, esto es, aprehender lo inteligible de las cosas cognoscibles. Esto inteligible, que es la llamada *specie intellectualis*, la especie intelectual, sólo se hace presente al intelecto en cuanto, abstraída de la materia, está en acto y una vez en acto se hace una sola cosa con el intelecto. Esta unidad en acto de intelecto

132 *Summa Contra Gentiles*, II, c.50.

y cosa conocida señala la inmaterialidad del entendimiento y, por ende, su no composición de materia y forma.

En otro texto, tomado de la *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, se afirma la misma idea con mayor precisión:

Todas las sustancias espirituales son intelectuales. Pero tal es la potencia de cada cosa como es su perfección, pues un acto propio requiere una potencia propia; mas la perfección de cualquier sustancia intelectual en cuanto tal, es lo inteligible en cuanto que está en el intelecto. En consecuencia, es necesario buscar en las sustancias espirituales una potencia tal que sea proporcionada a la recepción de una forma inteligible. Mas no es de esta clase la potencia de la materia prima puesto que la materia prima recibe una forma contrayéndola al ser individual; en cambio, la forma inteligible está en el entendimiento sin esta contradicción. Pues así entiende algo inteligible el intelecto: en tanto que la forma de éste está en él. Pero el entendimiento entiende principalmente según la naturaleza común y universal. Y de este modo, la forma inteligible está en el intelecto en razón de su naturaleza común. Por consiguiente, la sustancia intelectual no es receptiva de la forma a partir de la razón de materia prima sino, más bien, por una razón opuesta. Por lo que resulta evidente que en las sustancias espirituales aquella materia prima que, de suyo carece de toda especie, no puede tener parte<sup>133</sup>.

Resulta claro en este texto que es a partir de la facultad propia de las sustancias intelectuales -esto es, el intelecto- y de su acto propio- el conocimiento intelectual definido como la recepción de la forma inteligible en el intelecto -que es posible demostrar su inmaterialidad y, por ende, su no composición de materia y forma. En efecto, el modo como la forma inteligible es recibida en el intelecto nada tiene que ver con el modo como la materia prima recibe la forma: ésta, al recibir la forma la contrae a un ser individual, la individualiza, la singulariza. El intelecto, en cambio, cuando recibe la forma lo hace conforme al modo como ésta se encuentra en él, es decir, sin contracción a individualidad alguna sino según la razón

133 *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a 1, corpus.

de su propia universalidad. En otras palabras, el intelecto recibe la forma inteligible despojada de toda materialidad, la recibe en su pura naturaleza común y universal. Si el intelecto fuera material ello no sería posible y nada podría ser contenido en él de modo universal lo cual contradice la experiencia directa e inmediata del conocimiento intelectual. Es necesario admitir, por tanto, que si el intelecto recibe alguna forma no lo hace al modo de la materia prima sino más bien de un modo opuesto. Esto excluye, por tanto, toda materialidad en las sustancias espirituales.

Ahora bien, si en las creaturas o sustancias espirituales no se da, como acabamos de ver, composición de materia y forma y si, como se dijo, no son simples sino que, en tanto creaturas, se da en ellas algún modo de composición, la pregunta que surge es ¿de qué están compuestas? Tomás responderá a esta honda cuestión metafísica con su distinción en el ente creado no sólo de materia y forma (propia y exclusiva de los seres materiales) sino, además, de esencia y ser (*essentia* y *esse*). De esto nos ocuparemos al considerar la metafísica.

#### 2. 4. *El alma humana, substancia espiritual*

Ahora bien, ¿por qué para introducirnos en la antropología de Santo Tomás hemos centrado nuestro análisis en las creaturas o sustancias espirituales? Porque para Tomás el alma humana es una substancia espiritual. Es, ciertamente, la menos perfecta de las sustancias espirituales -no es una substancia angélica, es una substancia humana- pero es una substancia intelectual. Sólo que la perfección de su naturaleza requiere, tal como lo vamos a examinar más adelante, la unión con el cuerpo.

Rescapitulando lo visto hasta aquí digamos que, de la mano de fray Tomás, hemos sobrevolado todo el universo creado. Vimos, así, la necesidad de que existan en él -como una exigencia de su misma condición de cosa creada que es reflejar en su multiplicidad la perfección simplísima de Dios- unas creaturas dotadas de intelecto y, finalmente, entre esas creaturas, hemos posado nuestra mirada sobre el alma humana, la menos perfecta de las sustancias espirituales a la que conviene la unión substancial con un cuerpo. El hombre es, pues, una creatura singular, única en el concierto de la creación, que reúne en sí la realidad de lo visible y lo invisible, en la unidad de su ser, en verdadera comunión existencial

de materia y espíritu. El alma, dice Tomás, recibe al cuerpo en la comunión de su propia existencia, de su propio ser. Y es esto lo que señala, inequívocamente, el puesto del hombre en el cosmos, su situación de creatura fronteriza entre el espíritu y la carne.

### 3. El hombre, confín entre lo visible y lo invisible

#### 3. 1. *Naturaleza del alma humana*

Hemos visto hasta aquí el punto de partida de la antropología tomista. Este no es otro que un universo creado para cuya consumada perfección resulta necesaria -según dijimos- la existencia de creaturas o sustancias intelectuales. Vimos, también, que el alma humana es una de estas sustancias intelectuales a las que, en atención a su naturaleza, conviene la unión con el cuerpo. Hemos llegado, así, al corazón de la doctrina tomista acerca del hombre.

Para Santo Tomás el alma humana es un principio no corpóreo. Basta para comprenderlo analizar, entre los varios textos que podrían citarse, el primer artículo de la *Quaestio 75 de la Pars Prima de la Summa Theologiae*. La argumentación sigue aquí, en líneas generales, la doctrina de Aristóteles. Se presupone que se entiende por el alma el primer principio de vida en los seres que viven entre nosotros (*primum principium vitae in his quae apud nos vivunt*.) De este modo llamamos "animados" a los vivientes e "inanimados" a los que carecen de vida. Ahora bien, ¿cómo se manifiesta la vida, cómo se nos hace posible conocerla? Sólo mediante las operaciones de estos seres que llamamos vivos; fundamentalmente dos; la de conocer y la de moverse. Los primeros filósofos, que no alcanzaron a elevarse más allá de la imaginación (*antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes*) pensaban que el principio de estas operaciones era siempre un cuerpo puesto que sostenían que sólo las cosas corpóreas son seres y todo lo que no es cuerpo no es ser. Por eso concluían que el alma es un cuerpo. Pero esta opinión es falsa por múltiples razones, aunque Santo Tomás va a emplear solamente una. En efecto, es evidente que no todo principio de operación vital es alma pues, en ese caso, habría que admitir que los ojos, en tanto son de algún modo el principio de la visión, son alma; y así cualquier otro órgano. Pero lo que entendemos por alma es el primer principio de vida y, en este sentido, ningún cuerpo, en cuanto tal, puede ser el primer principio de la vida pues de lo con-

trario habría que admitir que todo cuerpo es viviente o principio de la vida lo cual contradice la experiencia más elemental. Por consiguiente, que un cuerpo sea viviente -o incluso principio de la vida- le compete en tanto es "tal" cuerpo. Ahora bien, ser "tal" en acto lo recibe de un principio que es acto suyo. Luego el alma que es el principio de la vida de ciertos cuerpos no es un cuerpo sino acto de un cuerpo<sup>134</sup>.

Es fácil advertir que las nociones aristotélicas de acto y sus correlativas de forma y de alma dominan toda la argumentación del artículo. Pero Santo Tomás no permanece en estas nociones. Después de sostener que el alma no es cuerpo, en el artículo 2 de la misma cuestión, va a abordar un tema de particular relevancia para su antropología: el alma humana es una realidad subsistente, *hoc aliquid o aliquid subsistens* para decirlo con la expresión original. La demostración descansa sobre un principio, un axioma de la filosofía clásica: *operatio sequitur esse*, la operación sigue al ser. ¿Cómo se aplica este principio? Si nosotros podemos demostrar que el alma humana es capaz de operar sin el cuerpo quedará demostrado, sin más, que puede ser sin el cuerpo. Esto equivale a decir que es una realidad subsistente, esto es, plenamente una substancia en cuya composición no entra la materia y, por tanto, responde en todo a lo que hemos definido como una substancia espiritual. El nudo de la argumentación consiste, pues, en demostrar que el alma humana puede operar sin el cuerpo.

Para ello Santo Tomás parte de la experiencia de las operaciones del alma. El alma humana ejerce operaciones, actos, para los cuales requiere sin lugar a dudas de un órgano corporal. Las operaciones de la vida vegetativa o las de la vida sensitiva se realizan mediante el cuerpo: son, propiamente, operaciones del alma con el cuerpo. Pero hay una operación del alma humana que no requiere de órgano corpóreo alguno; tal es el acto del conocimiento intelectual. En el artículo segundo de la misma *Quaestio* 75 de la *Summa Theologiae*, el santo Doctor expone la argumentación respectiva. No hay duda, dice, de que el hombre puede, mediante su entendimiento, conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Pero para que sea posible conocer la naturaleza de cosas diversas es necesario que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza puesto que las que naturalmente estuviesen en ella impedirían el conocimiento de las demás. Así ocurre con ciertos enfermos cuya lengua impregnada de bilis o de cualquier otro humor amargo no puede gustar

134 Cf. *Summa Theologiae* I, q 75, a 1, corpus.

el sabor de lo dulce. En consecuencia, si el principio de intelección, que llamamos alma, tuviese en sí la naturaleza de algún cuerpo, no le sería posible conocer la naturaleza de todos los cuerpos ya que cada cuerpo posee una determinada naturaleza. Es preciso, por consiguiente, admitir que el principio de intelección es incorpóreo. Pero es necesario, también, admitir que es imposible que ese principio entienda mediante algún órgano corporal porque -y volvemos al argumento anterior- la naturaleza determinada de ese órgano corpóreo impediría también el conocimiento de todos los cuerpos como (acudiendo de nuevo a otra metáfora) la presencia de un color, no ya en la pupila sino en un recipiente de cristal hace aparecer el líquido que contiene de ese mismo color<sup>135</sup>. Es decir, que el principio mediante el cual somos capaces de entender la naturaleza de los cuerpos es, en sí mismo, no corpóreo; además, no es posible que requiera para su acto de intelección la mediación de un órgano corporal. Ergo, el alma humana es capaz de operar separada del cuerpo y, por consiguiente, puede ser sin el cuerpo, subsiste sin él, es una substancia espiritual en sentido pleno.

Ahora bien, si el alma humana, según acabamos de ver, es una realidad subsistente, una substancia intelectual ¿es también forma del cuerpo? La respuesta de Santo Tomás, como veremos, es que sí: el alma humana es *hoc aliquid* (realidad subsistente) pero, al mismo tiempo, es forma del cuerpo. Con esto queda establecida una noción cuya importancia es tan grande que, a nuestro juicio, marca todo un hito en la historia de la reflexión antropológica.

En efecto, siguiendo la línea proveniente del aristotelismo, el alma humana es para Santo Tomás una *forma corporis*. Ella es el principio formal que anima y organiza al cuerpo. Por ella vivimos, sentimos y nos movemos. La unión del alma con el cuerpo es una unión substancial, como la de una forma a su materia. En la exposición de la *Contra Gentiles* los textos resultan de una claridad indubitable: rechazan las opiniones de Platón y la de los otros filósofos para concluir:

Resta pues que el alma humana es una substancia intelectual unida a un cuerpo como forma<sup>136</sup>.

135 Cf. *Summa Theologiae* I, q 75, a 2, corpus.

136 *Summa Contra Gentiles* II, c. 68.

No menos claro resulta el pasaje paralelo a la *Summa Theologiae*:

Es necesario afirmar que el intelecto, que es el principio de las operaciones intelectuales, es la forma del cuerpo humano. En efecto, lo primero en virtud de lo cual algo obra es la forma de aquello a lo cual se atribuye la operación, como lo primero por lo que sana el cuerpo es la salud y lo primero por lo cual el alma conoce es la ciencia; por eso, la salud es forma del cuerpo y la ciencia lo es del alma. La razón de esto es porque nada opera sino en cuanto que está en acto; por tanto, por lo que algo está en acto por ello mismo opera. Ahora bien, es manifiesto que lo primero por lo que el cuerpo vive es el alma. Y puesto que la vida se manifiesta según diversas operaciones en los diversos grados de vivientes, aquello por lo que realizamos cada una de estas operaciones vitales es el alma. El alma, en efecto, es lo primero por lo que nos nutrimos, sentimos, nos movemos localmente; y de manera semejante es lo primero por lo que entendemos. Ergo, este principio por el que primeramente entendemos, llámese intelecto o alma intelectual, es la forma del cuerpo humano. Y esta es la demostración de Aristóteles en el Libro Segundo de *Sobre el alma*<sup>137</sup>.

En un punto, pues, Santo Tomás no hace sino seguir, insistimos, los pasos de Aristóteles y desechar cualquier vestigio de platonismo que pudiera suponer que la unión del alma con el cuerpo es al modo de un motor con el móvil, es decir, una unión accidental y no substancial. El alma humana es forma del cuerpo. Pero de permanecer en esta línea aristotélica la pregunta que se plantea a continuación es esta: ¿el alma humana es sólo una forma substancial, indistinta de cualquier otra forma y destinada a corromperse al desaparecer el compuesto? La definición aristotélica del alma como *forma corporis* podía, tal vez, llevarnos a esta conclusión: en efecto, puede suponerse que el alma estuviese ligada a la materia en su ser y en su actuar. Pero la experiencia más inmediata de la vida humana se resiste a semejante conclusión. Al respecto escribe Cornelio Fabro:

137 *Summa Theologiae* I, q 76, a 1, corpus

El hombre no vive tanto de cosas terrestres y de representaciones sensibles como de la búsqueda de valores inteligibles y supramundanos, de las artes, de las ciencias [...] Su existencia está continuamente agitada por la preocupación de asegurarse una permanencia y una felicidad sin límites, sobre la base del convencimiento, fundamento de la vida moral, de que puede disponer de sus propios actos y de la decisión última que oriente su vida hacia un destino elegido y querido. Sobre este trasfondo, perennemente móvil y al mismo tiempo tan significativo y distinto en sus verdaderos propósitos, se fue delineando el convencimiento de que el alma del hombre es de otra naturaleza que la de las formas corporales y que es semejante a Dios<sup>138</sup>.

Se trata, sin duda, de la experiencia de la espiritualidad del alma. Esta experiencia de la espiritualidad, que no pasó inadvertida al propio Aristóteles, que puede ser objetivada en un plano fenomenológico, no basta empero para dar razón de que el alma es forma del cuerpo y, a la vez, de una condición distinta de la de otras formas. Todo el genio del Estagirita no pudo ir más allá de afirmar la naturaleza espiritual del intelecto que opera como una substancia separada e impassible<sup>139</sup>. Sólo la doctrina tomista del alma humana como substancia intelectual unida al cuerpo como forma aporta, como veremos enseguida, los datos adecuados para resolver esta ardua cuestión; y en este punto, Tomás ya no es aristotélico.

### 3. 2. *El alma humana, realidad subsistente y forma del cuerpo*

En el artículo primero de su obra *Quaestio disputata de anima*, Santo Tomás aborda el tema de si el alma humana es *hoc aliquid* y forma del cuerpo. Comienza para ello afirmando que se llama con propiedad *hoc aliquid* al individuo en el género de substancia. Ahora bien, el individuo en el género de substancia no solamente goza de la propia subsistencia sino que, además, es algo completo en una especie y género de substancia. Pero algunos filósofos negaron al alma humana ambas cosas. Para Empédocles y Galeno, por

138 CORNELIO FABRO, *Introducción al problema del hombre*, Madrid, 1982, p. 154.

139 Respecto de la inmaterialidad e impassibilidad del intelecto, cf. *De anima* III, 429<sup>a</sup>, 10 y siguientes.

ejemplo, el alma no subsiste por sí ni es algo completo en alguna especie o género; es sólo una forma, similar a cualquier otra forma material. Santo Tomás rechaza, por supuesto, estas opiniones. Ya sabemos que para él el alma es un principio incorpóreo y es capaz de operar sin el cuerpo. El alma intelectual posee el ser (*esse*) por sí, que no depende del cuerpo. Es una substancia intelectual. Y aunque en este punto trae a colación la autoridad de Aristóteles, pues recuerda que para el Estagirita (contrariamente a la opinión de sus predecesores) el alma intelectual es una cierta substancia intelectual y no se corrompe, ya sabemos que la noción tomista de substancia intelectual supera aquella del Filósofo. Por lo tanto, la afirmación de Tomás de que el alma es subsistente hay que referirla no a la noción aristotélica del intelecto como substancia separada e impasible sino a la propia noción tomista de substancia intelectual que hemos examinado más arriba.

Pero Santo Tomás no rebate tan sólo la opinión de los antiguos cosmólogos. Se aparta, también, de Platón. Porque Platón, si bien sostenía que el alma es subsistente, afirmaba además que ella posee en sí la naturaleza completa de la especie, de tal manera que toda la naturaleza de la especie está en el alma. El hombre, por tanto, es un alma que adviene a un cuerpo y no un compuesto de alma y cuerpo. Pero esto no puede sostenerse pues ya sabemos que el alma es aquello por lo cual el cuerpo vive y el vivir es el ser de los vivientes; luego, el alma es aquello por lo cual el cuerpo tiene el ser en acto, es decir, una forma.

Confrontando, pues, a la opinión de los antiguos filósofos y a la del mismo Platón, Santo Tomás concluye que el alma es ambas cosas: una realidad subsistente y una forma de un cuerpo. Esto puede parecer, en principio, un sincretismo inadmisibles, una suerte de amalgama de ideas y de nociones heteróclitas. Pero no es así. El texto que venimos analizando resulta tan claro como sutil. El alma es *hoc aliquid*, es substancial, individual y subsiste por sí, pero no como si poseyera en sí la especie completa sino como aquello que perfecciona y completa la especie humana en tanto es, precisamente, forma del cuerpo. La argumentación del Aquinate reposa sobre una distinción: el orden del ser y el orden de la naturaleza. Así, el alma, por ser substancia, tiene un ser en sí, subsiste por sí misma. En el orden del ser, por tanto, es perfecta y completa. Pero en el orden de la naturaleza, en tanto es una forma intelectual que para conocer necesita el concurso de los sentidos -el conocimiento intelectual no depende de órgano corporal alguno

pero no podemos conocer sino mediante el recurso a las imágenes-requiere la unión con el cuerpo. Separada de él es incompleta. Ella otorga el ser al compuesto de modo tal que no hay en el hombre otro ser que el ser del alma. Pero la completa naturaleza humana no se constituye sin el cuerpo que entra en la esencia del hombre; el cuerpo no es un mero accidente, ni la envoltura carnal del alma. El hombre no es el alma ni es el cuerpo; es la unión substancial de ambos.

El final del *corpus* de este primer capítulo de la *Quaestio disputata de anima* resume con singular concisión y claridad esta doctrina:

En cuanto (el alma humana) tiene una operación que trasciende las cosas materiales, su ser está elevado sobre el cuerpo sin depender de él; pero en cuanto que por su naturaleza tiene la capacidad de adquirir el conocimiento inmaterial a partir de las cosas materiales resulta manifiesto que no puede completar su especie sin la unión con el cuerpo. Nada es completo en su especie a no ser que tenga aquello que se requiere para la operación propia de su especie. Si, por tanto, el alma humana, en cuanto unida al cuerpo como forma, tiene el ser elevado sobre el cuerpo, no dependiendo de él, es manifiesto que ella ha sido constituida en el confín entre las cosas corporales y las substancias separadas<sup>140</sup>.

Hemos llegado al punto central de nuestra exposición: la naturaleza del hombre y el puesto que él ocupa en el concierto de la creación según la doctrina tomista. El hombre no es el alma. Tampoco es un cuerpo físico destinado a rodar por este mundo un determinado tiempo y desaparecer. No conoce como las substancias angélicas mediante la aprehensión simple de las formas, pero su conocimiento no se reduce a una mera construcción sensoperceptiva. El hombre es un espíritu encarnado, y nunca se insistirá demasiado en lo que esto significa y en las consecuencias que de ello se derivan. Santo Tomás, lo acabamos de ver en el texto citado, sitúa el alma humana en el confín entre lo corpóreo y lo incorpóreo. Esta condición de límite, de horizonte -única y exclusiva de esta substancia espiritual que es el alma- es la que hace del hombre una criatura fronteriza. También hace de él una síntesis del universo, un microcosmos. Es como si Dios se hubiera complacido en

140 *Quaestiones disputatae de anima*, 1, *corpus*.

reunir en su creatura dilecta todo lo que el universo contiene en su diversidad. *Legato con amore in volume/ ciò che per/ l'universo si squaderna*, canta Dante<sup>141</sup>. El hombre es ese volumen único, ese libro misterioso y sagrado que recapitula al universo.

En la exposición de la *Contra Gentiles* hallamos un pasaje, paralelo al de la *Quaestio de anima* que acabamos de citar, en el que la situación fronteriza del hombre -su puesto en el cosmos- está dicha en palabras que aúnan a la exactitud de las fórmulas la belleza de la expresión. Se trata del capítulo 68, del Libro II. Allí, después de demostrar con similares argumentos a los ya vistos que el alma es una substancia espiritual unida al cuerpo como una forma a su materia, escribe el Aquinate:

Y esto nos mueve a considerar la admirable concatenación de las cosas. Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior [...] Por eso el bienaventurado Dionisio, en el capítulo VII de *De divinis nominibus*, dice que «la divina sabiduría unió los fines de las cosas superiores con los principios de las cosas inferiores». Por tanto, esto da lugar a considerar que lo supremo en el género de los seres corpóreos, esto es, el cuerpo humano, armónicamente complexionado, llega a lo ínfimo del género superior, a saber, el alma humana, que posee el último grado del género de las substancias intelectuales como puede percibirse por su manera de entender. Por eso se dice que el alma intelectual es como un cierto horizonte y confín entre lo corpóreo y lo incorpóreo en cuanto es una substancia incorpórea y, sin embargo, forma de un cuerpo<sup>142</sup>.

Texto sin duda admirable en el que Santo Tomás retoma la idea de Dionisio en cuyo universo todo está de tal modo dispuesto que la cumbre de lo inferior limita con lo inferior de lo supremo. Digamos, de paso, que esta gran visión de Dionisio está presente en toda la antropología tomista: así, por ejemplo, como veremos, lo supremo en el orden de la aprehensión sensible de los contenidos formales, que es la fantasía -el más inmaterial de los sentidos-, limita con la vida racional pues es la fantasía la que prepara y con-

141 *Paradiso*, XXXIII, 85, 87.

142 *Summa Contra Gentiles*, II, c. 68.

diciona el acto de la potencia intelectual ofreciéndole la imagen a modo de objeto. De igual modo, la cogitativa -que ocupa el lugar superior entre los sentidos internos en el orden de las aprehensiones valorativas- linda con lo racional pues su juicio (el juicio sintético de la cogitativa como se llama) es el soporte del acto libre, del libre albedrío.

Esta particular situación "fronteriza" del hombre es, a nuestro juicio, la clave no sólo para entender el fenómeno humano sino, también, para acercarnos con espíritu de discernimiento y de diálogo crítico a las corrientes más en boga de la antropología contemporánea. En algunas de estas corrientes -como tendremos ocasión de ver más abajo- hay una preocupación, legítima sin lugar a dudas, por la dignidad del hombre, por descubrir el misterio de su existencia, por fijar su puesto en el cosmos. Pues bien, a partir de esta frontera en la que nosotros, de la mano de Santo Tomás, hemos situado al hombre es posible intentar una respuesta a semejante preocupación. Por empezar, el hombre no está en el centro del universo sino en el linde entre dos órdenes de realidades. Hace, así, de gozne entre la materia y el espíritu. Es *humus y nous*. Esta "descentralización" del hombre (valga la expresión) es necesaria; más aún, es tal vez el más necesario de los esfuerzos que debe afrontar el pensamiento contemporáneo. Porque ella equivale tanto como "redescubrir" a Dios y, en consecuencia, redescubrir que la realidad del hombre, su entraña, sólo se nos revela a la luz de Dios. Si las antropologías contemporáneas fueran capaces de asumir la situación fronteriza del hombre, se volvería a dar otra vez en la historia del pensamiento el hecho auspicioso de una epifanía de la creatura en la Luz Increada.

Y hay, por último, algo más. La situación fronteriza del hombre se ilumina hasta el fondo por el misterio de la Encarnación del Verbo. En verdad, todas las realidades han sido transfiguradas por este misterio. Pero ninguna lo ha sido tanto como la realidad del hombre. La unión del alma y el cuerpo y la condición -única en la economía del Cosmos- de espíritu encarnado que caracterizan, definen y sitúan al hombre, son la imagen más próxima de la unión hipostática de la naturaleza humana y naturaleza divina en Jesucristo. El hombre es, así, icono de Cristo. No hay, por consiguiente, ninguna antropología -fuera de la cristiana- que pueda dar una razón más firme de la eminente dignidad humana, esa que el hombre busca hoy tan afanosamente y tan a oscuras.

#### 4. El hombre, ser hilemórfico: corporeidad y espíritu

##### 4. 1. El hombre visto desde el alma

Todo lo que llevamos dicho nos pone frente al hecho innegable de que, en la antropología tomista, el hombre es visto desde el alma. Nos hemos concentrado, en efecto, en el alma humana a la que hemos llegado siguiendo el admirable sobrevuelo de Tomás sobre el universo: parte de Dios, de Él va al universo, en el universo ve a las creaturas en su multiplicidad y distinción, entre las creaturas ve a las creaturas espirituales, entre éstas se detiene en el alma humana, y del alma humana llega, por último, al cuerpo. Así es visto el hombre. Se trata, en definitiva, de la visión de un teólogo (y es bueno volver a recordar que Tomás nunca fue otra cosa que un teólogo): por eso es una visión "descendente" pues va de Dios a las creaturas.

La pregunta que se plantea es sin esta visión "descendente", propia del teólogo, no se corre el riesgo de minimizar o, al menos, ensombrecer en alguna medida, una visión "ascendente" del hombre, visión esta última más propia del filósofo que *sube*, por decirlo, así, de las creaturas a Dios. En esta visión ascendente una indagación sobre el hombre comienza, también, por el alma: por establecer qué cosa sea ella, cómo se la define, si es corpórea o no, si sus aficciones son todas sólo de ella o bien hay otras que comparte con el cuerpo, cuáles son sus partes, sus operaciones. Este es, justamente, el camino emprendido por Aristóteles en su tratado sobre el alma. Sólo que aquí el alma es vista como el principio primero de unos cuerpos que llamamos animados, vivos o semovientes porque tienen en sí mismos el principio de su movimiento; es decir, el alma como forma y, como tal, acto primero de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia y, a la vez, principio de todas las operaciones que observamos en los vivientes. Sólo en la cumbre de esta especulación aparece entre los vivientes el *animal racional* cuya operación propia, que es el entender, no es acto de ningún órgano corpóreo; emerge, así el *intelecto* que obra como una substancia separada e impasible y es inmortal e incorruptible. En esta visión el hombre aparece como un ser hilemórfico, uno de esos entes físicos compuestos de materia y forma aun cuando esté signado por una nota especial, muy suya, esto es, el intelecto, el *nous*, que lo separa y lo eleva respecto del resto del

mundo visible. De esta manera, la vieja ciencia del alma de Aristóteles excede, por un lado, al hombre pues ella incluye la totalidad de los seres vivos; pero, por otra parte, queda de algún modo por debajo de él pues nada menos que el problema de la inmortalidad del alma individual y personal (no la incorruptibilidad de un principio intelectual) queda por completo fuera de su alcance.

La atenta lectura de la doctrina tomista en punto al hombre demuestra que esta visión del hombre como ser hilemórfico -y todas las consecuencias que se derivan de ello- no sólo no está ausente, ni menguada, ni ensombrecida sino, por el contrario, plenamente asumida y llevada a un mayor grado de elaboración. De hecho vimos que para Santo Tomás, el alma se une al cuerpo como una forma a la materia. Se trata de una unión substancial, no accidental; por eso el cuerpo es parte de la esencia del hombre el que no queda constituido en su naturaleza completa si el alma no se une a un cuerpo. El hombre no es solamente su alma; el hombre es la unión substancial del alma y del cuerpo; incluso, a la expresión "el alma es el hombre interior" responde, con condescendiente distancia, que eso sólo puede decirse como quien nombra una determinada cosa en razón de lo más eminente que hay en ella a la manera como decimos que lo que hace quien gobierna una ciudad es la ciudad que lo hace<sup>143</sup>. No hay antropología como la de Santo Tomás que haya enfatizado tanto esta unidad substancial del hombre. Que éste sea visto desde el alma no sólo no empequeñece su dimensión de ser físico, de ser corpóreo, sino que la resalta con notas muy propias y firmes.

##### 4. 2. La unión del alma con el cuerpo

En su exposición de la *Summa Theologiae*, Tomás establece que después de analizar la naturaleza del alma humana corresponde tratar acerca de la unión con el cuerpo. Respecto de esta unión la enseñanza del Aquinate se detiene en cinco aspectos fundamentales que constituyen cinco notas características del hilemorfismo tomista que deben ser resaltadas.

En primer lugar, y lo repetimos, el alma se une al cuerpo como una forma a su materia. En este punto la argumentación de Santo Tomás discurre por categorías aristotélicas: el alma es forma porque la forma es aquello por lo que primero obra un ser al que

143 Cf. *Summa Theologiae* I, q 74, a 4, ad 1.

se le atribuye la operación. Es necesario, por tanto, sostener que el principio intelectual por el que ejercemos nuestra operación propia que es el entender ha de ser un principio formal. Como ya vimos, y volvemos a citar, Tomás concluye claramente:

El alma es lo primero por lo que nos alimentamos, sentimos y nos movemos localmente; asimismo es lo primero por lo que entendemos. Por lo tanto, este principio por el que primeramente entendemos, tanto si le llamamos entendimiento como alma intelectual, es forma del cuerpo. Esta es la demostración que ofrece Aristóteles en el II *De Anima*<sup>144</sup>.

Por otra parte, dicha unión es directa, sin mediación de otro cuerpo ni de disposiciones accidentales previas<sup>145</sup>.

En segundo lugar, sostiene Santo Tomás que en el hombre hay una sola y única forma, a saber, el alma racional. Ella es la única forma y por ella el hombre ejerce todas las operaciones tanto las que corresponden a la vida vegetativa cuanto a la sensitiva y racional; en efecto, el alma racional contiene virtual y eminentemente todas las perfecciones que se encuentran en las almas sensitivas de los animales y en las vegetativas de las plantas. Por esta única forma el hombre es uno; y por esta única forma el hombre no sólo es hombre sino animal, viviente, cuerpo, sustancia y ente<sup>146</sup>.

En tercer término, señala el Santo Doctor la conveniencia de que el alma intelectual se una a un cuerpo como el cuerpo humano. Hay una conveniente disposición del cuerpo respecto del alma: el alma, forma eminente, se une al cuerpo más perfecto de cuantos existen en la naturaleza. Fiel al principio de que la materia existe en razón de la forma (*materia est propter formam*) concluye que sólo el cuerpo humano por su compleción y su delicada composición resulta la materia adecuada para recibir una forma de la eminencia del alma racional. Por otra parte, siguiendo una vez más los pasos de Dionisio en el sentido de que siempre lo supremo del género inferior limita con lo ínfimo del género superior, Tomás concluye que puesto que el alma humana, según vimos, ocupa lo inferior en el género de las substancias espirituales ha de limitar con lo

144 *Summa Theologiae* I, q 76, a 1, *corpus*

145 Cf. *Summa Theologiae* I, q 76, a 6.

146 Cf. *Summa Theologiae* I, q 76, a 3 y 4; *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a 3, *corpus*.

supremo del género corpóreo que es el cuerpo humano. Aparece una vez más esta idea del "límite" o del "confín"; se revela, así, el puesto del hombre en el universo pero también, como veremos enseguida, la eminente dignidad del cuerpo humano y el sentido de la corporeidad en la antropología tomista<sup>147</sup>.

El cuarto aspecto es la presencia del alma en el cuerpo. El alma, enseña Santo Tomás, está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes en razón de que no es una forma accidental sino substancial. Por eso, la unidad del hombre no es una unidad de composición y orden sino una unidad substancial. Leamos el texto correspondiente:

La forma sustancial no es solamente perfección del todo, sino de cada una de sus partes. Puesto que el todo se compone de las partes, la forma del todo que no dé el ser a las partes singulares del cuerpo es una forma que es composición y orden como, por ejemplo, la forma de una casa: tal forma es accidental. En cambio, el alma es forma sustancial. Por eso, es necesario que sea forma y acto no solamente del todo sino de cada una de sus partes. De este modo, así como al separarse el alma no hablamos de hombre o de animal, a no ser equívocamente, como llamamos animal al pintado o al tallado, lo mismo debemos decir con respecto a la mano y al ojo, a la carne y al hueso, como dice el Filósofo en el Libro II *Sobre el alma*. Prueba de ello es que cuando el alma se separa, ninguna parte del cuerpo realiza sus funciones propias, mientras que todo lo que conserva su especie retiene la operación específica. El acto se encuentra en el sujeto del que es acto. Por eso es necesario que el alma esté en todo el cuerpo y en cada una de sus partes [...] Sin embargo, se ha de tener presente que, porque el alma requiere diversidad en las partes, no se compara al todo de la misma forma que a las partes sino que al todo se compara primeramente y por sí como a su propio y proporcionado perfectible, en tanto que a las partes secundariamente, en cuanto que están ordenadas al todo<sup>148</sup>.

147 Cf. *Summa Theologiae* I, q 76, a 5.

148 *Summa Theologiae* I, q 76, a 8, *corpus*.

Texto notable e iluminador, sin dudas, sobre todo de cara a las dificultades que se plantean hoy, desde la ética, respecto de cuestiones candentes como la determinación del momento de la muerte, la extracción de órganos para trasplante y otros similares.

Finalmente, esta unión del alma intelectual con el cuerpo es el fundamento de la individualidad del hombre. Los intelectos, en efecto, sostiene Santo Tomás en contra del averroísmo, se multiplican y se individualizan por el cuerpo. La argumentación del Aquinate es impecable y no tiene fisuras. Como vimos antes, la refutación de la doctrina averroísta según la cual existe un solo y único entendimiento para todos los hombres ocupó buena parte de las energías de Tomás sobre todo en su segundo magisterio parisino. Es que en una antropología como la tomista es fundamental rescatar el principio de individualidad: en efecto, y este es uno de los argumentos centrales, la operación intelectual es el fin propio del hombre, como sostiene Aristóteles, y en ella consiste su felicidad última. Pero se trata de la felicidad del hombre, de cada hombre: ¿cómo conformarse, pues, con la felicidad de un intelecto único y separado? A lo que aspiramos es a una felicidad individual no a la de una suerte de espíritu universal y cósmico.

Pero no es este el único argumento. Tanto si se admite la tesis platónica en el sentido de que el hombre es su mismo entendimiento, como si se toma la enseñanza de Aristóteles que el intelecto es parte o potencia del alma que es forma del cuerpo, en cualquiera de los casos resulta absurdo suponer que exista un solo y único intelecto para todos los hombres. En el primer supuesto, el platónico, si el intelecto de Sócrates y el de Platón fuese el mismo intelecto se seguiría que Sócrates y Platón serían un solo hombre y no se distinguirían entre sí de modo distinto de que estuviesen vestidos de túnica o de capa; por donde se ve con evidencia el absurdo. Si, en cambio, se sigue a Aristóteles resulta imposible pensar que muchas cosas numéricamente diversas tengan una misma forma como que tengan el mismo ser dado que la forma es el principio del ser. Tal el núcleo de la argumentación, a partir del cual Santo Tomás va rechazando uno a uno los presupuestos del averroísmo como, por ejemplo, que cada hombre conecta con el único entendimiento por medio de las imágenes.

Lo que se rescata aquí, firmemente, es la individualidad del hombre, presupuesto de lo que será en el pensamiento tomista la noción de persona. El principio de individualidad es el cuerpo que al recibir la forma la individúa. De aquí la multitud de almas es-

pirituales en la misma especie humana cosa que no ocurre con los ángeles cada uno de los cuales agota en sí la especie<sup>149</sup>.

#### 4. 3. La corporeidad humana. El cuerpo en la antropología tomista

Al iniciar el tratado sobre el hombre en la *Suma de Teología*, Santo Tomás aclara que corresponde al teólogo considerar la naturaleza humana por parte del alma y no por parte del cuerpo a no ser en cuanto que el cuerpo guarda una relación respecto del alma<sup>150</sup>. Dicho así parece legítimo suponer que el lugar del cuerpo en la teología tomista y, por ende en su antropología que está incardinada en la teología, es secundario y periférico pues se lo considera tan sólo en sus relaciones con el alma.

Pero este modo de pensar es tributario del dualismo; y puesto que en Santo Tomás no se halla vestigio alguno de dualismo hemos de suponer que las cosas no son como aparecen en una primera mirada. Decir que el cuerpo es considerado en relación con el alma y en vistas del alma es, por el contrario, lo más que puede decirse de él. Vimos aquello de que la materia es en razón de la forma; en consecuencia, a la forma más eminente conviene el más eminente de los cuerpos. Por tanto, Tomás está situando al cuerpo en la cima de la creación visible, en la cumbre de la perfección del mundo corpóreo.

Los argumentos de los que se vale para asignar tal perfección al cuerpo humano puedan parecer, quizás, a la luz de nuestros conocimientos actuales, escasos y rudimentarios. En efecto, partiendo de que el alma intelectual en razón de su modo natural propio de conocer la verdad que es adquiriéndola a partir de la multiplicidad de las cosas por vía de los sentidos, necesita no solamente la capacidad de entender sino también la de sentir, y puesto que la acción de sentir no se hace sino mediante un instrumento corporal, es preciso que el alma intelectual se una a un cuerpo tal que pueda ser un conveniente órgano para el sentido. La argumentación del Aquinate se ciñe a la consideración del sentido del tacto pues parte de la premisa de que todos los sentidos se fundan en el tacto: el alma humana posee la más completa capacidad sensitiva puesto que todo lo que preexiste en los seres inferiores se encuentra de modo más perfecto en los superiores; de este modo, el alma hu-

149 Cf. *Summa Theologiae* I, q 78, a 2.

150 Cf. *Summa Theologiae* I, q 75, proemio.

mana -y el hombre por ella- posee la sensibilidad más exquisita y perfecta, mucho más que la de cualquier animal por perfecto que sea; por tanto, el alma humana necesita unirse a un cuerpo que sea de entre todos los cuerpos el de más equilibrada complexión y, por ende, el de mejor tacto. Tal el cuerpo humano gracias al cual el hombre es, entre todos los animales, el de mejor y más perfecto sentido del tacto.

Esta reducción de la perfección del cuerpo a la sola perfección de un único sentido, el tacto, puede resultar quizás problemática en el actual estado de desarrollo de nuestros conocimientos de la fisiología de los sentidos, sobre todo, en lo que respecta a los datos de las modernas neurociencias que nos permiten apreciar hasta qué punto el cerebro humano es una maravillosa, compleja y sutilísima estructura que hace de él, por lejos, el más perfecto de los órganos de la naturaleza corpórea por lo que convendría, mejor, fundar la perfección del cuerpo más en el cerebro que en el tacto. También podría objetarse que si bien el tacto es en el hombre mucho más perfecto que en los demás animales, por el contrario hay otros sentidos en los que algunos animales aventajan al hombre, como el caso del oído o el olfato. Pues bien, no escapó a la observación de Santo Tomás ninguna de estas cuestiones. Por ejemplo, al tratar de la creación del cuerpo humano encontramos un texto que es muy ilustrativo del modo en que Tomás dispone sus argumentaciones dentro del marco de la ciencia de su tiempo:

El tacto, que es el fundamento de los demás sentidos, es más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal. Por eso fue necesario que el hombre poseyera la más templada complexión entre todos los animales. Es, también, el hombre superior a los demás animales en lo que se refiere a las potencias sensitivas internas, como se deduce de lo ya dicho (q.78 a.4). Pero por cierta necesidad sucede que, en cuanto a algunos sentidos externos, el hombre es inferior a los demás animales. Así, entre todos los animales, el hombre tiene un olfato deficiente. También fue necesario que el hombre tuviera el cerebro más grande en proporción a su cuerpo, bien para que más libremente se realizaren en él las operaciones de las potencias sensitivas internas, que son necesarias, como dijimos también (q.84 a.7), para la operación intelectual; bien para que el frío del cerebro

templara el calor del corazón, que debe ser intenso en el hombre debido a su postura recta. Ahora bien, la dimensión del cerebro, dada su humedad, es un obstáculo para el olfato, que requiere sequedad. De modo semejante puede explicarse por qué algunos animales poseen una vista más aguda y un oído más sutil que el hombre, en razón del impedimento de dichos sentidos, impedimento que se sigue del perfecto equilibrio de la complexión en el hombre. La misma razón puede aducirse respecto de que ciertos animales son más veloces que el hombre pues una excesiva velocidad resulta incompatible con el equilibrio de la complexión humana<sup>151</sup>.

Sin duda que estas argumentaciones hoy nos resultan ingenuas e insostenibles. No obstante, algunas cosas deben advertirse. En primer lugar, las referencias a los datos de la ciencia de la época no compromete en absoluto la validez argumentativa de Santo Tomás: si la materia es en razón de la forma habrá que afirmar siempre que al alma racional le corresponde el más eminente y perfecto de los cuerpos más allá de las razones de carácter biológico o fisiológico que podamos traer a colación. Por otra parte, las observaciones sobre el cerebro humano son de una actualidad sorprendente y hoy resultan en cierto modo avaladas y ratificadas por las neurociencias. Por último hay algo más importante: las deficiencias relativas de ciertos sentidos en el hombre respecto de los animales se explican reduciéndolas a la perfección de la complexión humana: es en razón del todo que se disponen las partes. Esto nos sitúa en las antípodas de ciertas corrientes materialistas hodiernas que interpretan los mismos datos en razón de una supuesta condición enfermiza del hombre; en efecto, para estos materialismos el hombre sería un animal disminuido; para Santo Tomás, en cambio, el cuerpo humano sobrepuja en perfección a la de cualquier otro animal. ¿Quién apuesta más a la dignidad del cuerpo humano: la teología medieval de Tomás de Aquino o los modernos materialismos? Esto es, precisamente, ver el cuerpo en la perspectiva del alma; es esta perspectiva, propia del teólogo, la única que hace posible la más elevada visión del cuerpo.

Es, por tanto, cierto sostener que en la antropología tomista la corporeidad ocupa no un lugar periférico o secundario sino, antes

151 *Summa Theologiae* I, q 91, a 3, ad 1.

bien, central. En el mismo lugar antes citado, Santo Tomás retoma el tema de la perfección del cuerpo. Apela para ello a una analogía con la obra de un artesano: todo artista se propone darle a su obra la mayor perfección posible y no sólo en absoluto sino, también, relativamente en cuanto se tiene en vista el fin de la obra. Por eso, en vista del fin, prescinde de todo defecto. Si alguien se propone hacer una sierra la hará del material más noble y adecuado teniendo en cuenta el fin de la sierra que es la de cortar; nadie, dice con su habitual realismo Tomás, haría una sierra de vidrio sólo porque el vidrio es más bello o más ornamental que el hierro. Así Dios, supremo artífice, ha dado a cada cosa la mejor y más perfecta compleción de acuerdo con su fin; por eso al crear el cuerpo humano tuvo en vista su fin próximo que es el alma y sus operaciones pues la materia se ordena a la forma y el instrumento a la acción del agente<sup>152</sup>.

De donde se deduce otra nota característica de la corporeidad humana de acuerdo con la visión tomista. Nos referimos al hecho de que el alma no es sólo el fin del cuerpo sino que, además, el cuerpo guarda una cierta relación de instrumento respecto del alma que es agente. El alma, en efecto, obra mediante el cuerpo. Esta relación agente-instrumento, que en sí misma es accidental, no nos ha de inducir a confusión pues el alma es forma del cuerpo y no cabe, como abundantemente lo hemos dicho, ninguna unión accidental entre el uno y la otra sino una unión substancial; pero el alma es, también, motor del cuerpo y es aquí donde se funda esta relación instrumental del uno respecto de la otra. No es difícil advertir las consecuencias que pueden extraerse de lo que acabamos de decir: toda una rica antropología de la corporalidad capaz de reinterpretar todo cuanto en el hombre es gesto, simbolización, ritualidad, sexualidad, nupcialidad, somatización, se halla en ciernes a la espera de una elaboración sistemática.

Por último, el hilemorfismo tomista nos permite aseverar que el cuerpo es parte de la esencia del hombre. El cuerpo no puede ser nunca una dimensión ajena a lo esencial del hombre sino que es de su misma esencia. De allí la sorprendente afirmación de Santo Tomás de que el alma es más perfecta unida al cuerpo que separada de él. Entonces, ¿el alma separada está en un estado de imperfección aún cuando esté en estado de bienaventuranza? Pregunta inquietante que roza el misterio. Frente a ella no tenemos más respuesta que la fe: *et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam*

152 Cf. *Summa Theologiae* I, q 91, a 3, corpus.

*venturi saeculi*. Es, en efecto, en el misterio de la resurrección de la carne donde nuestra corporeidad se nos muestra en toda su grandeza y luminosidad.

## 5. La actividad humana

### 5. 1. *El hombre, uno en su ser, es uno en su operar*

Hemos visto al hombre en su unidad substancial de cuerpo y alma, es decir, el hombre como una substancia compuesta, más específicamente, como un compuesto hilemórfico. Podemos concluir que hemos visto al hombre en su realidad entitativa. Corresponde, ahora, verlo en su realidad operativa o funcional.

Como la operación sigue al ser, podemos adelantar algo muy importante: la unidad substancial del hombre que hemos visto en el plano entitativo se trasunta o proyecta en el plano operativo. Por eso decimos que el hombre, uno en su ser, es uno en su operar. Vamos a examinar, pues, los principios del operar humano y la estructura de las operaciones del hombre.

### 5. 2. *Los principios de las operaciones del hombre*

El primer principio de las operaciones del hombre no puede ser sino el alma que en tanto es forma es, por lo mismo, principio de todas las operaciones. Recordemos, al respecto, las definiciones de alma que hemos visto en Aristóteles. Primera definición: *acto primero de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia*. Si es primero supone la existencia de actos segundos, tales actos son las operaciones. Segunda definición: *aquello por lo que primero vivimos, sentimos y entendemos*. Es decir, el alma es el principio del ser y del obrar del hombre.

Dicho esto, debemos hacer una distinción. El alma es el principio primero e inmediato del ser del hombre pues por ella el hombre vive y, como enseña Santo Tomás, el vivir es el ser de los vivientes. Pero, el alma ¿es también principio primero e inmediato del operar? Veamos este punto.

## Enseña Santo Tomás:

El alma, esencialmente, está en acto. Por lo tanto, si la misma esencia del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las acciones vitales, así como quien tiene alma está vivo. Pues, en cuanto forma, un acto no está ordenado a otro posterior, sino que es el último término de la generación. Por eso, a lo que está en potencia con respecto a otro acto, el estarlo no le compete por su esencia, esto es, en cuanto forma, sino en cuanto potencia. Así, la misma alma, en cuanto subyace a su potencia, es llamada acto primero ordenada al acto segundo. Pero el ser dotado de alma no siempre está llevando a cabo acciones vitales. Por eso, en la definición de alma se dice que es acto del cuerpo que tiene vida en potencia, y, sin embargo, dicha potencia no excluye el alma. Por lo tanto, hay que concluir que la esencia del alma no es su potencia, ya que nada está en potencia con respecto a un acto en cuanto que es acto<sup>153</sup>.

Puesto que el alma no está ejerciendo siempre en acto sus operaciones sino a veces sí y a veces no, es necesario deducir que hay en el alma unas capacidades o facultades o potencias mediante las cuales ejerce esas operaciones. Son las llamadas potencias del alma. Por tanto, respondemos a la pregunta planteada diciendo que el alma no es el principio inmediato de las operaciones sino un principio remoto. Las potencias del alma, en cambio, son principios próximos de operación.

## 5.3. Distinción y clasificación de las potencias del alma

Para distinguir y clasificar las potencias del alma tendremos en cuenta dos criterios: a) según el grado de perfección vital (vida vegetativa, sensitiva o racional), b) según las operaciones y los objetos

Si nos atenemos al grado de perfección, las potencias se clasifican de menor a mayor perfección, en: *potencias vegetativas*, *potencias sensitivas* y *potencias intelectivas* o *racionales*.

Pero si se tienen en cuenta las operaciones y los objetos, las potencias se distinguen en:

- *potencias vegetativas*: sus operaciones corresponden a los actos de nuestra vida vegetativa y tienen por objeto vivificar y sostener el cuerpo (nutrición, crecimiento, reproducción).

- *potencias cognitivas*: su acción es conocer por tanto tienen por objeto la aprehensión no sólo de la propia forma sino de la forma de los otros seres. Conocer, en efecto, significa aprehender las formas de las cosas conocidas. Estas formas están en el alma que conoce a modo de una representación. "La piedra no está en el ojo sino una representación de la piedra", decían los clásicos. Hoy diríamos, la piedra no está en el área cerebral correspondiente a la visión; lo que está en nuestro cerebro es una representación de la piedra que se forma mediante los datos que provienen de una piedra real a través del ojo.

- *potencias apetitivas* o *tendenciales*: su acto propio es el *apetito* cuyo objeto es la posesión real de otros seres a los que se tiende como a fines. El apetito es una actividad tendencial por la que se busca la posesión real de alguna cosa. En esto se distingue el apetito del conocimiento: mientras el conocimiento se consume en una posesión representativa (también llamada intencional) el apetito se consume en la posesión real de lo apetecido en el apetente.

Se ha de destacar que las potencias cognoscitivas y las apetitivas se distinguen, a su vez, en un doble plano: el sensible y el intelectual o racional. ¿Qué significa esto? Que el conocimiento de algo puede quedar limitado al conocimiento de una cosa individual, concreta, material y sensible. Por ejemplo: veo esta rosa, veo este vaso, oigo este sonido. El conocimiento sensible no pasa de esta inmediatez del objeto individual, singular y concreto. En cambio, cuando concibo la *idea* de un vaso o de una rosa, o formulo el concepto de vaso y de rosa y los defino, ya no estoy conociendo un vaso o una rosa concretos sino el vaso universal, la rosa universal, independientes de cualquier concreción singular o material. Por esta razón, nuestras potencias cognoscitivas pueden ser sensibles o intelectuales, como veremos en seguida. Lo mismo pasa con el apetito: si yo tengo sed, apetezco un agua concreta, singular, esta agua que está en este vaso que tengo delante. Pero si yo apetezco el bien en general, si tengo sed de justicia o de Dios (y no sed de agua) entonces el objeto de mi apetito no es un bien singular, mate-

rial, sino un bien universal. Este bien universal es el objeto de una potencia apetitiva racional o intelectual, como se verá enseguida.

Todavía, debemos distinguir otro tipo de potencias. En los seres dotados de apetito sensible es necesario que el viviente se mueva hacia aquello que apetece. Requiere, por tanto, de unas potencias llamadas *locomotoras* o *locomotrices* cuyo acto es el movimiento local.

Combinado todos estos criterios de distinción resulta el siguiente cuadro general de las potencias del alma:

### I. Potencias vegetativas

1. Nutrición
2. Crecimiento
3. Reproducción

### II. Potencias cognitivas

#### 1. Potencias cognitivas sensitivas.

##### a) Sentido externos:

- Tacto
- Olfato
- Gusto
- Oído
- Vista

Cada uno de estos sentidos tiene por objeto un sensible propio: la luz, el sonido, el olor, etc.

##### b) Sentidos internos

- *Sentido común*: es una suerte de primera estación integradora de los sentidos externos y una conciencia sensitiva: "veo que veo", "oigo que oigo".

- *Imaginación*: retiene y conserva la imagen de un objeto sin necesidad de que dicho objeto esté presente al sentido.

- *Memoria*: capta los objetos bajo la perspectiva del tiempo pasado o pretérito.

- *Cogitativa*: "valora", "estima", "compara" objetos y situaciones determinando si son convenientes o inconvenientes, agradables o desagradables, peligrosos o "amigables", etc.

Los dos primeros captan contenidos formales, es decir, objetos determinados; los otros dos no captan objetos sino ciertas cualidades o dimensiones de éstos llamadas *intenciones*; por eso se dice que *son sentidos intencionales*.

### 2. Potencias cognitivas intelectuales o racionales

- *Intelecto agente*: es activo, abstrae de las imágenes sensibles la idea inteligible.

- *Intelecto posible*: es pasivo, recibe las ideas inteligibles (llamadas "especies inteligibles") y las conserva.

### III. Potencias apetitivas

#### 1. Apetitivas sensitivas

- *Apetito concupiscible*: tiene por objeto el bien deleitable.

- *Apetito irascible*: tiene por objeto el bien difícil de conseguir pero posible o bien arduo.

#### 2. Potencia apetitiva intelectual o racional

- *Voluntad*: tiene por objeto el bien mismo en tanto bien, esto es, el bien universal.

### IV. Potencias locomotoras: mueven localmente al viviente.

El estudio detallado y pormenorizado de cada una de estas potencias constituye un largo e interesante capítulo de la psicología y de la antropología. Baste ahora recordar este cuadro general que nos permite una visión ordenada y de conjunto de las potencias del alma.

#### 5. 4. Las síntesis funcionales

La anterior es una consideración analítica y estática de las potencias del alma. Pero hay que sumar a ella una consideración sintética y dinámica. En la realidad todas estas potencias o facul-

tades actúan simultánea y recíprocamente configurando grandes síntesis funcionales. ¿Qué son estas síntesis funcionales? Como el mismo nombre indica son complejos funcionales unificados en orden a cumplir una determinada operación. Podemos distinguir las siguientes síntesis funcionales:

a) Una *síntesis funcional vital primaria*, que tiene que ver con las funciones vegetativas. La llamamos primaria porque implica el primero y más elemental grado de vida. En esta síntesis vemos actuar de manera integrada y simultánea todas las potencias vegetativas: crecimiento, nutrición, reproducción. Esta síntesis funcional la vemos reflejada en la inmensa complejidad de nuestra vida vegetativa.

b) Una *síntesis funcional cognitiva*, tiene que ver con nuestros procesos cognitivos. Ya vimos que nuestro conocimiento puede ser sensible o intelectual. Pero eso en una visión analítica; en la realidad siempre que conocemos, conocemos simultáneamente con todas nuestras potencias y así se da una integración sintética funcional de nuestras sensaciones y pensamientos. Los clásicos nos enseñan: nada hay en el intelecto que antes no esté en los sentidos. Podemos agregar; nada hay en nuestros sentidos que no se ordene a nuestro intelecto. Donde podemos observar y objetivar esto que decimos es en la *percepción*: ella es una síntesis viva de sensación y pensamiento.

c) Una *síntesis funcional apetitiva* en la que se integran las actividades de todas nuestras potencias apetitivas. Al igual que en el conocimiento, también en el apetito se da una continuidad integradora de apetito sensible y apetito racional. ¿Dónde podemos observar esta síntesis funcional apetitiva? En el *acto voluntario*. Analizando el dinamismo de este acto es posible observar de qué modo nuestras potencias apetitivas actúan de manera simultánea e integrada. Pero no solamente las potencias apetitivas operan de manera integrada y simultánea; también en la unidad sintética del acto voluntario aparece la integración de lo apetitivo y lo cognitivo. Aparecen unos fenómenos muy característicos vinculados con el apetito sensitivo, las *pasiones*. En efecto, nuestros apetitos sensitivos y las pasiones que lo acompañan se ordenan a la razón por medio, especialmente, de la cogitativa.

Todo, por tanto, se halla integrado. Las grandes síntesis funcionales que hemos mencionado, la vida vegetativa, la síntesis cognoscitiva, la síntesis apetitiva, las pasiones, se ordenan unas a

las otras y se relacionan entre sí constituyendo una verdadera arquitectura unitaria, trasunto en el plano operativo de la unidad sustancial en el plano entitativo.

### 5. 5. *Los sentidos internos*

Para entender mejor como se realiza esa unidad integradora de nuestra actividad, pasaremos revista a los llamados *sentidos internos* que son como las claves de esta arquitectura de integración.

Los sentidos internos tienen que ver, primariamente, como vimos, con la esfera sensitiva del conocimiento. Pero su estudio reviste un interés no solamente en cuanto potencias cognitivas sensibles propiamente dichas sino, además, porque constituyen potencias integradoras o "puentes" de las complejas síntesis funcionales que hemos enumerado. De ahí la particular importancia de su estudio.

Nuestros conocimientos acerca de los llamados sentidos internos constituyen el fruto de una larga elaboración de siglos en la que se imbrican numerosos autores y escuelas de procedencias diversas. Desde los trabajos iniciales de Aristóteles pasando por los filósofos árabes hasta Santo Tomás y, en el día de hoy, los filósofos neoescolásticos, se ha ido conformando un cuerpo doctrinal sólido que, unido a los datos de las modernas ciencias del sistema nervioso, nos permite avanzar hacia un conocimiento más firme de las bases antropológicas, psicológicas y neurobiológicas de la conducta humana.

A fin de facilitar la exposición consideraremos los siguientes puntos.

#### 1. *El sentido común, raíz y principio de la sensibilidad y facultad integradora de las sensaciones. Primera integración perceptiva.*

Desde Aristóteles se distinguen tres clases de objetos sensibles, a saber: *sensibles propios*, son los específicos para cada sentido: el sonido, el color, el olor, el sabor, la termoalgesia, etc.; *sensibles comunes*, corresponden a más de un sentido pues pueden ser captados por cualquiera de ellos y son cinco: número, movimiento, reposo, magnitud y figura; *sensibles por accidente*, no son captados directamente por el sentido sino indirectamente; por ejemplo, si veo que

Pedro se mueve es como si accidentalmente estuviese viendo que Pedro vive; el vivir de Pedro sería un sensible por accidente.

Ahora bien, el objeto del sentido común no son los sensibles comunes. Éstos, en realidad, son captados por los sentidos externos; por ejemplo, el tacto es capaz de percibir los cinco sensibles comunes. Por tanto, el nombre de *común* no le viene por esto. Es común en cuanto es principio y raíz de los sentidos externos, una suerte de fuente de donde mana la sensibilidad y, a la vez, una instancia integradora de los sentidos exteriores. Su relación con los sentidos externos es una relación de tipo radial: los sentidos externos convergen en el común al modo de los rayos de una rueda.

Hay un texto muy significativo de Santo Tomás que revela qué se entiende por sentido común:

Nada impide que las facultades o hábitos se diversifiquen al considerar sus distintos objetos y que, al mismo tiempo, esos objetos sean considerados por una facultad o hábito superior; puesto que una facultad o hábito superior lo considera todo bajo un aspecto formal mucho más universal. Ejemplo: el sentido común tiene por objeto lo sensible, y lo sensible es también el objeto de la vista o del oído. De ahí que el sentido común, en cuanto facultad, abarque los objetos propios de los cinco sentidos<sup>154</sup>.

Es decir que el sentido común tiene por objeto los mismos sensibles, propios y comunes, que tiene cada sentido particular. Pero esos objetos sensibles son aprehendidos de un modo más universal y bajo una razón formal más universal. Cabe, pues, preguntarse, ¿qué diferencia hay entre el modo como aprehende un determinado sensible un sentido particular y el modo en que lo aprehende el sentido común? Que el sentido común lo capta bajo una razón formal más universal. Es decir que el sentido común capta la luz o el sonido no bajo la razón formal de luz y sonido sino bajo la razón formal de sensible y como parte de un complejo sensible integrado: de aquí que se diga que por el sentido común, sentimos que sentimos, tenemos conciencia de sentir (el sentido común es una conciencia sensitiva) y, además, somos capaces de realizar una primera integración perceptiva de las sensaciones aisladas de

154 *Summa Theologiae*, I, q 1, a 3, ad 2.

los sentidos particulares. Por tanto, respecto de las funciones del sentido común podemos establecer las que siguen: percibir la actividad de los demás sentidos; discriminar las cualidades sensibles de los diversos sentidos externos (por ejemplo, distinguir lo blanco de lo dulce); conciencia actual de la sensación.

Nuestro conocimiento se va como escalonando en integraciones progresivas. El sentido común es la primera estación integradora de las sensaciones aisladas de los sentidos exteriores; realiza la primera integración sensorial produciendo un primer esquema sensoperceptivo. El sentido común es el sentido integrador de las formas que, de algún modo, se perfecciona, después, en la fantasía que elabora la especie sensible en ausencia del objeto sensible y la ofrece a la acción abstractiva del intelecto agente. La fantasía consume una segunda integración sensoperceptiva cuyo fruto es la *imagen* que es el objeto inmediato de la acción del intelecto agente. Pero el intelecto agente es una potencia espiritual, no depende de ningún órgano corporal mientras que los sentidos externos, el sentido común y la fantasía son sentidos corporales, dependen de órganos corporales, órganos que en la actualidad gracias a los avances de las neurociencias podemos identificar con precisión (redes neuronales en conexión con el lóbulo frontotemporal). Pues bien, la acción puramente inmaterial y espiritual de nuestro intelecto no puede realizarse sin el aporte de nuestro cuerpo: esto es fundamental. Santo Tomás lo dice una y otra vez a lo largo de su obra: *no podemos pensar sin las imágenes y las imágenes no pueden formarse sin el cuerpo*.

2. *La cogitativa, cima de la sensibilidad. Doble función puente: en el plano sensoperceptivo es puente entre lo cognitivo y lo apetitivo; en el plano de la acción (conducta) entre lo sensitivo y lo racional.*

La facultad llamada cogitativa es de gran importancia. De ella se ocupó Aristóteles; luego, los filósofos árabes y los escolásticos medievales ahondaron en el estudio de su naturaleza y de sus funciones. Santo Tomás la llevó a un alto grado de elaboración. En la filosofía actual de orientación tomista ha vuelto a adquirir gran relevancia. El objeto de la cogitativa es percibir las llamadas *intentiones insensatae*, expresión latina difícil de traducir pero que equivale a decir percepción, en los objetos sensibles, de ciertos valores o cualidades a fin de que la afectividad acuda en su búsqueda o

huya de ellos. Son valores, discriminaciones de valor, utilidades concretas, relaciones particulares, percibidas a partir de los objetos o conjuntos perceptivos, en relación con las necesidades instintivas o primarias psicomotrices del sujeto. No se trata de valores morales (aunque la cogitativa tiene una enorme importancia en el plano moral) sino de valores que tienen que ver con el carácter de nocivo o conveniente, de grato o desagradable, de atractivo o repulsivo, de peligroso o no peligroso. En cierto sentido, la cogitativa realiza una simbolización del objeto sensible identificándolo con alguna de esas cualidades mencionadas. Así, la visión de una cascada de agua maravilla y atemoriza a la vez; una espada, atemoriza en cuanto simboliza un ataque y tranquiliza en cuanto simboliza una defensa frente a un riesgo.

Todo esto pone en evidencia la gran plasticidad de la cogitativa humana frente a la estimativa animal que es más rígida y se mueve en el mero plano instintivo. La estimativa animal es estable, fija, uniforme. Percibe el singular en cuanto término o principio de una acción o pasión, regula el comportamiento animal dirigiendo el apetito. La cogitativa humana, en cambio, es plástica, progresiva, percibe lo singular en cuanto éste es parte de una naturaleza común. La única función biológica de la estimativa es práctico-afectiva mientras que la cogitativa, en cambio, es silogística, compara "razona" y está en contigüidad con el intelecto. Participa de la racionalidad. Regula la afectividad.

En el plano sensorperceptivo es la cima de la sensibilidad; opera en relación con la fantasía y la memoria completando la elaboración de las imágenes y del recuerdo en los que percibe las *intenciones*. Representa la máxima capacidad integradora de los sentidos internos. El fruto inmanente de la cogitativa se "ofrece" a las potencias apetitivas estableciéndose, así, un puente, en el plano mismo de lo sensible, entre lo cognitivo aprehensivo y lo apetitivo tendencial. Todo se realiza según una estructuración compleja, no lineal. Por ejemplo, el tacto percibe una lesión y de allí, un dolor pero no bajo la razón formal de bueno o malo, útil o nocivo; el sentido común percibe la operación táctil pero no su carácter nocivo o conveniente; sólo la cogitativa percibe el carácter nocivo o conveniente. Por eso, por la cogitativa, la lesión dolorosa se hace dolor humano (correlato afectivo del dolor). Lo mismo pasa con el placer.

En el plano de la acción, la cogitativa realiza un juicio sintético singular acerca del obrar, por lo que se la llama *razón particular*,

haciendo de este modo de puente entre lo sensible y lo racional. De allí su papel en el acto libre, su estrecha relación con la razón práctica y con la prudencia. Es racional por participación y la clave de la contigüidad en el orden del obrar entre lo sensible y lo racional. De aquí se deduce su papel en la vida moral. En efecto, así como la acción puramente espiritual e inmaterial del intelecto agente no puede realizarse sin las imágenes, de modo semejante, la elección espiritual y libre de la voluntad no puede realizarse sin el juicio valorativo previo de la cogitativa que es la primera instancia valorativa que mueve al apetito. Claro está que nuestra voluntad no está determinada por la cogitativa pues alguien puede elegir avanzar hacia un peligro aunque la cogitativa "aconseje" huir si al afrontar ese peligro se salva una vida ajena. Pero la deliberación de nuestra razón y la elección subsiguiente de la voluntad no pueden actuar sin el juicio de la cogitativa, juicio que se llama también "razón particular". Se realiza entonces una comparación, un cotejo entre la razón particular (cogitativa) y la razón universal (razón y voluntad); y en ese cotejo que puede ser dramático, en el que entran a jugar otras cosas como la experiencia, la memoria, las virtudes, etc., el hombre decide en una decisión tomada con el alma y con el cuerpo.

De este modo, la cogitativa es una suerte de clave de bóveda de la conducta humana, de su unidad y continuidad, trasunto, una vez más, en el plano de la acción de la unidad substancial del hombre en el plano entitativo.

## 6. Breve *excursus* sobre la persona humana

### 6.1. *Noción de persona*

Hemos dicho más arriba que la materia es el principio de individuación de la forma. En efecto, al ser recibida en una materia la forma queda individuada y esta es la razón de la multiplicación numérica de las formas. En el caso del hombre, el cuerpo es el principio de individuación: así las almas espirituales se multiplican y hay multitud de individuos en una sola y única especie, la humana. Adelantamos, también, que la individualidad del alma es el presupuesto de lo que en Santo Tomás y en los pensadores cristianos que le precedieron corresponde a la noción de persona.

La persona, en efecto, es el individuo subsistente de naturaleza racional. Así, si decimos *hombre* no nos estamos refiriendo a un hombre concreto, singular y determinado sino, más bien, a una noción universal, a algo que identificamos como una *naturaleza*, esto es, un modo de ser, a la que puedo definir como *animal racional*. En efecto, el hombre es un viviente, es decir, alguien capaz de moverse a sí mismo, a saber, ambular, nutrirse, reproducirse, sentir, tender, etc., como cualquier animal sensitivo; incluso, algunas de sus operaciones también se observan en las plantas. Pero, además de todo esto, el hombre es capaz de otras acciones que son propias de él y no de ningún otro de entre los vivientes que pueblan el mundo visible. Por ejemplo, piensa, aprehende lo universal, ama el bien en tanto bien, conoce lo que ama y ama lo que conoce, es libre. Todas estas acciones son acciones propiamente humanas y son posibles porque el hombre es una naturaleza racional (también llamada espiritual). Por eso se dice que el hombre es un viviente, un animal (en griego, *zoon*, significa, justamente, viviente) racional. Con esta expresión, animal racional, el hombre queda definido de la manera más propia y perfecta. No hay otra definición; por eso ella resiste el paso del tiempo, es inmune a los siglos por más que se haya, en vano, procurado desacreditarla.

Pero esto que acabamos de decir no se refiere a ningún hombre determinado sino a todos los hombres, a cualquier hombre, viva donde viva, sea del lugar o de la época que se quiera. En cambio, cuando digo *persona*, no me estoy refiriendo solamente al hombre universalmente considerado, a esa naturaleza encerrada en la perenne definición que acabamos de estampar, sino a un hombre individual, a *este* o a *aquel* hombre, concreto, determinado, aquí y ahora. Y no solamente esto. Cuando decimos *persona* no nos referimos tan sólo a esa naturaleza racional que hemos descrito en las líneas anteriores sino a todo aquello que constituye al hombre, a saber, su materia, sus caracteres individuales, sus accidentes, etc. La persona es, pues, un *sujeto*, es decir, el soporte, individual, singular y concreto de una naturaleza racional. Por eso, Boecio, filósofo cristiano nacido en Roma que vivió entre los siglos VI y VII, definió a la persona como *la substancia individual de naturaleza racional*.

Esta definición de Boecio es la que adoptó Santo Tomás y sobre la que elaboró toda su doctrina sobre la persona. En efecto, al abordar la noción de persona en el marco del tratado de la Trinidad en la *Suma de Teología*, lo primero que se plantea Santo Tomás es si

resulta conveniente la definición de persona que trae Boecio en su obra *De Duabus Naturis*. La respuesta es afirmativa.

Aunque lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, de un modo especial se encuentra el individuo en el género de la sustancia. La sustancia, en efecto, se individualiza por sí misma, pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia pues se dice esta blancura en cuanto que está en este sujeto. Por eso también las sustancias individuales tienen, convenientemente, un nombre especial que otras no tienen: se llaman, en efecto, hipóstasis o sustancias primeras. Pero particular e individuo se encuentran de un modo más especial y perfecto en las sustancias racionales que poseen dominio de sus actos y no sólo son movidas, como las demás, sino que obran por sí mismas; y las acciones están en los singulares. Por eso, también, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es persona. Por tanto, en la antedicha definición de persona (la de Boecio), se pone la sustancia individual en cuanto significa el singular en el género de la sustancia; y se le añade de naturaleza racional en cuanto significa el singular en las sustancias racionales<sup>155</sup>.

Como puede advertirse, la respuesta de Santo Tomás se apoya en la distinción aristotélica de sustancia primera y sustancia segunda; la primera se refiere a la sustancia individuada, singular y particular en tanto que la sustancia segunda alude a los géneros y las especies. De tal modo, enseña el Filósofo, que se llama sustancia más primariamente y en más alto grado (sustancia primera) la que ni se dice de un sujeto ni está en sujeto alguno; por ejemplo, el hombre individual; en cambio se llaman sustancias segundas las especies a las que pertenecen las sustancias primeras, tanto esas especies como sus géneros; por ejemplo, el hombre individual pertenece a la especie hombre y el género de dicha especie es el animal<sup>156</sup>.

155 *Summa Theologiae*, I, q 29, a 1, corpus.

156 Cf. *Categorías*, 5, 2<sup>a</sup> 11-19

La persona, por tanto, es la substancia primera, individual, en tanto ella es el sujeto o la hipóstasis de una naturaleza racional. En la misma línea de la definición de Boecio, Santo Tomás, de modo más sintético, sostiene que la persona *es el subsistente distinto en la naturaleza racional*:

El nombre persona, tomado comúnmente, no significa otra cosa que la substancia individual de naturaleza racional. Y porque la substancia individual de naturaleza racional contiene en su concepto la substancia individual, es decir, incomunicable y distinta de las otras -tanto en Dios como en los hombres y en los ángeles-, es preciso que la persona divina signifique el subsistente distinto en naturaleza divina, como la persona humana significa el subsistente distinto en naturaleza humana, y ésta es la significación formal, tanto de la persona divina como de la persona humana<sup>157</sup>.

#### 6. 2. Totalidad, dignidad e incomunicabilidad de la persona

Las dos definiciones que hemos examinado son, en realidad, la misma. Ambas apuntan a significar a la persona como la máxima individualidad o suprema singularidad. Esta individualidad, en el caso del hombre, alude tanto a la individualidad del alma espiritual que se expresa en las operaciones de sus facultades incorpóreas (intelecto y voluntad) según vimos, como a la del cuerpo que es el principio de individuación del alma y, por ende, del hombre. El cuerpo es parte esencial de la persona. Por eso, Santo Tomás insiste en que la persona expresa todo: esta alma, este cuerpo, estos huesos, esta carne, esta sangre. La primera nota, entonces, que se sigue de la definición de persona es su unidad y totalidad.

La persona es, también, manifestación de dignidad. El mismo Tomás sostiene que la persona es lo más perfecto en toda la naturaleza. La cifra de esta perfección le viene dada por su ser que señala la más perfecta y plena participación del ser en las creaturas; por eso la persona es más perfecta que cualquier otro supuesto.

Por último, la individualidad expresa la absoluta incomunicabilidad de la persona; su ser es tan propio, singular y único que no se comunica en el sentido de que no es común: la naturaleza

157 De Potentia, q 9, a 4, corpus.

humana es común a todos los hombres y, en este sentido, ella resulta lo más comunicable; la persona, en cambio, es tan singular e individual que no puede ser comunicada ni transmitida. En la generación humana, en efecto, se transmite la naturaleza pero no el ser personal. Se trata, por consiguiente de una incomunicabilidad metafísica.

### 7. El tomismo en el panorama de las antropologías contemporáneas

#### 7. 1. La dispersión de las antropologías actuales

En el día de hoy no es posible hablar de antropología en singular. Una mirada, siquiera somera, al panorama de la ciencia antropológica contemporánea revela una enorme dispersión de ideas, de corrientes y de escuelas, las más de las veces contrapuestas entre sí. De manera que sólo podemos hablar de antropologías, en plural. Semejante pluralidad no debería preocuparnos si ella fuera sólo la expresión de la riqueza del pensamiento, de la abundancia de la reflexión encaminada a discernir las grandes cuestiones que, desde siempre, acucian a la inteligencia. Sin embargo, vemos que no es así. Por el contrario, tanta diversidad de ideas y de opiniones no es sino la expresión de una dispersión del pensamiento rayana en lo caótico. En efecto, resulta muy difícil -por no decir imposible- rescatar en medio de tanta dispersión una idea del hombre capaz de saciar en algo la inquietud antropológica de la época. Hay en este aspecto una flagrante paradoja: por un lado, quizá ningún tiempo como este ha acentuado tanto la pregunta antropológica ni ha evidenciado un intento tan tenaz del hombre por comprenderse a sí mismo (a tal extremo que el problema del hombre se ha constituido en el centro de toda la especulación científica y filosófica); pero, por otra parte, nunca se ha estado tan lejos de aquella ansiada comprensión. A despecho de tanta "antropologización", si se nos permite el neologismo, no vemos configurarse una teoría adecuada del hombre que satisfaga, aunque sea parcialmente, aquel interrogante de San Agustín en las *Confesiones* que constituye la pregunta fundamental de cualquier antropología: *¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy?*<sup>158</sup>

158 *Confesiones*, Libro X, capítulo 17, 26.

La pregunta se vuelve a reiterar, vuelve a replantearse y no hallamos respuestas adecuadas. Se impone, pues, un intento -siquiera provisorio- de resolver las contradicciones y de reconducir, hasta donde sea posible, la multiplicidad a la unidad. Lo propio del sabio, recuerda Santo Tomás, es ordenar; y ordenar no es otra cosa que llevar la dispersión a la unidad. En este sentido, el to mismo actual está llamado a una tarea tan vasta y compleja como la que el mismo Tomás se impuso y llevó a feliz término en su tiempo.

Cuanto llevamos dicho respecto de la dispersión y de la insuficiencia de las antropologías contemporáneas no corresponde a una apreciación propia; es, por el contrario, una confesión expresada de los máximos representantes de esas mismas antropologías. Max Scheler, por ejemplo, considerado con cierta justicia el padre de la moderna antropología, en su obra póstuma, *El puesto del hombre en el cosmos*, dice refiriéndose a las antropologías modernas:

Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean<sup>159</sup>.

En idéntico sentido se expresa el gran representante de la filosofía culturalista, Ernesto Cassirer:

Esta es la extraña situación en que se encuentra la filosofía moderna. Ninguna edad anterior penetró en una situación tan favorable en lo que respecta a la fuente de nuestro conocimiento de las realidades humanas: la psicología, la ecología, la antropología, la historia, han establecido un asombroso bagaje de hechos extraordinariamente ricos y en crecimiento constante. Se han renovado inmensamente los instrumentos técnicos para la observación y la experimentación. Sin embargo, no parece que hemos hallado el método para ordenar y organizar este material. Comparado con nuestra abundancia, el pasado puede parecer verdaderamente

159 MAX SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, 1981, página 24.

pobre; pero nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento. A menos que consigamos hallar el hilo de Ariadna, que nos guíe por el laberinto, no poseemos una visión real del carácter general de la cultura y de la naturaleza humana.<sup>160</sup>

No puede pedirse un diagnóstico más certero e insospechado. Tenemos, por tanto, una gran dispersión del pensamiento antropológico y una ausencia de respuesta a la pregunta fundamental: ¿qué es el hombre?

### 7. 2. Una clave para el análisis: el puesto del hombre en el mundo.

Ahora bien, frente a lo que acabamos de exponer se impone, en primer lugar, discernir en las múltiples expresiones del pensamiento antropológico actual algunas líneas centrales que nos permitan organizar, en alguna medida, el ingente y disperso material disponible a fin de facilitar su crítica. Para ello nos parece conveniente adoptar como punto de análisis el puesto que cada una de las múltiples corrientes antropológicas asigna al hombre en el concierto del universo. Pensamos que adoptando este criterio será posible al menos una primera ordenación de lo que a primera vista aparece, como dijimos, disperso y caótico.

Hemos visto cuál es el puesto en el mundo que Tomás de Aquino asigna al hombre: el hombre ha sido constituido en el confín del universo visible con el universo invisible. Aparentemente resulta una proposición demasiado sencilla y simple. Además, está dicha con una economía tal de palabras que induce a pensar que es bastante poco lo que ella aporta. Sin embargo, conforme con lo visto, sabemos que no es así. Para llegar a esa conclusión, Tomás de Aquino ha pasado revista a la creación entera desde las creaturas espirituales (substancias separadas) hasta los seres corpóreos inanimados; y si ha colocado al hombre en una suerte de posición fronteriza ello es porque el hombre es una unidad substancial de espíritu y de materia que reúne en sí todas las perfecciones creadas, las del mundo corpóreo y las del mundo del espíritu por lo que ha sido llamado *microcosmos*, esto es, una síntesis o recapitulación del universo. Todo esto, es mucho más que una simple proposición; es una teoría del hombre.

160 ERNESTO CASSIRER, *Antropología Filosófica*, México, 1993, página 47.

Entonces es el momento de preguntar ¿qué puesto han asignado o asignan al hombre las antropologías contemporáneas? Y en todo caso, ¿cuánto de la verdadera naturaleza del hombre han sido o son capaces de descubrir a partir, justamente, de ese puesto? O, mejor dicho, ¿qué ha sido del hombre una vez que se le ha asignado un determinado puesto entre los demás seres y el mundo?

En afán de sistematizar -y aún a sabiendas del peligro que toda sistematización trae consigo- estimamos que en las antropologías contemporáneas hay sólo dos posturas acerca del puesto del hombre en el cosmos. En la primera, el hombre es sólo uno de los seres que pueblan el universo, uno más de ellos, al que es necesario despojar de cualquier pretendida superioridad o de cualquier pretensión de ocupar la cima del mundo. En la segunda, el hombre es el sitio de la emergencia del espíritu y en razón de ello se encuentra solo y aislado en el universo y en tensión con él. Repetimos que esta sistematización tiene el riesgo de dejar fuera del campo de observación a algunas expresiones antropológicas actuales. De cualquier modo, a nuestro juicio, ella es válida siquiera como intento provisional de organizar los datos de las antropologías e intentar, así, alguna suerte de diálogo crítico con ellas. Identificaremos a la primera postura como el campo de los *naturalismos* o *fisicisms*, todos ellos, en mayor o menor medida, directa o indirectamente, reductibles a un materialismo fundamental. La segunda corresponde a lo que denominaremos los *espiritualismos*, que, en un intento por dar respuesta a la anterior, han procurado devolver al hombre su rango de ser espiritual y libre y, no obstante, no han acertado a esbozar una filosofía antropológica que responda a todas las expectativas de semejante empresa.

### 7.3. Los fisicisms materialistas

Antes de considerar las corrientes naturalistas o fisicistas se impone una previa aclaración. Cuando nos referimos al punto de partida de la antropología tomista dijimos que esta antropología responde a una visión del cosmos; en cierto modo, es ese cosmos su punto de partida. No es inexacto, pues, colocar la antropología de Santo Tomás en una línea cosmológica. Pero el cosmos tomista -que no es sino el cosmos cristiano, del cual el cosmos griego fue un antecedente luminoso- es un cosmos creado y, en todo caso, es un universo poblado de substancias y de formas. Es un universo

que el filósofo antiguo sabía leer como un libro escrito en caracteres ontológicos. Va de suyo que el universo que está en el punto de partida de lo que hemos dado en llamar naturalismos o fisicisms responde a una visión radicalmente diversa y aún opuesta respecto del universo griego y cristiano. Porque a partir, sobre todo aunque no exclusivamente, de la revolución cartesiana, hay como un exilio de las formas y de los rangos ontológicos; de esta manera, el universo se *desontologiza* y pasa a reducirse a pura mecánica. Ya afirmaba Galileo, en el principio de la Física moderna, que el mundo está escrito en caracteres geométricos. Esta "geometría" no reniega, todavía, del carácter de creatura del cosmos ni desconoce a Dios. Pero, en cierto sentido, homogeniza las realidades visibles (al eliminar la noción de forma y al sustituir la causalidad, sobre todo la causalidad final, por la legalidad mecánica de los fenómenos todo queda, de últimas, referido a un mecanicismo fundamental); su deslizamiento, por tanto, hacia el materialismo resulta inevitable. No estaba en la intención de Descartes ni en ninguno de los padres de la ciencia moderna formular una versión materialista del mundo. Pero la semilla quedó plantada. De cualquier manera ¿qué lugar se reserva el hombre en un universo donde rige la más estricta legalidad mecánica y en el que todos los seres, en definitiva, han sido vaciados de su forma? Por empezar, la nueva cosmología -a cuya formulación había contribuido de modo decisivo Copérnico- significa borrar las diferencias que hasta entonces habían separado el mundo específicamente humano del resto de la naturaleza. Esto no es sino consecuencia de aquella homogenización de la que hablábamos hace un momento. A partir de ahora, toda antropología va a asentarse en el suelo de la nueva cosmología y a concluir que el hombre no es sino un punto del universo, un punto pequeño y frágil rodeado del inmenso y eterno silencio de espacios infinitos ante el cual el propio Pascal -como recuerda Cassirer- no vacilaba en confesar su espanto<sup>161</sup>. Para la nueva cosmología el mundo no está destinado al hombre ni se ordena a él. Por el contrario, la primera y más intensa percepción que el hombre experimenta frente a ese cosmos que acaba de descubrir es la de la inmensa desproporción entre su propia pequeñez y la infinitud del mundo. ¿Cómo suponer, que toda esa silenciosa inmensidad haya sido creada para él? ¿De dónde le viene al hombre esa pretensión vana? Es preciso que abandone su pedestal de crea-

161 "Me espanta el silencio eterno de estos espacios infinitos" (Pascal, *Pensées*, capítulo XXV, 18). Citado por ERNST CASSIRER en *Antropología...*, o. c., p. 33.

tura privilegiada y se resigne a ser lo que es: apenas un punto en la inmensidad del mundo. En una palabra, al cambiar el hombre su visión del cosmos cambia radicalmente la conciencia de su puesto en el cosmos.

Tal vez debamos hacer partir de aquí la crisis en el conocimiento del hombre a la que Cassirer dedica el primer capítulo de su *Antropología filosófica*<sup>162</sup>, crisis que explica en buena medida la dispersión y las dificultades que hoy signan el campo de las antropologías. Se debe reconocer que, más allá de algunas posiciones inaceptables en su visión histórica de la crisis, acierta Cassirer cuando sostiene que a partir de la nueva cosmología

[...] para entender el orden de las cosas humanas tenemos que comenzar con el estudio del orden cósmico y este orden cósmico aparece ahora a una luz completamente nueva<sup>163</sup>.

Es decir, que lo nuevo no es comenzar por el estudio del orden cósmico (ya vimos como Santo Tomás parte precisamente de ese tipo de estudio); la novedad reside en la manera radicalmente diversa de interpretar el cosmos. Es necesario, pues, tener en cuenta esta metamorfosis del universo clásico y cristiano para interpretar adecuadamente lo que queremos decir con los términos naturalismo y fisicismo.

Veamos, siempre a través del análisis de Cassirer, como se va desarrollando este nuevo fisicismo en su relación con la antropología. Al respecto, resulta sugestivo el texto de Montaigne, extraído de los *Essais*, que Cassirer trae a colación. Es una expresión vehemente de esa posición del hombre que se retira y se anonada ante el mundo concebido como el enorme silencio de un espacio infinito. Montaigne interpela al hombre para que le haga entender con la fuerza de su razón

[...] en qué bases funda esas grandes ventajas que se figura poseer sobre las demás creaturas. ¿Quién le ha hecho creer que este admirable movimiento de la bóveda celeste, la luz eterna de esas luminarias que giran por encima de su cabeza, los movimientos admirables

162 Cf. ERNST CASSIRER, *Antropología...*, o. c., p. 15 y ss.

163 ERNST CASSIRER, *Antropología...*, o. c., p. 32.

y terribles del océano infinito, han sido establecidos y se prosiguen a través de tantas edades para su servicio y conveniencia? ¿Se puede imaginar algo más ridículo que esta miserable y frágil criatura, quien lejos de ser dueña de sí misma, se halla sometida a la injuria de todas las cosas, se llame a sí misma dueña y emperatriz del mundo, cuando carece de poder para conocer la parte más ínfima, y no digamos para gobernar el conjunto?<sup>164</sup>

Esta conmoción del hombre ante la inmensidad del mundo no resulta novedosa. El hombre cristiano, tanto como en su momento el hombre antiguo, supieron de esa conmoción; pero ambos entendieron que ese mundo existía para el hombre y, además, que estaba preñado de un profundo significado religioso y misterioso. Frente a ese mundo el hombre no se anonadaba sino que procuraba ordenarlo con su razón. El pensamiento cristiano -y algo de esto había entrevisto el estoicismo- creía firmemente que el mundo está regido por una Providencia que hace que todo se encamine hacia su término. En una palabra, la inmensidad del mundo, lejos de paralizar la razón del hombre, la estimulaba hasta conducirla a una dócil y lúcida sumisión a la realidad de lo creado. Montaigne, por el contrario, es la expresión más acabada y sincera de la perplejidad de la razón, que solemos llamar escepticismo o agnosticismo, cuyo resultado final es la disminución de la conciencia del hombre de su propia dignidad y de su puesto eminente entre las creaturas.

Pese a ello, Cassirer cree ver en Montaigne la clave para el subsiguiente desarrollo de la teoría del hombre, desarrollo que toma, en apariencia, caminos bien distintos a los trazados por Montaigne. En efecto, la filosofía y las ciencias posteriores estuvieron como obligadas a aceptar el desafío de Montaigne:

[...] tienen que probar que la nueva cosmología, lejos de debilitar u obstruir el poder de la razón humana, establece y confirma ese poder<sup>165</sup>.

Pues bien, la primera respuesta a ese desafío fue el racionalismo en su versión cartesiana y galilea: la razón matematizada

164 MIGUEL DE MONTAIGNE, *Essais*, capítulo XII, citado por ERNST CASSIRER, en *Antropología...*, o. c., p. 33.

165 ERNST CASSIRER, *Antropología...*, o. c., p. 34.

puesta como clave del orden cósmico pero, también, del orden antropológico y del orden moral. Con sus variantes, Leibniz y Spinoza llevarán a la cúspide esta "matematización" del hombre y del universo:

Este es el tópico, -concluye Cassirer- el tema general que en sus varias formas impregna a todos los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII. La razón matemática representa el vínculo entre el hombre y el universo y nos permite pasar libremente del uno al otro. La razón matemática es la llave para una comprensión verdadera del orden cósmico y del orden moral<sup>166</sup>.

Sin embargo, esta preeminencia indiscutida de la matemática no durará siempre. En el siglo XVIII, Diderot, padre de la Enciclopedia y del Iluminismo, declarará que la matemática ya no puede seguir avanzando pues ha llegado a la cumbre, al punto más allá del cual es impensable cualquier otro progreso. De más está decir que esta predicción fracasó. Los nombres ilustres que durante el siglo XVIII y el XIX aportaron incesantes avances en el campo de la matemática se encargaron de desmentir la profecía de Diderot. No obstante, algo había cambiado en la estructura intelectual del siglo XIX; y gracias a este cambio la jerarquía de las ciencias se trastocó. A partir de los estudios de Darwin, la matemática pareció insuficiente para dar razón del universo y del hombre. Ahora una nueva ciencia tomaba la delantera: la biología. Aún había metafísicos y psicólogos como Herbart y Fechner que pretendían construir una psicología matemática; pero estos proyectos se disiparon velozmente cuando Darwin dio a luz *El origen de las especies*, obra fundacional del evolucionismo<sup>167</sup>.

Pero curiosamente, el evolucionismo estaba llamado a destronar, una vez más, a la razón humana. Si Montaigne desafiaba al hombre a dar razón de su pretendida superioridad y de su puesto eminente en el silencio aterrador de un mundo infinito, ahora Darwin -y Freud después siguiendo una línea similar- se encargará de demostrar que este *homo sapiens* no es otra cosa que un primate al que la estación bípeda se le ha subido demasiado a la cabeza. Los hechos empíricos que la evolución pretendió esta-

166 ERNST CASSIRER, *Antropología...*, o. c., p. 36 y s.

167 ERNST CASSIRER, *Antropología...*, o. c., p. 38 y s.

blecer no siempre tuvieron la buena fortuna de la confirmación; no escaparon, tampoco, a la controversia. Pero más que los hechos lo importante fue la interpretación teórica a la que ellos dieron lugar. Hoy nadie suscribe las tesis darvinianas, pero la filosofía evolucionista, en su sentido general, se ha constituido en la fuerza motriz del pensamiento antropológico. El principal propósito de Darwin fue liberar al pensamiento moderno de "la ilusión de las causas finales" -vigentes desde Aristóteles- y lograr una comprensión de las estructuras orgánicas de la naturaleza, y por ende del hombre, sólo mediante las causas materiales. Los pensadores modernos, en el clima intelectual del evolucionismo, han arribado a una conclusión: después de tantos intentos estériles e inútiles de tiempos anteriores se ha logrado explicar la vida orgánica como el mero producto del cambio. El hombre es sólo el momento final de la evolución de la materia<sup>168</sup>.

Pero es necesario dar, todavía, un paso más. La teoría evolucionista ha roto los límites arbitrarios que separaban a las distintas formas de la vida orgánica; no hay sino un fluir constante de cambio y de vida. Ahora bien, ¿es posible extrapolar el mismo principio a la vida y a la cultura humana? Al igual que el mundo biológico, ¿también el mundo cultural está hecho a base de cambios y mutaciones? Este fue el gran desafío para los filósofos: era necesario llevar la teoría general de la evolución al terreno de la cultura y demostrar que ésta se reduce a un pequeño número de causas generales de los fenómenos llamados espirituales, idénticas en todo a las que rigen el mundo físico. Tal es el tenor de la nueva filosofía de la cultura de Hipólito Taine: idéntico cinturón de hierro de la necesidad ciñe a nuestra vida física y cultural<sup>169</sup>.

El propósito general de todas estas teorías subsidiarias del evolucionismo consiste en demostrar la unidad y la homogeneidad de la naturaleza humana. Pero esta unidad se torna asaz problemática. Cada filósofo nos da la idea maestra que supone haber encontrado cual es la oscura fuerza motriz que mueve todo el mecanismo de nuestra voluntad y de nuestro pensamiento. Todos ellos son empiristas decididos pues muestran hechos y solamente hechos; pero en sus explicaciones difieren tanto que es imposible evitar una enorme dispersión; Freud proclama la primacía de la

168 ERNST CASSIRER, *Antropología...*, o. c., p. 39 y s.

169 ERNST CASSIRER, *Antropología...*, o. c., p. 41 y s. En su obra *Los orígenes de la Francia contemporánea*, Taine sostiene que se propone estudiar la transformación de Francia a partir de la Revolución como lo haría con la metamorfosis de un insecto (*ibidem*, p. 42).

pulsión; Nietzsche, la voluntad del poder; Marx, el instinto económico. Las neurociencias actuales, podemos agregar, reducen todo al funcionamiento de las redes neuronales y el equilibrio de los neurotransmisores. Cada teoría se convierte en un lecho de Procasto en el que los hechos empíricos son constreñidos hasta acomodarse a una tarea preconcebida<sup>170</sup>.

Debido a este desarrollo -escribe Cassirer- nuestra teoría moderna del hombre pierde su centro intelectual; en su lugar nos encontramos con una completa anarquía del pensamiento. También en tiempos anteriores hubo una gran discrepancia de opiniones y teorías relativas a este problema; pero quedaba por lo menos una orientación general, un fondo de referencia en el que se acomodaban las diferencias individuales. La metafísica, la teología, la matemática y la biología asumieron sucesivamente la guía del pensamiento en cuanto al problema del hombre y determinaron la línea de investigación. La crisis verdadera del problema se hizo patente cuando dejó de existir semejante poder central capaz de dirigir todos los esfuerzos individuales<sup>171</sup>.

A partir de esta constatación, Cassirer se dispone a salvar la crisis en nuestro conocimiento del hombre. Su definición del hombre como ser simbólico intentará, por una vía que no supera el materialismo, dar respuesta al gran vacío de las antropologías.

Cassirer pretende terciar en el panorama antropológico contemporáneo con su concepción del hombre como animal simbólico. El símbolo resulta, en su peculiar visión, una clave interpretativa de la naturaleza humana. Valido de esta clave, su intención apunta a construir una antropología filosófica aun cuando deje de lado expresamente a la metafísica reduciendo el problema a términos exclusivamente fenomenológicos. Es decir que Cassirer no supera la dificultad, común por lo demás a la mayor parte de las antropologías actuales, que se deriva de una reducción del ser del hombre a supuestos fenomenológicos. Con todo, esta reducción fenomenológica no es el escollo principal. Aun cuando debe reconocerse que un detenido y sutil estudio del hecho simbólico y de su compleja estructuración ha de computarse -sin duda- como el mérito mayor

170 ERNST CASSIRER, *Antropología...*, o. c., p. 42 y s.

171 ERNST CASSIRER, *Antropología...*, o. c., p. 42 y s.

de la obra de Cassirer, la dificultad más grande reside en otra reducción: la de toda la riqueza del mundo simbólico humano a sus presupuestos exclusivamente biológicos.

En esta reducción de todo el hombre a lo biológico Cassirer no está solo. De alguna manera, esta reducción marca la tónica general de estas corrientes materialistas que remontan su origen al dualismo cartesiano y hoy culminan en el más radical monismo materialista en una suerte de curioso retorno al mundo de los presocráticos.

#### 7. 4. Las visiones espiritualistas

Las visiones materialistas y naturalistas debían, como era de esperar, suscitar en el ámbito de la filosofía contemporánea algún modo de reacción. Surgieron, así, grandes concepciones espiritualistas las que -más allá de sus notas y ritmos distintivos- se hicieron fuertes en su defensa de una noción del espíritu radicalmente irreducible a cualquier forma de psicologismo, de biologismo y de materialismo. Como consecuencia, proclamaron la primacía y la autonomía del espíritu y, en ese sentido, les cupo el innegable mérito de haber redescubierto la naturaleza espiritual del hombre.

Pero si los espiritualismos contemporáneos han acertado en lo que respecta a su afirmación del espíritu como posibilidad de *autonomía* frente a la necesidad del mundo físico y han acertado, también, en su revalorización de la intencionalidad de los actos espirituales, no resulta menos cierto que han resultado incapaces de otorgar a sus descubrimientos el fundamento metafísico último. Y esto por dos motivos. El primero, un obstinado rechazo de la noción de substancia como categoría aplicada al espíritu; al sostener que el espíritu no es substancia sino actividad pura, se han clausurado en el círculo de hierro de una fenomenología que les ha cerrado el camino a la metafísica. El segundo responde a una herencia cartesiana no del todo superada a pesar de las fuertes críticas de Descartes; nos referimos a un irreducible dualismo que de la oposición *res extensa versus res cogitans* se ha trasladado a la oposición *naturaleza versus espíritu*. Max Scheler es, en este sentido, quizá el máximo representante de estos espiritualismos y a él vamos a dedicar algunas consideraciones.

Nacido en Munich, en 1874, Scheler fue un espíritu inquieto e incisivo que dedicó su breve vida (falleció en Francfort en 1928, a

los cincuenta y cuatro años) a una variedad de temas y de ciencias. La filosofía, la ética, la sociología y hasta la medicina ocuparon buena parte de sus desvelos intelectuales. Pero, sin duda, el tema del hombre fue, desde los comienzos de su actividad de pensador hasta el final de sus días, la preocupación mayor. Su *Antropología filosófica* fue la obra más largamente soñada aunque paradójicamente murió sin haberla escrito (o al menos sin haberla publicado). Tenemos de él, no obstante, numerosos escritos en los que la inquietud antropológica apunta con vivos trazos que, de alguna manera, nos permiten seguir su pensamiento. Éste se nos revela como una afirmación clara y hasta se diría vehemente, de la naturaleza espiritual del hombre, naturaleza no reducible a cualquier especie de materialismo.

Es bien sabido que en la filosofía scheleriana se distinguen dos momentos no sólo diversos sino, en cierto modo, contrapuestos. Después de haber sido uno de los grandes impulsores de la renovación católica de su época y de haber revitalizado los principios fundamentales del pensamiento filosófico tradicional (bien que siempre con una personalidad y un estilo propio) hacia el final de su vida cayó en un panteísmo trágico a tal punto que, como dice uno de sus críticos:

[...] un creyente, sea cristiano, judío o mahometano, sentirá su concepción como una blasfemia<sup>172</sup>.

En la primera de estas dos etapas, Scheler define claramente al hombre como "un buscador de Dios" (*Gottsucher*). Es esta búsqueda humana de la Divinidad lo que señala la emergencia del espíritu en el universo. Scheler contrapone esta idea del hombre a aquellos otros conceptos que hacen de él un mero *faber*, tal como pueden concebirlo los investigadores de las ciencias naturales o psicólogos.

Si el hombre -escribe- no ha de ser llevado a la unidad de una idea desde su *terminus a quo*, sino desde su *terminus ad quem*, es decir, como el «ser empeñado en la búsqueda de Dios» y como punto de irrupción de una forma significativa y de valor superior a toda otra exis-

172 LLAMBÍAS DE AZEBEDO, JUAN, *Max Scheler, exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1966, p. 456.

tencia natural, la persona, entonces, por supuesto, esta idea se enfrenta, en un primer momento, directamente con el concepto que podemos formarnos del hombre como investigadores de las ciencias naturales y como psicólogos. ¿Pues quién podría mostrar que al hueso intermaxilar, al pulgar libre (en oposición), etc., corresponde un «ser empeñado en la búsqueda de Dios», un X que busca a Dios? Un ente que comienza a ir más allá de sí mismo y a buscar a Dios es, entonces precisamente un hombre, sea cual fuere su aspecto<sup>173</sup>

En otra obra correspondiente a este primer período, el *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*<sup>174</sup>, sostiene claramente que el hombre no es otra cosa que el movimiento, la tendencia y el tránsito a lo divino. Creatura corpórea, él apunta intencionalmente a Dios y constituye, por sí mismo, el punto a partir del cual se hace la apertura a Dios. La esencia del hombre, en definitiva, es ese poder de su mirada que lo lleva más allá de sí mismo, más allá de la vida, el acto del espíritu que lo trasciende de sí<sup>175</sup>. El hombre es, por tanto, visto *in lumine Dei*, a la luz de Dios.

Hay aquí una coincidencia de Scheler con la filosofía tradicional pero sólo en parte. Porque, pese a todo, nuestro filósofo no puede dar razón de una unidad natural del hombre. Ya vimos en el texto citado que si el hombre puede ser reconducido a una unidad ello sólo es posible desde su *terminus ad quem*, es decir, Dios; desde un *terminus a quo* el hombre es y siempre será un animal en el que será imposible distinguir una diferencia ontológica, una discontinuidad con el mundo viviente:

¿Pues donde se encuentran los signos distintivos -sigue diciendo- que permitan al investigador de la naturaleza oponer en general el hombre al animal como nueva identidad, al animal como tal -así como se contraponen la planta al animal- y no solamente al pequeño rincón dentro del mundo animal superior que son los

173 SCHELER, MAX, "Acerca de la idea del hombre", en *Metafísica de la libertad*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1960, p. 62.

174 *El formalismo en la ética y la ética de los valores* (hay versión castellana de esta obra, editada por Revista de Occidente, Madrid, 2 tomos, 1941.)

175 Cf. SCHELER, MAX, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik, Gesammelte Werke, Band 2*, Francke, Ben, 1954.

primates y cuya consanguinidad con el hombre comprobó Friedhental mediante sus vacunaciones?<sup>176</sup>

La unidad del hombre no reposa, pues, en principios naturales intrínsecos del hombre sino en su semejanza con Dios. El hombre -como el mundo- sólo es uno por la unidad de Dios. Si examinamos con atención hay aquí dos puntos en los que Scheler se aparta de la filosofía tradicional. En primer lugar, el concepto de naturaleza resulta enormemente restringido al puro significado "físico" en el sentido de generación de un ser viviente, principio inmanente de sus movimientos y operaciones. Pero el pensamiento clásico posee de la naturaleza una noción más amplia: ella incluye la materia y la forma en un ser corpóreo y es el principio y el fin de su generación; pero es, además, la esencia, forma o *quiditas* de todo ente no sólo el ente físico. En una perspectiva tan restringida, el argumento de Scheler parece inobjetable: la "naturaleza" no nos da la clave de la unidad ni del ser del hombre. En consecuencia, esa clave hay que buscarla por "fuera" de la naturaleza, es decir, en Dios. Pero entonces la unidad del hombre es extrínseca al hombre mismo; es decir, no hay en la naturaleza humana (entendida en toda su amplitud) ningún principio formal de unidad ni, en consecuencia, de ser. Tal es el resultado de negar -y este es el segundo punto de distanciamiento- la noción de forma como principio que otorga el ser y la unidad al ente, en este caso el hombre, lo que lleva, inevitablemente a la negación de la noción de substancia. Sabemos, lo vimos expresamente, que en Santo Tomás el alma humana es tanto una *forma corporis* como un *hoc aliquid*, una realidad subsistente, una substancia espiritual unida al cuerpo como una forma a su materia. El "espíritu" no es sino el alma racional, realidad subsistente y principio formal por la cual el hombre es y es lo que es y por la cual realiza todas sus operaciones desde las llamadas "vitales" hasta las "espirituales". Ella es, en consecuencia, un principio intrínseco y natural que da razón a la unidad del hombre. Scheler, en cambio, niega -como tendremos ocasión de ver enseguida- el estatuto de substancia al espíritu al que concibe como pura actividad, como pura operatividad sin forma y sin substancia de las que emane dicha actividad. Y si bien el último Scheler cambió su

modo de concebir al hombre *in lumine Dei* es cierto, también, que no cambió nunca esta concepción fundamental del espíritu<sup>177</sup>.

El segundo Scheler está contenido, fundamentalmente, en su última obra, *El puesto del hombre en el cosmos*, aparecida en 1928, poco antes de su muerte. Este libro es el prólogo de la *Antropología filosófica* que nunca vio la luz. En él, Scheler reitera su idea del espíritu y su noción del hombre como aquel ser al cual el espíritu ha sobreelevado por encima del mundo de lo vital. Para entender cuál es el puesto del hombre en el cosmos es necesario, dice Scheler, dirigir nuestra atención a la totalidad del mundo biológico y psíquico. A tal fin parte de la consideración de una serie gradual de las fuerzas y facultades psíquicas, tal como las ciencias la han ido estableciendo, al tiempo que identifica el límite de lo psíquico con el límite de la vida en general. Tomando como punto de partida los seres vivos en los que se advierte, en contraposición con los seres inorgánicos, la presencia de un ser *íntimo*, un ser para sí, en el cual se hacen *íntimos* consigo mismos, Scheler avanza desde el grado más ínfimo del psiquismo al que denomina *impulso afectivo* que es propio de las plantas (en las que todavía no hay separación de impulsos y sentimientos, ni sensación ni conciencia) y que está dirigido al crecimiento y a la reproducción, a un grado superior que es el *instinto* propio de los animales que poseen un grado mayor de intimidad y en los que (al menos en las especies superiores) existe algún modo de inteligencia; de aquí pasa, después, a la memoria asociativa característica de aquellos seres

[...] cuya conducción se modifica lenta y continuamente en forma útil a la vida, o sea, en forma dotada de sentido, y sobre la base de una conducta anterior de la misma índole, de suerte que la medida en que su conducta nos aparece con sentido, como en un momento determinado, está en rigurosa dependencia respecto del número de ensayos o de movimientos llamados de prueba<sup>178</sup>.

177 En el prólogo a la tercera edición del *Formalismus*, fechado en Colonia, en diciembre de 1926, Scheler aclara que "las variaciones de las ideas metafísicas del autor no desembocan en variaciones de su filosofía del espíritu ni de los correlatos objetivos de los actos espirituales" (véase *Ética*, traducción española del *Formalismus*, Revista de Occidente, Madrid, 1941, Tomo I, p. 19).

178 SCHELER, MAX, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, 1981, p. 40. Utilizamos esta versión española de la obra alemana *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

Finalmente, hay un grado de psiquismo que corresponde a la *inteligencia práctica*, la de los animales superiores, inteligencia dirigida a la acción, que no entra en los hábitos creados por la memoria asociativa y es independiente del número de ensayos. El hombre posee todos y cada uno de estos grados. Pero, ¿posee algo más, algo que lo distancie esencialmente de los otros vivientes? La respuesta es afirmativa: el hombre lleva en sí un principio, distinto y opuesto a la vida, el espíritu.

El *nuevo principio* -aclara Scheler- que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido, ya en el psiquismo interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a la vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la «evolución natural de la vida», sino que, si ha de reducirse a algo, sólo puede serlo al fundamental supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la «vida» es cosa, o sea, al mismo fundamento de que también la «vida» es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la «razón». Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar en ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esenciales, y, además, una determinada clase de actos emocionales y volitivos [...]. Esa palabra es espíritu. Y denominaremos persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a diferencia de todos los centros funcionales «de vida», que considerados por dentro, se llaman también centros anímicos<sup>179</sup>.

No resulta exagerado decir que lo esencial de la antropología sheleriana se condensa en este pasaje que acabamos de transcribir.

Es gracias a este principio espiritual que el hombre ocupa su singular puesto en el cosmos, puesto que lo sitúa por encima de los otros grados vitales que antes se han descrito. Ese espíritu se nos presenta como opuesto a la vida, ajeno a ella, desvinculado y

179 SCHELER, MAX, *El puesto del...*, o. c., p. 54, 55.

separado respecto de la “presión” o de la “oposición” que le ofrece la región de lo vital y de lo orgánico, abierto al mundo. Esta autonomía frente a la “vida”, esta apertura, significa que el espíritu es capaz de transformar los “centros de resistencia” a sus impulsos (tal resistencia es, para Scheler, el modo habitual como la realidad se enfrenta al espíritu) en objetos a los que aprehende en su ser en sí. Es decir que ese mundo sublunar, opaco y oscuro de lo vital, resistente al espíritu, se hace -por gracia del mismo espíritu- objeto de conocimiento y de aprehensión, de modo tal que, a diferencia de la del animal que solo reacciona por impulsos y necesidades, la conducta del hombre se mueve, es motivada, por el puro *ser-así* del objeto, por

[...] la pura manera de ser de un complejo intuitivo, elevado a la dignidad del objeto; y es motivado, en principio, prescindiendo del estado fisiológico del organismo humano, prescindiendo de sus impulsos y de las partes externas sensibles del medio, que aparecen justamente en esos impulsos y están determinadas siempre modalmente, esto es, ópticamente, acústicamente<sup>180</sup>.

Al distanciarse de sus “centros de resistencia”, el espíritu se convierte en el “centro” desde el cual el hombre objetiva al mundo, a su propio cuerpo y a su psique. El espíritu es objetivo pero él, a su vez no es objetivable, no puede ser objeto pues es pura actualidad, pura realidad de ejecución de actos, no es algo substancial sino tan sólo un plexo o estructura de actos que se ejecuta a sí mismo.

El espíritu -sostiene Scheler- es el único ser incapaz de ser objeto; es actualidad pura; su ser se agota en la libre realización de sus actos. El centro del espíritu, la persona, no es, por lo tanto, ni substancial ni objetivo, sino tan sólo un plexo y orden de actos, determinado esencialmente, y que se realiza continuamente a sí mismo en sí mismo<sup>181</sup>.

Pues bien, esta noción sheleriana del espíritu ofrece, a nuestro juicio, serias dificultades. La principal de ellas -de algún modo ya

180 Ibidem.

181 SCHELER, MAX: *El puesto del...* o. c., p. 65-66.

señalada- es la concepción del espíritu como puro dinamismo y el expreso rechazo de la idea del alma humana como una substancial espiritual. Es decir, la antropología de Scheler (y en este punto, reiteramos, se mantiene invariable a lo largo de las distintas épocas de su evolución) no concibe al espíritu como algo substancial sino como pura operatividad. El espíritu, es cierto, no procede de la materia ni es una "sublimación" de los estratos vitales. En este sentido el pensamiento scheleriano reivindica como pocos la autonomía de lo espiritual respecto de cualquier "biologismo metafísico".

Rechazamos plena y totalmente el biologismo metafísico, es decir, la concepción del principio mismo del mundo como «élan vital», «vida», «vida universal», «alma universal», etc. [...]. El «espíritu», el nous, ni en cuanto "espíritu" cognoscente, intuitivo y pensante, ni en cuanto "espíritu" emocional y volitivo, es una "flor de la vida", una "sublimación de la vida"; ninguna especie ni formas de leyes noéticas se deja "reducir" a las leyes biopsíquicas de los procesos automáticos y (objetivamente) teleoclinos; cada uno de estos grupos es autónomo<sup>182</sup>.

De manera que no puede pedirse una afirmación más clara de la autonomía de lo espiritual<sup>183</sup>.

Pero el problema que se plantea es el de la unidad de la vida del hombre. Ya vimos que en el primer Scheler no hay otra unidad en el hombre que aquella que procede de su *terminus ad quem*, es decir, de Dios. Pero en un plano de consideración natural, si el espíritu y la vida reivindican cada cual su absoluta autonomía, ¿cómo se salva la unidad de lo viviente y la del propio hombre? ¿Qué puentes unen, por así decirlo, la tierra de lo vital con el cielo

182 SCHELER, MAX, *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, 1957, página 103.

183 Esta afirmación es tan clara cuanto extrema pues Scheler llega hasta afirmar que "la persona humana ni siquiera está individuada por su cuerpo, el cual sólo puede ser distinguido en último término de todos los cuerpos vivos posibles en cuanto "perteneciente" a la persona, en cuanto es su más inmediata esfera de dominación; ni tampoco está individuada por el contenido total de sus actos o por los contenidos de objetos particulares de estos actos, ni por la "conexión" mnémica de sus vivencias, ni ninguna otra temporal, sino que todo este contenido y conexión de la corriente de las vivencias es distinto en cuanto contenido porque son distintas en su esencia las personas individuadas en sí a quienes pertenece. Así, pues, la persona está "elevada" y en su pureza "se cierne" sobre su cuerpo y sobre su "vida" y cualquier otra vida, que sólo son condiciones de su existencia terrena al par que la materia a que da forma" (*Esencia y formas...*, o. c., página 104).

del espíritu? Rechazada la idea del espíritu como substancia y la consecuente unidad substancial de la persona, Scheler sólo apunta a la existencia de un lazo dinámico-causal entre el espíritu y la vida.

No un lazo de unidad substancial, sino sólo uno dinámico-causal existe para nosotros entre el espíritu y la vida, la persona y el centro vital. Sólo porque, según nosotros, puede probarse esta relación del espíritu y la vida, la persona y el centro vital (partiendo de las formas de enlace, esencialmente distintas por sus sentidos, de los procesos espirituales "libres" y de la naturaleza automática de los procesos psíquico-vitales, que no tiene más sentido que el teleológico-objetivo), es posible y necesario admitir también una organización de conjunto y de unidades esencialmente distinta de los centros personales y en los agentes vitales. Pues si fueran substancialmente idénticos (como enseña, por ejemplo, la escolástica tomista), sólo habría esta alternativa: o bien, en la hipótesis de una unidad primaria de la entelequia vital, también el espíritu es en todas las personas realmente el mismo espíritu; o bien hay tantos centros vitales independientes uno de otros como espíritus independientes unos de otros existen sin duda. Por el contrario, si sólo existe el enlace dinámico del espíritu y la vida, muy bien puede ser que, a pesar de la substancialidad personal de los espíritus individuales, la vida sea en todas las personas metafísicamente (en un sentido todavía por descubrir) una y la misma vida -aun cuando variadamente organizada en sus direcciones dinámicas<sup>184</sup>.

Evidentemente, Scheler no ha entendido a Santo Tomás y pretende colocarlo frente a una alternativa que sólo tiene sentido desde un radical dualismo. Pero, precisamente, el tomismo no es dualista. La unidad del hombre -ese "lazo" entre el espíritu y la vida al que alude Scheler- se funda, según el pensamiento de la Escolástica, en la unidad de un ser que le viene dada por la *única* forma substancial suya que es el alma racional, substancia espiritual a la vez que *forma corporis*. Es por ella que la persona es una

184 SCHELER, MAX, *Esencia y formas...*, o. c., página 105.

e individual. La persona -en cuya definición y esencia entra todo, el alma, el cuerpo, "esta carne y estos huesos" - es sujeto *suppositum* de una naturaleza racional. Y nadie como Tomás de Aquino se volvió con tanta energía y lucidez contra cualquier intento de suponer la existencia de un intelecto universal y único, como lo demuestra su constante polémica con Averroes, lo que le permitió salvar, en un clima intelectual de mal entendido aristotelismo, el principio cristiano de la individualidad personal. Es Scheler, curiosamente, quien incurre en una suerte de averroísmo "a la baja" al suponer una vida única que se manifestaría en variadas direcciones. ¿Acaso, en esa supuesta vida única no se disuelve, también y a su modo, la individualidad de la persona? ¿Cómo salvar el principio de individualidad en la hipótesis de un oscuro e indefinido *abstractum* vital común?

No es este el único lugar en el que Scheler se enfrenta a Santo Tomás respecto de esta capital noción del alma como substancia:

La teoría del alma substancial- escribe en *El puesto del hombre en el cosmos*- descansa en una aplicación completamente ilegítima de la categoría de cosa exterior, o -en forma más antigua- en la distinción entre las categorías de "materia" y "forma", inspirada en los organismos, y su aplicación a la relación del alma y el cuerpo (Santo Tomás de Aquino). Ambas aplicaciones de categorías cosmológicas al ser central del hombre fallan su blanco. La persona humana no es una "substancia", sino un complejo de actos organizados monárquicamente, esto es, de los cuales uno lleva en cada caso el gobierno y la dirección<sup>185</sup>.

Se advierte, en consecuencia, la continuidad del pensamiento scheleriano en este delicado punto: idéntica incompreensión del pensamiento de Santo Tomás, idéntica ignorancia de la gran transformación histórica de la metafísica operada con el descubrimiento del *esse* como la máxima actualidad del ente, constante dificultad, en suma, de la antropología scheleriana de dar razón de la unidad del hombre y de la verdadera naturaleza del espíritu. El cambio que se opera en el último Scheler no atañe, pues, a estas cuestiones, si bien *El puesto del hombre en el cosmos* llevará al extremo la ya puntada disyunción entre el espíritu y la vida, entre el espíritu y

185 SCHELER, MAX, *El puesto del hombre...*, o. c., páginas 80, 81.

el impulso, entre el alma y el cuerpo, en una suerte de *crescendo* que acabará por diluir la unidad substancial del hombre. Como bien lo ha hecho notar uno de sus críticos, el ya citado Llambías de Azevedo:

Scheler ha radicalizado totalmente su concepción anterior. En el *Formalismus* la persona era en cierto modo distinguida de sus actos como "ejecutora" de ellos. En *Problemas de la religión* habló incluso del "alma espiritual". En *Esencia y formas de la simpatía* la persona era "substancia hecha de actos". En *El puesto del hombre en el cosmos* todo eso ha sido extirpado y no ha quedado más que una actualidad pura y totalmente insubstancial<sup>186</sup>.

El cambio radical que signa el ocaso y la decadencia del pensamiento scheleriano apunta en otra dirección. Es algo más radical y más grave aún si se quiere, y que consiste en haber eliminado aquella noción del hombre como tránsito entre el mundo natural y Dios, el hombre como buscador de un Dios concebido como el *terminus ad quem* que define la esencia y le otorga la unidad a la criatura humana y al mundo. Ahora Scheler anula aquellos dos puntos entre los cuales se producía el tránsito del hombre y los confunde en una suerte de ser *primigenio* que se va inclinando sobre sí mismo en progresivos y graduales modos (hay aquí una cierta mirada a lo Hegel y Spinoza) en la arquitectura de un mundo signado por la radical oposición en él de dos fuerzas: la vida y el espíritu, el *Drang* (ímpetu) y el *Geist* (espíritu)<sup>187</sup>. Si bien es cierto que hay entre ambos una suerte de relación (pues el espíritu, de hecho la realidad más impotente, adquiere su fuerza movilizadora, se "vivifica" y se "provee de energía" de los estratos vitales los que, a su vez, se ponen al servicio de las intenciones del espíritu) el cosmos

186 LLAMBIÁS DE AZEVEDO, JUAN, *Max Scheler...*, o. c., página 442.

187 "Dijérase pues que hay una gradación en la cual un ser primigenio se va inclinando cada vez más sobre sí mismo, en la arquitectura del Universo, e intimando consigo mismo por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse íntegramente en el hombre" (*El puesto de...*, o. c., p. 60-61). Scheler, en notable coincidencia con la Filosofía Perenne, ha entendido que los grados del ser en la escala de los seres que va de lo inorgánico al hombre, implica un grado ascendente de intimidad de cada ente consigo mismo; pero la idea de un ser primigenio que se supone como arrastrado en un movimiento de permanente plegarse sobre sí es de un evolucionismo más o menos larvado y, de todos modos, resulta la negación expresa de un *Esse Ipsum Subsistens* respecto del cual todo lo que tiene ser (*esse*) lo tiene por participación. Si en el primer Scheler la trascendencia de Dios respecto del mundo quedaba a salvo, en el segundo Scheler esta trascendencia ha quedado abolida en un panteísmo tan burdo como incomprensible.

sheleriano es visto a la luz omnicompreensiva de esta antagónica dualidad de la cual no escapa ni el propio Dios; porque también *aquello que llamamos Dios es tributario de esa oposición fundamental, de esa dialéctica entre la vida y el espíritu*. Por tanto, no cabe pensar en un Dios creador, personal y omnipotente como principio y fundamento del universo.

A la luz de esta nueva concepción del hombre y del mundo surge, en primer lugar, una nueva "misión" para ambos. ¿Cuál es, ahora, la misión o "el blanco y fin" del ser y del devenir infinito? Espiritualizar toda la impulsividad de las fuerzas oscuras de las regiones inferiores del ser a fin de robustecer y vivificar el espíritu en una mutua compenetración del espíritu "originariamente impotente" con el impulso "originariamente demoníaco" y ciego para todas las ideas y valores espirituales<sup>188</sup>. Hay pues, una nueva teología, tanto individual como histórica, cuyo sentido reside en una suerte de redención del impulso. Esta redención la realiza el hombre mediante la continua represión de esa resistencia que le opone el mundo de lo vital, en una suerte de ascetismo: el hombre es el asceta de la vida -vida que le estremece con violencia-, el "eterno protestante" contra toda mera realidad, el único ser capaz de decir no.

Pero, en segundo lugar, Scheler ha trastocado la noción misma de Dios; en efecto, en esta obra final se desprende además una nueva concepción del ser divino. Si en el ser que existe por sí mismo hay, también, según vimos, este antagonismo originario entre el impulso y el espíritu y, por consiguiente, esa tendencia a espiritualizar el impulso, la relación de ese ser con el mundo habrá de ser, por fuerza, otra.

Es que un Dios escindido entre impulso y espíritu no puede crear; por el contrario, a fin de realizar su deidad, de realizarse a sí mismo mediante la copia de los valores y de las ideas contenidas en su deidad, ha tenido que poner freno al impulso creador del universo y adquirir la realización de su propia esencia a costa de confundirse en el proceso temporal de ese universo. Las ideas de Dios ya no son *causae rerum*, ni las cosas imágenes de Dios -como sostiene la teología cristiana- sino sublimaciones de un Dios herido por el antagonismo primigenio. Es Dios quien se realiza en el mundo y, por supuesto en el hombre.

188 Cf. SCHELER, MAX, *El puesto del hombre...*, o. c., p. 88.

El "ser existente por sí" sólo es un ser digno de llamarse existencia divina, en la medida en que en el curso impulsivo de la historia del universo realiza la eterna deidad en el hombre y mediante el hombre.<sup>189</sup>

Muy lejos ha quedado el Dios del primer Scheler, *terminus ad quem* del hombre y causa de su ser y de su unidad. Ahora, es sólo una *deitas* que se realiza y se diluye en el fluir histórico del universo.

No escapan a Scheler las dificultades que pueden suscitar -y de hecho suscitan- las conclusiones a las que acaba de llegar. Por eso escribe:

Se me dirá -y se me ha dicho en efecto- que no le es posible al hombre soportar un Dios imperfecto, un Dios que se está haciendo. Respondo que la metafísica supone en el hombre un espíritu enérgico y elevado. Así se comprende que sólo en el curso de su evolución y con el creciente conocimiento de sí mismo, llegue el hombre a tener conciencia de ser parte en la lucha por la "Divinidad" y coautor de ésta<sup>190</sup>.

De esta manera, Max Scheler configura un paradigma perfectamente opuesto al camino recorrido por Tomás de Aquino. El teólogo medieval, partiendo de una visión del mundo como creatura, concibió al alma humana como una substancia espiritual a la que conviene la unión con el cuerpo al modo de una forma con su materia; pudo, así, salvar la unidad del hombre y ubicarlo en la frontera entre las realidades invisibles y el mundo visible. Con esto dio respuesta a estas dos cuestiones, pero sobre todo halló la clave para la verdadera comprensión de la creatura humana. El filósofo alemán, por el contrario, al negar obstinadamente la substancialidad del alma, no sólo perdió el fundamento de la unidad del hombre sino que, finalmente, perdió también el sentido de su puesto en el mundo. Ambas cosas están íntimamente relacionadas. Si no es posible hallar en la naturaleza misma del hombre un principio de unidad, el espíritu y la vida, o el espíritu y el ímpetu -constituido en una suerte de fragmentos heteróclitos- están condenados a un antagonismo irremediable. Pero este antagonismo no

189 SCHELER, MAX, *El puesto del hombre...*, o. c., página 87.

190 SCHELER, MAX, *El puesto del hombre...*, o. c., página 114.

compromete tan sólo al hombre: es una antinomia cósmica y hasta divina. El Dios scheleriano es, como acabamos de ver, un Dios escindido. Por tanto, ya no es creador ni término final del hombre ni, por ende, del mundo. En consecuencia, no es posible dar con un puesto para el hombre en el cosmos, sencillamente porque el universo deja de ser un concierto de creaturas dispuestas como en una escala de Jacob entre la tierra y el cielo para ser apenas un confuso caos de dinamismos que se pliegan y se repliegan sobre sí. Scheler pierde, pues, paradójicamente, el objeto central de su indagación: su "puesto del hombre en el cosmos" queda reducido a nada toda vez que no es el hombre quien ocupa un determinado sitio en el concierto de un mundo caótico sino que es, ahora, el hombre el que se hace "puesto" en el cual y por el cual Dios y el mundo pugnan por su propia realización. La influencia de Scheler, por cierto, ha sido y es muy importante en amplios sectores de la reflexión antropológica de nuestro tiempo. De allí la importancia que atribuimos a su pensamiento.

En resumen: tanto los fisicismos materialistas cuanto los espiritualismos desprovistos de sustento metafísico inspiran visiones del hombre incapaces de dar en el punto justo. Pese a ello reconocemos que han sido y son capaces de aportar valiosos elementos cada uno desde sus perspectivas particulares. Los materialismos han hecho avanzar mucho nuestros conocimientos del mundo corpóreo y no pocos de sus descubrimientos han validado y confirmado las intuiciones de la antigua y veneranda antropología clásica. Los espiritualismos, por su parte, han aportado una insobornable defensa de la libertad y de la espiritualidad del hombre y han contribuido decisivamente a superar el clima, por momentos asfixiante, de los materialismos. La antropología tomista, fiel al espíritu de su inspirador, los acoge en su seno y busca, en sereno y fructífero diálogo, reconducir todo cuanto haya de verdad y de bien a la unidad de la verdad común.

### Apéndices del Capítulo III

#### APÉNDICE I

##### Santo Tomás de Aquino

*Suma de Teología, Primera Parte, cuestión 75,  
artículo 1, cuerpo del artículo*

Para investigar la naturaleza del alma, es necesario tener presente el presupuesto según el cual se dice que el alma es el primer principio de la vida en aquello que vive entre nosotros, pues llamamos *animados* a los vivientes e *inanimados* a los no vivientes. La vida se manifiesta, sobre todo, en una doble acción: la del conocimiento y la del movimiento. Ahora bien, los antiguos filósofos, que eran incapaces de ir más allá de la imaginación, pusieron los principios de estas acciones en algún cuerpo ya que decían que sólo los cuerpos eran algo y lo que no es cuerpo nada es. De acuerdo con esto sostenían que el alma era un cuerpo.

Aun cuando la falsedad de esta opinión puede ser demostrada con muchas razones, sin embargo, tan sólo mencionaremos una por la que, de un modo más general y seguro, resulta evidente que el alma no es cuerpo. Es evidente que no cualquier principio de operación vital es alma. Pues, de ser así, el ojo sería alma ya que es el principio de la visión. Lo mismo puede decirse de los otros instrumentos del alma. Pero decimos que el alma es el *primer* principio de la vida y aunque algún cuerpo pueda ser un cierto principio de vida, como el corazón es el principio de la vida en el animal, sin embargo, el primer principio de la vida no puede ser un determinado cuerpo. Es evidente, en efecto, que ser principio de la vida o ser viviente, no le corresponde a un cuerpo por el hecho de ser cuerpo, pues de ser así todo cuerpo sería viviente o principio de la vida. Por tanto, le corresponde a un cuerpo ser viviente o principio de la vida no por ser cuerpo sino en cuanto que es un *tal* cuerpo. Pero lo que es tal en acto lo es por algún principio que es llamado acto suyo. Por lo tanto, el alma, que es el primer principio de la vida, no es cuerpo sino acto del cuerpo como el calor, que es el principio del calentar, no es cuerpo sino un determinado acto del cuerpo.

## APÉNDICE II

## Santo Tomás de Aquino

*Suma de Teología, Primera Parte, cuestión 75,  
artículo 2, cuerpo del artículo*

Es necesario afirmar que el principio de la operación intelectual, llamado alma humana, es incorpóreo y subsistente. Es evidente que el hombre por el entendimiento puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos. Pero para conocer una clase de cosas es necesario que en la propia naturaleza no esté contenida ninguna de esas cosas que se va a conocer, pues todo aquello que estuviese contenido naturalmente impediría el conocimiento; por ejemplo, la lengua de un enfermo, biliosa y amarga, no percibe lo dulce ya que todo le parece amargo. Así, pues, si el principio intelectual contuviera la naturaleza de algo corpóreo, no podría conocer todos los cuerpos. Todo cuerpo tiene una naturaleza determinada. Así, pues, es imposible que el principio intelectual sea cuerpo.

De manera similar, es imposible que entienda a través del órgano corporal porque también la naturaleza de aquel órgano le impediría el conocimiento de todo lo corpóreo como, por ejemplo, si un determinado color está no sólo en la pupila sino también en un vaso de cristal, todo el líquido que contenga se verá del mismo color. Así, pues, el mismo principio intelectual, llamado mente o entendimiento, tiene una operación por sí, que no comunica con el cuerpo. Ahora bien, nada obra por sí a menos que sea subsistente por sí. En efecto, el operar sólo pertenece al ente en acto; por tanto, algo obra tal como es. Así, no decimos que calienta el *calor* sino lo *caliente*. Hay que concluir, por tanto, que el alma humana, llamada entendimiento o mente, es algo incorpóreo y subsistente.

## APÉNDICE III

## Santo Tomás de Aquino

*Suma de Teología, Primera Parte, cuestión 75,  
artículo 5, cuerpo del artículo*

Se ha de decir que el alma no tiene materia lo que puede probarse de dos maneras. *Primero*, por la naturaleza del alma en general. En efecto, es propio de la naturaleza del alma ser la forma de un cuerpo; por tanto, o es forma según toda ella o lo es solamente según una parte suya. Si lo es según toda ella, es imposible que la materia sea una parte de ella -si se llama materia a un ente que está solo en potencia- puesto que la forma como forma es acto y lo que sólo está en potencia no puede ser una parte del acto por cuanto la potencia repugna al acto como su opuesto; y si es forma solo según una parte suya, daremos a esta parte el nombre de alma y aquella materia de la que primero es acto decimos que es lo primero animado. *Segundo*, por la naturaleza del alma humana especialmente, en tanto que es intelectual. Es evidente que todo lo que es recibido en un ser lo es a modo del recipiente. Así, toda cosa es conocida según su forma está en el sujeto que la conoce; y el alma intelectual conoce las cosas en su naturaleza absoluta, por ejemplo, la piedra en cuanto es piedra absolutamente hablando. De donde se infiere que la forma de la piedra se halla absolutamente según su propia razón formal en el alma intelectual; por tanto, el alma intelectual es una forma absoluta y no un compuesto de materia y forma. En efecto, si el alma intelectual fuese compuesta de materia y forma, las formas de las cosas serían recibidas en ella como individuales; y así no conocería sino lo singular, como sucede a las potencias sensitivas que reciben las formas de las cosas en los órganos corporales pues la materia es el principio de la individuación de las formas. Resulta por consiguiente que el alma intelectual, y toda sustancia intelectual que conoce las formas de una manera absoluta, carece de composición de materia y forma.

## APÉNDICE IV

## Santo Tomás de Aquino

*Suma de Teología, Primera Parte, cuestión 77,  
artículo 2, cuerpo del artículo*

Es necesario postular que hay pluralidad de potencias en el alma. Para cuya evidencia se ha de considerar que, como dice el Filósofo en II *De Caelo*, los más ínfimos entre los seres no pueden alcanzar la perfecta bondad sino que consiguen una bondad imperfecta por medio de movimientos muy limitados. Los seres inmediatamente superiores alcanzan la perfección por medio de muchos movimientos. En cambio, los seres más elevados la alcanzan con pocos movimientos. La suma perfección, por último, se encuentra en aquellas realidades que poseen la suma bondad sin movimiento. Así, por ejemplo, el menos dispuesto para la salud es aquel que no puede alcanzar una salud perfecta sino tan sólo un poco de salud con pocos remedios. Está mejor dispuesto aquel que puede alcanzar una perfecta salud aunque sea con muchos remedios; y aún estará mejor dispuesto aquel que la consigue con pocos remedios. En grado óptimo, aquel que sin ningún remedio tiene una perfecta salud.

Por lo tanto, hay que decir que los seres inferiores al hombre consiguen ciertos bienes particulares y, por lo mismo, sus operaciones y potencias son pocas y muy concretas. En cambio, el hombre puede alcanzar la perfecta y universal bondad ya que puede alcanzar la bienaventuranza. Sin embargo, por su misma naturaleza, está en el último grado entre aquellos seres a quienes compete la bienaventuranza. Por eso, el alma humana necesita muchas y variadas operaciones y potencias. Por su parte, los ángeles precisan menos diversidad de potencias. En Dios no hay potencia o acción fuera de su esencia.

Hay aún otra razón por la que el alma humana tiene variedad de potencias, a saber, porque está en el confín de las criaturas espirituales y corporales; por eso, en ella concurren las potencias de unas y de otras.

## APÉNDICE V

## Santo Tomás de Aquino

*Cuestiones disputadas sobre el alma, cuestión XIII,  
cuerpo de la cuestión*

Se ha de decir que lo que una potencia es se dice por relación al acto. Por tanto, es necesario que la potencia se defina por el acto y que según la diversidad de los actos se diversifiquen las potencias. Empero, los actos toman la especie a partir de los objetos; en efecto, si son actos de potencias pasivas, los objetos son activos, y si son actos de potencias activas, los objetos son como fines. Ahora bien, según cada uno de estos objetos, se consideran las especies de la operación pues, ciertamente, el calentar y el enfriar se distinguen según que el principio de uno es el calor y el del otro, el frío. A su vez ambos terminan en fines similares pues un agente para esto obra, para inducir en otro su semejanza. Resta, por tanto, que según la distinción de los objetos se considera la distinción de las potencias del alma.

Sin embargo es necesario considerar la distinción de los objetos según que éstos son objetos de las acciones del alma y no según otro criterio, porque en ningún género las especies se diversifican a no ser por las diferencias que por sí dividen al género pues las especies del animal no se distinguen por lo blanco o lo negro sino por lo racional o lo irracional.

Pero en las acciones del alma es necesario considerar tres grados. En efecto, la acción del alma trasciende la acción de la naturaleza en las cosas operantes inanimadas; pero esto acontece en cuanto se refiere a dos cosas, a saber, en cuanto al modo de obrar y en cuanto a lo se obra. En cuanto al modo de obrar, es necesario que toda acción del alma trascienda la operación o acción de la naturaleza inanimada porque -dado que la acción del alma es una acción vital y vivo es el que se mueve a sí mismo para operar- es preciso que toda operación del alma sea según algún agente intrínseco. En cuanto a lo que se obra, no toda acción del alma trasciende la acción de la naturaleza inanimada; en efecto, así como en los cuerpos inanimados es necesario que el ser natural y las cosas que para él se requieren sean hechos, así también en los cuerpos animados;

pero en los cuerpos inanimados es hecho por un agente extrínseco, en cambio en los animados por un agente intrínseco. Y de esta clase son las acciones a las cuales se ordenan las potencias del alma vegetativa pues a que el individuo sea producido en el ser se ordena la potencia generativa, a que se consiga la debida cantidad se ordena la potencia aumentativa y a que sea conservado en el ser se ordena la potencia nutritiva. Estas cosas, empero, se logran en los cuerpos inanimados sólo mediante la acción de un agente natural extrínseco; no obstante, y en razón de esto, las predichas potencias del alma se llaman naturales.

Hay otras acciones más altas del alma que trascienden las acciones de los cuerpos naturales aún en cuanto a lo que es obrado, a saber, en cuanto hay cosas que son aptas a estar todas en el alma según un ser inmaterial. Pues el alma según que es sentiente e inteligente es, en cierto modo, todas las cosas. Y es necesario que haya diverso grado de esta clase de ser inmaterial.

Un grado es según que en el alma hay cosas desprovistas de las materias propias pero, sin embargo, según la singularidad y las condiciones individuales que se siguen de la materia. Este es el grado del sentido que es receptivo de las especies individuales sin la materia pero, no obstante, en un órgano corporal.

Un más alto y perfectísimo grado de inmaterialidad es el intelecto el cual recibe las especies abstraídas por completo de la materia y de las condiciones de la materia sin concurso de un órgano corporal.

Ahora bien; así como una cosa tiene por la forma natural una inclinación a algo y tiene un movimiento y una acción tendiente a lograr aquello hacia lo cual se inclina, así también a una forma sensible o inteligible sigue una inclinación a una cosa conocida -o por el sentido o por el intelecto-, inclinación que, por cierto, corresponde a la potencia apetitiva. Y a su vez es necesario que haya consiguientemente algún movimiento por el cual se alcance la cosa deseada; y esto corresponde a la potencia motora.

Requírense, pues, para un perfecto conocimiento sensible, que sea suficiente al animal, cinco cosas. *Primero*, que el sentido reciba la especie a partir de los sensibles y esto corresponde al *sentido propio*. *Segundo*, que juzgue acerca de los sensibles percibidos y los distinga entre sí lo cual es necesario que sea hecho por una potencia a la que lleguen todos los sensibles. Esta potencia se llama *sentido común*. *Lo tercero* es que las especies de las cosas sensibles

recibidas sean conservadas ya que el animal necesita de esta aprehensión de los sensibles no sólo en su presencia sino también después que se han ausentado. Pero es necesario que esto sea reducido a otra potencia pues también en las cosas corporales uno es el principio de recibir y otro el de conservar dado que las cosas que son buenas para recibir son, a veces, malas para conservar. Esta clase de potencia se llama *imaginación* o *fantasía*. En *cuarto lugar* se requieren algunas intenciones, que el sentido no aprehende, como lo nocivo, lo útil y otras semejantes. El hombre llega a conocer estas intenciones inquiriendo y comparando; los otros animales, en cambio, mediante un cierto instinto natural como la oveja huye naturalmente del lobo en cuanto lo percibe como nocivo. Por lo cual se ordena a esto, en los otros animales, la *estimativa natural* y, en el hombre, la *potencia cogitativa* que es comparativa de las intenciones particulares por lo cual recibe, también, el nombre de *razón particular* e *intelecto pasivo*. Y en *quinto lugar*, se requiere que aquellas cosas que fueron antes aprehendidas por el sentido e interiormente conservadas sean, a su vez, vueltas a una consideración actual; y esto corresponde a la *facultad rememorativa* la que, en los otros animales, ejerce su operación sin inquisición pero, en el hombre, con inquisición y estudio por lo cual en el hombre no sólo hay memoria sino, además, *reminiscencia*. Fue necesario que esta potencia se ordenara de modo distinto de las otras porque el acto de las demás potencias sensitivas es según el movimiento de las cosas hacia el alma, pero el acto de la potencia memorativa es, al contrario, según el movimiento del alma hacia las cosas. Y los movimientos diversos requieren diversos principios motores y los principios motores se llaman potencias.

En cambio, porque el sentido propio, que es el primero en el orden de las potencias sensitivas, es inmutado inmediatamente por los sensibles, fue necesario que se distinguiera en diversas potencias según la diversidad de las inmutaciones de los sensibles. Y, dado que el sentido es receptivo de las especies sensibles sin la materia, es preciso establecer un grado y un orden de las inmutaciones mediante las cuales el sentido es inmutado a partir de los sensibles por comparación a las inmutaciones inmateriales. Por tanto, hay ciertos sensibles cuyas especies, aunque son recibidas inmaterialmente en el sentido, sin embargo producen también una inmutación material en los animales sensitivos. De este tipo son las cualidades que, además, son principios de las transmutaciones en las cosas materiales, a saber, lo cálido, lo frío, lo húmedo, lo seco y

otras semejantes. En consecuencia, porque esta clase de sensibles también nos inmutan obrando materialmente, y la inmutación material se hace por contacto, es necesario que tales sensibles sean sentidos por contacto. A causa de esto la potencia sensitiva que percibe estos sensibles es llamada *tacto*.

Hay, además, otros sensibles que no inmutan materialmente pero, no obstante, su inmutación tiene anexa una inmutación material lo cual acontece de dos modos. De un modo, tal que la inmutación material anexa es tanto por parte del sensible cuanto por parte del sentiente. Y esto corresponde al *gusto* pues aunque no inmute al órgano del sentido haciendo que el mismo órgano sea sabroso, sin embargo, esta inmutación no se produce sin alguna transmutación tanto del objeto sabroso cuanto también del órgano del gusto y, principalmente, según la humectación. De otro modo, tal que la transmutación material anexa es sólo por parte del sensible. Esta clase de transmutación se produce según la resolución y alteración de cierto sensible, como ocurre en el sentido del *olfato*, o bien solamente según la mutación del lugar como sucede en el *oído*. Por lo cual el oído y el olfato, dado que son sin mutación material del sentiente, aunque esté presente en ellos una mutación material por parte de los sensibles, no perciben por contacto sino por un medio extrínseco. Mas el gusto sólo percibe al tocar porque se requiere una inmutación material por parte del sentiente.

Hay otros sensibles que inmutan el sentido sin inmutación material anexa, como la luz y el color de los cuales la potencia es la *vista*. Por lo cual la visión es el más alto y más universal entre todos los sentidos porque los sensibles percibidos por ella son comunes a los cuerpos corruptibles e incorruptibles.

De modo similar es necesario que la *potencia apetitiva*, que sigue a la aprehensión del sentido, se divida en dos. Porque algo es apetecible o bien en razón de que es deleitable y conveniente al sentido, y a esto se ordena la potencia concupiscible; o bien en razón de que se tenga la capacidad de gozar de las cosas sensibles deleitables, lo cual acontece, a veces, con alguna cosa que causa tristeza según el sentido, como cuando el animal luchando alcanza una cierta posibilidad de gozar lo propio deleitable repeliendo los impedimentos; y a esto se ordena la *potencia irascible*.

La *potencia motora*, dado que se ordena al movimiento, no se diversifica a no ser según la diversidad de los movimientos que competen a los distintos animales, de los cuales algunos son reptiles,

otros volátiles, otros marchan, otros se mueven de modo diverso. O, también, según las distintas partes de un mismo animal pues las partes singulares tienen algunos movimientos propios.

Los grados de las potencias intelectuales se distinguen, de modo similar, en cognoscitivas y apetitivas. La potencia motriz, empero, es común al sentido y al intelecto pues un mismo cuerpo es movido con igual movimiento por ambas potencias. Y el conocimiento intelectual requiere de dos potencias, a saber, el *intelecto agente* y el *intelecto posible* como consta por los artículos precedentes.

De este modo, en consecuencia, resulta manifiesto que hay tres grados de las potencias del alma, esto es, según se trate del alma vegetativa, sensitiva y racional. Pero los géneros de las potencias son cinco, a saber, nutritivas, sensitivas, intelectivas, apetitivas y motrices según movimiento local. Cada una de éstas, a su vez, contiene en sí varias potencias, conforme fue dicho.

## APÉNDICE VI

## Santo Tomás de Aquino

*Cuestiones disputadas sobre la verdad, cuestión XXV,  
artículo 4, cuerpo del artículo*

*Si la sensualidad obedece a la razón*

Se ha de decir que en el orden de los móviles y de los motores se llega a un motor primero, que se mueve por sí, mediante el cual es movido aquello que no se mueve por sí porque todo lo que es por otro se reduce a lo que es por sí, como consta por el libro VIII de la *Física*. Por lo que, dado que la voluntad se mueve a sí misma por esto que es señora de sus actos, es necesario que las otras potencias, que no se mueven a sí mismas, sean movidas por algo. Y cualquiera de las otras potencias tanto más participa del movimiento de la voluntad cuanto se hiciere más próxima a ella. De donde las mismas potencias apetitivas inferiores obedecen a la voluntad, en cuanto a sus principales actos, como muy próximas a ella. En cambio, las otras potencias más alejadas, como la generativa y la nutritiva, son movidas por la voluntad en cuanto a algunos de los actos exteriores de ellas. Ahora bien, las potencias apetitivas inferiores, a saber, la irascible y la concupiscible, obedecen a la razón de tres modos.

*Primero*, por parte de la misma razón. En efecto, dado que una misma cosa puede ser considerada bajo diversas condiciones y volverse deleitable u horrible, la razón opone a la sensualidad, mediante la imaginación, una cosa bajo el aspecto de algo deleitable o bien bajo el aspecto de algo que entristece, según le parezca. Y así, la sensualidad es movida al gozo o a la tristeza; y por esto dice el Filósofo, en el libro I de la *Ética*, que la razón siempre induce a lo óptimo.

*Segundo*, por parte de la voluntad. Pues en las potencias ordenadas recíprocamente y conectadas entre sí, se da una relación de tal modo que un movimiento intenso en una de ellas, y principalmente en la superior, redundaba sobre otra. Por lo cual, cuando el movimiento de la voluntad se dirige hacia algo por elección, el

apetito irascible y el concupiscible siguen el movimiento de la voluntad. Por esto se dice en el libro III *Del alma* que el apetito mueve al apetito, a saber, el superior al inferior como una esfera mueve a otra esfera en los cuerpos celestes.

*Tercero*, por parte de la potencia motiva ejecutora. En efecto, así como en un ejército el desarrollo de la guerra depende del mando del jefe, así también en nosotros la potencia motriz no mueve a los miembros sino por el imperio de aquello que en nosotros domina y señorea a cualquier movimiento que se produzca en las potencias inferiores, esto es, por el imperio de la razón. Por lo cual la razón reprime al apetito irascible y al concupiscible para que éstos no procedan al acto exterior. Por esto se dice en el Génesis, IV, 17: *tu apetito estará debajo de ti*. Resulta así evidente que el apetito irascible y concupiscible se subordina a la razón y, de manera similar, la sensualidad aunque el nombre de sensualidad corresponde a estas potencias no según que participan de la razón sino según la naturaleza de la parte sensitiva. Por lo que, de este modo, no se dice con propiedad que la sensualidad se subordina a la razón como sí se dice respecto del irascible y del concupiscible.

---

## CAPÍTULO IV

---

### LA ÉTICA

#### 1. Introducción

De modo similar a lo que dijimos, en su momento, respecto de la Antropología, también la Ética (Ciencia Moral o Filosofía Moral) ha de buscarse en el seno de la Sagrada Doctrina. En efecto, la Ética tomista se halla incardinada en la magna visión teológica de Santo Tomás. Ella se corresponde con la idea del *reditus*, esto es, el regreso de las creaturas a Dios, su principio y su fin. Puede decirse, en consecuencia, que toda la Ética tomista se resume en esto: el retorno de la creatura racional a Dios por medio de Jesucristo.

El mismo Santo Tomás se ha encargado de explicitar; en dos breves proemios que preceden a la extensa exposición de la *Pars Secunda* de la *Summa Theologiae*, el carácter de la ciencia de la que va a tratar, esto es, la moral. En el primer proemio leemos:

Puesto que, como afirma el Damasceno, el hombre se dice hecho a imagen de Dios, según que por imagen se entiende un ser intelectual dotado de libre arbitrio y capaz de regirse a sí mismo, después de cuanto previamente se ha tratado respecto del ejemplar, esto es de Dios, y de todo cuanto procedió del divino poder, resta que consideremos acerca de su imagen, esto es, del hombre, según que el mismo es principio de sus obras y como que tiene libre albedrío y dominio de sus acciones<sup>191</sup>.

191 *Summa Theologiae*, I-IIae, proemium.

Si nos detenemos en este texto podemos advertir, en primer lugar, que de lo que se va a tratar es del hombre, pero del hombre en cuanto es imagen de Dios. Ahora bien, ¿qué significa ser imagen de Dios? No otra cosa que un ser de naturaleza intelectual, dotado de libre albedrío, principio de sus propias acciones y capaz de regirse a sí mismo. Tal el sujeto de la ciencia moral: el hombre creatura intelectual, libre, señor de sus acciones, hecho a imagen de Dios. Pero el hombre, como vimos, es también el sujeto de la Antropología; por tanto, también la Ciencia Moral es, en cierto modo, una ciencia del hombre; pero su especificidad reside en que el hombre es para ella no sólo una naturaleza que ha de ser conocida sino una naturaleza que ha de alcanzar su último fin; sin embargo será a la luz de esa naturaleza que podrá ser discernido en qué consiste ese último fin y será, además, a la luz de esa naturaleza que podrán establecerse cuáles acciones y de qué modo conducirán al hombre a ese fin último. La primera piedra sillar de la moral tomista queda, por tanto, firmemente asentada: la naturaleza humana, su fin propio y el modo propio de alcanzar ese fin.

En el segundo proemio que precede inmediatamente al desarrollo de la primera cuestión de la *Prima Secundae*, afirma Tomás:

En primer lugar corresponde considerar el último fin de la vida humana y, luego, aquellas cosas por las que el hombre puede alcanzar este fin o bien desviarse de él; en efecto, es necesario tomar del fin las razones de las cosas que se ordenan al fin. Y porque se admite que el último fin de la vida humana es la bienaventuranza es necesario tratar, primero, del último fin en general y, después, de la bienaventuranza<sup>192</sup>.

Si en el primer proemio queda firmemente asentado que el sujeto de la moral es el hombre, creatura intelectual imagen de Dios, en este segundo resalta claramente que lo primero que cae bajo la consideración de este tratado moral es el fin último de la vida humana al que el hombre puede orientarse o del que puede desviarse en el ejercicio de su libertad: de este fin depende todo y todo se ordena a él. Ese fin queda designado *ab initio* con un nombre propio, la bienaventuranza. Por tanto, si todo se ha de tomar del fin, la ética tomista se nos presenta como un saber que tiene que

192 *Summa Theologiae*, I-IIae, q 1, proemium.

ver con alcanzar la felicidad suprema a la que el hombre aspira en razón de su propia naturaleza. Enseguida Santo Tomás se pondrá en la tarea de determinar qué es y en qué consiste esa felicidad. Por tanto, no hay dudas de que la moral es, en su pensamiento, una sabiduría que culmina en la felicidad del hombre.

Teniendo en cuenta lo dicho, podemos señalar tres elementos fundamentales a considerar en la exposición de la ética tomista: en primer lugar, la misma ciencia moral o filosofía moral; en segundo término, el fin último de la vida humana y, por último, las acciones humanas que llevan a ese fin. De esto nos ocuparemos en lo que sigue.

## 2. La ciencia moral.

### 2.1. La Filosofía Moral o Ciencia Moral

En el proemio que antecede al comentario de la *Ética* de Aristóteles, Santo Tomás ha trazado un cuadro general de las ciencias humanas conforme a un cuádruple orden de conocimiento. Todo lo que el hombre conoce o hace, en efecto, pertenece a uno de estos cuatro órdenes: el orden especulativo, el orden lógico, el orden moral y el orden técnico o artístico. Estos órdenes se deducen al comparar la razón con el orden de todo cuanto ésta puede abarcar y considerar. Leemos:

El orden se compara a la razón de cuatro modos. Pues hay un cierto orden que la razón no hace sino tan sólo considera, como es el orden de las cosas naturales. Hay otro orden que la razón considerando hace en su acto propio, por ejemplo cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las voces significativas. El tercero es el orden que la razón considerando hace en las operaciones de la voluntad. Y el cuarto es el orden que la razón considerando hace en las cosas exteriores de las cuales ella misma es la causa, como en un arca o en una casa<sup>193</sup>.

193 *In Ethicorum I, lectio 1, 1.*

En cada uno de estos órdenes se ubican las diversas ciencias. Por eso prosigue:

Puesto que la consideración de la razón se perfecciona por el hábito de la ciencia, según estos diversos órdenes que la razón propiamente considera, hay diversas ciencias. Pues a la *filosofía natural* corresponde considerar el orden de las cosas que la razón humana considera pero no hace, de tal modo que bajo la filosofía natural comprendemos, también, a la matemática y a la metafísica. El orden que la razón, considerando, hace en su propio acto, corresponde a la *filosofía racional* a la cual pertenece considerar el orden de las partes de las oraciones entre sí y el orden de los principios respecto a las conclusiones. El orden de las acciones voluntarias corresponde a la consideración de la *filosofía moral*. Y el orden al que la razón, considerando, hace en las cosas exteriores constituidas por la razón humana pertenece a las *artes mecánicas*. Así, en consecuencia, lo propio de la filosofía moral, acerca de la cual se trata en el presente estudio, es considerar las operaciones humanas según que están ordenadas entre sí y con respecto al fin<sup>194</sup>.

La Ciencia Moral queda, por tanto, claramente delimitada en el marco general de las ciencias y definida como el orden que la razón hace y considera en los actos de la voluntad, esto es, las acciones humanas en tanto se ordenan entre sí y con respecto al fin. Para terminar de delimitar el carácter y el cometido de la Ciencia Moral, concluye Tomás:

Pero digo las operaciones humanas que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón. Pues si se encuentran en el hombre algunas operaciones que no se someten a la voluntad y a la razón, éstas no se llaman propiamente humanas sino naturales como consta de las operaciones del alma vegetativa las cuales de ningún modo caen bajo la consideración de la filosofía moral. En consecuencia, así como el sujeto de la filosofía natural es el movimiento, o la cosa móvil, así

194 *In Ethicorum I, lectio 1, 2.*

también el sujeto de la filosofía moral es la operación humana ordenada al fin o, también, el hombre según que obra voluntariamente en razón del fin<sup>195</sup>.

Es evidente que la operación humana (es decir las acciones que proceden de la voluntad según el orden de la razón) constituye el sujeto de la Moral así como el movimiento o el ente móvil son el sujeto de la Física. No se trata, por tanto, de cualquier acción de las que se dan en el hombre; se trata exclusivamente de las acciones humanas, es decir, los actos propiamente humanos.

Con lo visto es posible deducir que la Ciencia Moral tiene como objeto material la operación humana mientras que la ordenación de esta operación humana a su fin propio constituye su objeto formal. También es posible advertir que se trata de una ciencia práctica puesto que consiste en una sabiduría orientada a la acción. También, como lo aclara Tomás en los párrafos liminares del comentario de la Ética de Aristóteles que venimos citando, puesto que el hombre no desarrolla sus operaciones en el ámbito exclusivamente individual sino que, por ser social, está referido por eso mismo a ámbitos comunitarios (de los cuales uno es el doméstico que atiende a las cosas necesarias para la vida presente como la generación, el alimento, la educación etc., y otro el político que atiende a la perfección propia de la vida humana en la Polis como comunidad perfecta), la Ciencia Moral se divide en tres ramas: la *monástica* (vida individual), la *economía* (vida doméstica) y la *política* (*vida política*). De modo que en este texto puesto al inicio del comentario de Aristóteles se encuentra suficientemente definida la Ciencia Moral, su sujeto, su objeto material y formal, su carácter científico y sus divisiones o ramas.

## 2. 2. La Teología Moral en la unidad de la Teología Sagrada

Pero esta Filosofía Moral o Ciencia Moral incardinada, como otras disciplinas científicas, en la inagotable cantera de la Sacra Doctrina, no agota la moral tomista. Si bien esta Filosofía Moral, un saber exclusivamente racional, es plenamente válida como filosofía y provee los conocimientos necesarios para dirigir la vida terrena y mortal del hombre ella, no obstante, no es suficiente ni está completa si tenemos en vista el hecho de que el hombre está

195 *In Ethicorum I, lectio 1, 3.*

llamado a alcanzar su fin último. La moral tomista, en efecto, no se entiende sino como Teología Moral, esto es, una ciencia revelada, dependiente, como toda la Teología, de la ciencia de Dios y de los bienaventurados<sup>196</sup>. Cuando hablamos de la Ética o de la Moral en Santo Tomás es preciso, por tanto, tener en cuenta que ella está intrínsecamente unida a la Teología Moral. Siempre será posible, y legítimo, separar de esta Teología Moral, síntesis de razón y fe, un saber moral puramente racional. Pero la moral tomista, tal como fue pensada y desarrollada por el Aquinate, sólo se entiende en la unidad de la Sacra Doctrina con la que forma un cuerpo único e indivisible.

Por esta razón, lo primero que se ha de tener en cuenta es la unidad de la ciencia teológica en Santo Tomás. La Teología es una y la separación, que a veces suele hacerse, entre Teología Dogmática y Teología Moral no resulta conveniente. El mismo Aquinate se encarga de subrayar esta unidad:

La unidad de la potencia y del hábito debe considerarse según el objeto, pero no en sentido material sino según la razón formal del objeto [...] Por lo tanto, puesto que la Sagrada Escritura considera las cosas en cuanto son divinamente reveladas, según se dijo, todo lo que sea divinamente revelable comunica en la razón formal única del objeto de esta ciencia. De este modo, queda comprendido en la sagrada doctrina como en una sola ciencia<sup>197</sup>.

Para subrayar aún más esta unidad, el Santo Doctor sostiene que la *Sacra Doctrina* es, a la vez, ciencia especulativa y práctica, si bien, añade, es más especulativa que práctica, porque de lo que trata principalmente es de las cosas divinas antes que de los actos humanos. Pero ciertamente también se ocupa de estos actos en la medida en que por ellos el hombre se ordena al perfecto conocimiento de Dios en el que consiste la eterna bienaventuranza<sup>198</sup>. En razón de esto último (ciencia práctica) abarca en su estudio multitud de cuestiones que tienen que ver con la Ética y que, en general, suelen designarse con el nombre de *Teología Moral*.

196 Cf. *Summa Theologiae* I, q 1, a 2, corpus.

197 *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 3, corpus.

198 Cf. *Summa Theologiae* I, q 1, a 4, corpus.

Al iniciar la tercera parte de la *Summa Theologiae*, vuelve Tomás a remarcar esta unidad de la que venimos hablando:

Puesto que nuestro Salvador y Señor Jesucristo, salvando al pueblo de sus pecados, según el testimonio del Ángel (*Mateo* 1,21), nos reveló en si mismo el camino de la verdad por el que, resucitando, podemos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal, es necesario que, para la consumación de todos los temas teológicos, después de haber estudiado el fin último de la vida humana, las virtudes y los vicios, nos ocupemos ahora del Salvador de todos y de los beneficios otorgados por él al género humano<sup>199</sup>.

Resulta claro que la Cristología (tema de la tercera parte) forma también ella una unidad con toda la Teología de la que es consumación. De este modo, dogmática, moral y cristología forman una sola y única ciencia.

Esta Teología Moral es, por consiguiente, la ciencia que trata de Dios en cuanto principio y fin de todas las cosas y, de modo especial, de la creatura racional<sup>200</sup>. Es, también, la ciencia que considera el último fin de la vida humana y de las virtudes y de los vicios<sup>201</sup>. Ella se ocupa, por tanto, del movimiento de retorno de la creatura racional hacia Dios por medio de Jesucristo, como hemos dicho. Es, por consiguiente, Teología Sagrada, una con toda la Teología.

Todo esto otorga a la moral tomista unos caracteres que son propios y exclusivos de ella. En primer lugar, la sobrenaturalidad del fin último del hombre, sobrenaturalidad que no contradice, empero, el hecho de que el hombre avance hacia ese fin mediante el pleno ejercicio de sus facultades naturales auxiliadas por la gracia. Por esta razón, la moral tomista implica un exhaustivo estudio de la acción humana en su intrínseco dinamismo, en su riquísima complejidad, en la equilibrada proporción de sensibilidad y espiritualidad, esto es, hallamos en ella una fuerte impostación antropológica, precisamente, por ser teológica. Hallamos, todavía, en ella esa admirable unidad de naturaleza, libertad y gracia de la que fue insuperable maestro el Doctor Angélico.

199 *Summa Theologiae* III, Proemio.

200 Cf. *Summa Theologiae* I-II, q 1, a 8, corpus.

201 Cf. *Summa Theologiae* III, Proemio.

Desde luego que esto es fuente de no pocas dificultades. ¿Puede darse una moral sin Dios como fin último y sin Jesucristo como vía y fuente única de la gracia? ¿Qué papel juega la moral natural? En definitiva, ¿sólo la moral cristiana es propia y formalmente, la moral? Para Santo Tomás la cuestión es clara: sólo hay un *orden real* en el cual todo procede de Dios y todo está hecho en virtud de Dios; y si, hablando propiamente, después de la Encarnación del Verbo no puede haber otra filosofía, propia y formalmente hablando, que la filosofía cristiana, no es menos cierto que no hay otra moral, hablando también propia y formalmente, que la moral cristiana que Santo Tomás llevó a la cima de su formulación orgánica y arquitectónica.

### 3. El fin último de la vida humana. La bienaventuranza.

#### 3. 1. *Prólogo aristotélico: la eudaimonía como fin de la vida humana*

Aristóteles comienza su *Ética* a Nicómaco con estas palabras:

Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción o elección parecen tender a algún bien; y por eso definieron con toda razón el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran<sup>202</sup>.

Estas palabras contienen toda la ética aristotélica y bastan por sí solas para definirla. En efecto, lo que el Estagirita nos propone desde el inicio de su exposición no es otra cosa que un tratado del bien y del modo de alcanzarlo. Toda la obra gira en torno de esta noción de bien.

Inmediatamente después de asentar esta noción de bien como la noción capital de todo el tratado, el Filósofo pasa a identificar el bien con el fin de nuestras acciones. Por cierto siempre que actuamos lo hacemos por un fin y es razonable concluir que aunque es posible que busquemos un bien no en sí mismo sino en función de otro no es posible, empero, proceder al infinito pues nuestro anhelo sería vano: es decir, se hace necesario postular un fin último de nuestras acciones, un fin que sea el término y el reposo de las acciones y los anhelos del hombre, un fin soberano, en suma.

202 *Ética*, I, 1, 1094 a 1-7.

Si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad que no siempre elegimos una cosa en vista de otra -sería tanto como remontar al infinito y nuestro anhelo sería vano y miserable-, es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano<sup>203</sup>.

Ahora el texto se hace más claro: el bien es el fin de nuestras acciones y puesto que es contrario a la razón pensar en una serie infinita de fines, porque entonces todo anhelo sería vano, es necesario concluir que hay un último fin de todos nuestros actos y este fin último no es sólo un bien sino el bien soberano, el bien supremo. Indagar acerca de este bien supremo es el objeto de la ciencia que Aristóteles se propone exponer. Se trata de una indagación fundamental que atañe a lo más importante de nuestra existencia.

Con respecto a nuestra vida, el conocimiento de este bien es cosa de gran momento, y teniéndolo presente, como los arqueros el blanco, acertaremos mejor donde conviene. Y si así es, hemos de intentar comprender en general cuál pueda ser y la ciencia teórica o práctica de que depende<sup>204</sup>.

El objeto de cuanto se propone tratar el Filósofo en esta obra queda, por tanto, expresamente establecido desde sus líneas liminares: indagar acerca de cual sea ese soberano y supremo bien que es el fin último de todas nuestras acciones, y cuál es la ciencia de la que depende. Para Aristóteles ese bien soberano no puede ser sino competencia de la ciencia soberana y arquitectónica de entre las ciencias prácticas: la Política. Esto puede sorprendernos. Nuestra mentalidad hodierna no concibe que la Política pueda tener que ver con ese supremo bien. Pero Aristóteles es un griego y para él la Polis es el espacio natural en el que el hombre libre alcanza la plenitud de su vida humana; en efecto, el fin de la Polis es la vida buena, la vida virtuosa. Esta vida virtuosa, esta vida buena -que Platón expone magistralmente- que se consuma en la Polis es para un griego del siglo IV antes de Cristo, el bien humano por excelencia. Este bien es el mismo para el individuo y para la Ciudad;

203 *Ética*, I, 2, 1094 a 19-25.

204 *Ética* I, 2, 1094 a 26 - 28.

sin embargo, es más divino y más bello buscar el bien de la Ciudad que el bien de uno solo. Por eso concluye:

Puesto que todo conocimiento y toda elección apuntan a algún bien, declaremos ahora, reasumiendo nuestra investigación, cuál es el bien al que tiende la ciencia política y que será por tanto el más excelso de todos los bienes en el orden de la acción humana. En cuanto al nombre por lo menos, reina acuerdo casi unánime, pues tanto la mayoría como los espíritus selectos llaman a ese bien la felicidad y suponen que es lo mismo vivir bien y obrar bien que ser feliz. Pero la esencia de la felicidad es cuestión disputada y no la explican del mismo modo el vulgo y lo doctos<sup>205</sup>.

El bien supremo y soberano, fin último de toda acción y elección humanas, es la *felicidad*, en griego, *eudaimonía* palabra que aparece por primera vez en el texto y que otorga a la ética aristotélica su máxima y esencial calificación. La ética del Filósofo, en efecto, es la ética de la felicidad, de la *eudaimonía* pues es de esta *eudaimonía* de la que depende toda la reflexión moral posterior.

Ahora bien, si respecto del nombre se da un consenso casi unánime en llamar a ese bien felicidad, por el contrario, en lo que hace a su esencia, esto es, qué cosa sea esa felicidad y en qué consiste, lejos se está de ese consenso unánime; de allí que sea preciso plantear de entrada la cuestión disputada, esto es problemática, acerca de lo qué es eso que todos llaman felicidad. Para encaminar su investigación Aristóteles comienza por examinar las diversas opiniones que los hombres tienen acerca de la felicidad. Ocurre que cada uno suele identificar la felicidad con el género de vida que le es propio. Por eso es conveniente examinar cuántos géneros de vida se dan entre los hombres. Estos géneros son tres: la vida sensitiva o de placer, la vida política y la vida contemplativa; a estas añade la vida de las riquezas.

Aristóteles rechaza el primer género de vida y el relativo a las riquezas pues de su misma definición se desprende que no pueden corresponder a ese mejor y óptimo fin que se busca. Examina, luego, la vida política y los honores que son su fin (recuérdese que antes estableció que la investigación del bien supremo

205 *Ética* I, 4, 1095 a, 14 -22.

corresponde a la Ciencia Política); sin embargo, el Filósofo niega que los honores de la vida política puedan considerarse como bien supremo habida cuenta que, de una parte, son bienes superficiales pues el honor está más en quien da la honra que en aquel que la recibe y, por otra, los honores no tienen razón de fin último puesto que quienes los persiguen lo hacen, al parecer, para persuadirse de su propia virtud, es decir, que persiguen los honores en vista de la virtud por lo que se concluye que para tales hombres la virtud es superior al honor<sup>206</sup>. Pero tampoco la virtud, aún suponiendo que fuere el fin de la vida política, puede ser tenida como el bien supremo pues, escribe, el Estagirita:

Más parece, con todo, que se trata de un bien aún deficiente, pues cabe la posibilidad de que el hombre virtuoso pase la vida durmiendo u holgando; y allende de esto, que padezca los mayores males y desventuras. Nadie diría, a no ser para defender a todo trance una paradoja, que quien vive de esta suerte es feliz<sup>207</sup>.

Queda, por tanto, examinar la vida contemplativa. Para esto Aristóteles remite al último libro de la *Ética*, el libro décimo. Puesto que ya se ha hablado de las virtudes, las amistades y los placeres es necesario, ahora, definir cuál sea esa felicidad constituida como el último fin de los actos humanos. Todo el discurso de este libro décimo gira en torno a la noción de bien que Aristóteles ya ha expuesto en parte en el libro primero y en otras obras. Es bien conocida la doctrina aristotélica que considera que la noción de bien se predica en tantos sentidos como la noción de ente puesto que se predica de Dios, de la substancia y de cada una de las restantes categorías (cualidad, relación, tiempo, lugar, etc.). Por tanto existen diversos tipos de bienes que el Estagirita resume en su célebre tríada: el *bien deleitable*, aquel que se quiere no en sí mismo sino por el placer que nos proporciona; el *bien útil*, el que se quiere, no por sí mismo, sino en función de alguna utilidad que nos presta; el *bien honesto*, que sí es querido por sí mismo, porque en sí mismo es amable y capaz de colmar al hombre. Se plantea, entonces, esta pregunta central: ¿cuál de entre todos estos bienes es el *bien propio del hombre*? Para responder a este interrogante –repetimos, el interrogante central de la *Ética*– es necesario tener en cuenta la natu-

206 *Cf. Ética* I, 5, 1905 b, 29-30.

207 *Ética* I, 5, 1095 b 30 – 1096a, 3.

raleza del hombre: el hombre es un ser de naturaleza racional y lo que lo distingue del resto de los vivientes es el entendimiento; él es el *zoon logikós*; el viviente dotado de espíritu. Por consiguiente, ni el placer que se sigue de la posesión de los bienes sensibles delectables que tenemos en común con los animales, ni el honor o la fama que, como se ha dicho, más reside en aquel que honra que en el que es honrado y resulta por ello un bien exterior, ni los bienes útiles pueden satisfacer el anhelo de felicidad de quien por naturaleza es un ser dotado de entendimiento. ¿Y cuál es el bien de un entendimiento? No otro que la contemplación de la verdad; no de cualquier verdad, por cierto, sino de una verdad primera y fundamento de toda verdad. En conclusión: el bien supremo del hombre es la contemplación intelectual de la verdad y a esto dedica Aristóteles el libro X de su *Ética a Nicómaco*. Así la vida contemplativa constituye el género de vida más alto y propio del hombre lo que no excluye que el hombre que contempla pueda, a la vez, poseer los bienes que corresponden a los otros géneros de vida; sólo que éstos han de subordinarse al primero y más alto bien. En un texto admirable y conmovedor concluye Aristóteles:

El acto de Dios, acto de incomparable bienaventuranza, no puede ser sino un acto contemplativo. Y de los actos humanos el más dichoso será el que más cerca pueda estar de aquel acto divino [...] Pues así como para los dioses su vida entera es bienaventurada, y para los hombres lo es en la medida en que hay en ellos alguna semejanza de la actividad divina, de los demás vivientes ni uno solo es feliz porque en manera alguna tienen parte en la contemplación<sup>208</sup>.

¿Era posible, acaso, decir más en pleno paganismo? Aristóteles representa la cumbre más alta de la razón humana, aquella desde la que se vislumbra el misterio más hondo de nuestra condición y de nuestro destino.

### 3. 2. De la eudaimonía aristotélica a la bienaventuranza cristiana

Santo Tomás, en su *Comentario de la Ética de Aristóteles*, se refiere a la felicidad aristotélica en estos términos:

208 *Ética X*, 8.

Resulta, así, manifiesto que aquel que se consagra a la especulación de la verdad es feliz en grado máximo, en cuanto puede el hombre ser feliz en esta vida<sup>209</sup>.

La acotación *en esta vida* es pertinente. En efecto, todo el vuelo de la mente del Filósofo no pudo llegar más allá de una felicidad que, en definitiva, se consuma en esta vida mortal. Se trata, por tanto, de una felicidad precaria pese a todo. El mismo Aristóteles tuvo clara conciencia de ello: en la *Metafísica* al hablar de la vida de Dios como la vida plenamente feliz sostiene que Dios, entendimiento que se entiende a sí mismo, se halla siempre en aquel estado dichoso mientras que a nosotros ese estado nos es dado tan sólo por un corto tiempo<sup>210</sup>.

Santo Tomás escribe su ética en clave cristiana. No era posible, por tanto, limitar el último fin del hombre a una felicidad meramente terrena. Al tratar del fin último de la vida humana, el santo Doctor va a seguir las huellas del Filósofo. Como él, establecerá que el hombre siempre que obra lo hace por un fin, que ese fin es un bien, que no es razonable suponer una serie infinita de fines sino que es preciso concluir que hay un fin último de las acciones humanas, que ese fin último ha de ser el más excelente y soberano de los bienes. También Tomás, al igual que Aristóteles, pasará revista a todos y cada uno de los bienes que se ofrecen al deseo humano: riquezas, honores, fama, gloria, poder, placer, bienes del cuerpo, bienes del alma; y concluirá que ninguno de estos bienes, por excelentes que sean, alcanza la razón de último fin, esto es, de bien sumo y supremo. Sólo Dios es el último fin del hombre pues sólo la bondad infinita de Dios puede colmar plenamente la voluntad humana<sup>211</sup>.

Ahora bien, ¿por qué ninguno de los bienes examinados puede ser tenido por el último bien? En primer lugar porque algunos de esos bienes, en cuanto tales, no son queridos por sí mismos sino en razón de otros por lo que no pueden ser últimos (así, por ejemplo, las riquezas que se ordenan al sustento de la naturaleza). Pero tampoco pueden ser la bienaventuranza que se busca pues ésta ha de ser un bien indeficiente, duradero, y ningún bien creado lo es. Aquí es posible apreciar la primera y fundamental diferencia que separa a Tomás de Aristóteles; en efecto, para el Estagirita ninguno de

209 *In Ethicorum X*, lectio 11, n 13.

210 Cf. *Metafísica XII*, 8, 1072 b, 15-16.

211 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 3, a 1, corpus.

esos bienes examinados es congruente con la naturaleza intelectual del hombre puesto que a una naturaleza intelectual le corresponde como bien propio y supremo la contemplación de la verdad. Para Santo Tomás también la bienaventuranza corresponde a la naturaleza intelectual del hombre y ella es, por consiguiente, una operación intelectual, propia y esencialmente intelectual, contemplativa, acompañada de la delectación de la voluntad<sup>212</sup>. Hasta aquí Tomás y Aristóteles parecen recorrer el mismo camino. Sin embargo, la diferencia no puede ser mayor: en efecto, ¿qué es lo que se contempla en ese acto supremo de contemplación en la que consiste la bienaventuranza? ¿Las verdades que pueden alcanzarse mediante las ciencias especulativas? ¿Acaso el conocimiento de las substancias separadas? No, pues las ciencias especulativas no pueden darnos más de lo que se contiene en sus principios por lo que no pueden ir más allá de aquel conocimiento al que nos conducen las cosas sensibles. Tampoco el conocimiento de las substancias separadas pues estas substancias tienen un ser participado y, por tanto, su verdad es una verdad participada por lo que su contemplación no hace perfecto en grado sumo al entendimiento que la contempla<sup>213</sup>.

¿Cuál es, pues, el objeto de esa contemplación en la que consiste la bienaventuranza? La respuesta de Tomás es contundente: en la visión de la misma esencia divina y sólo en ella consiste la perfecta, acabada e indeficiente bienaventuranza del hombre. El texto en el que se fundamenta esta afirmación es un tanto extenso pero vamos a reproducirlo completo pues constituye una de las páginas más logradas salidas de la pluma del Doctor Angélico.

La bienaventuranza última y perfecta sólo puede estar en la visión de la esencia divina. Para comprenderlo claramente, hay que considerar dos cosas. La primera, que el hombre no es perfectamente bienaventurado mientras le quede algo que desear y buscar. La segunda, que la perfección de cualquier potencia se aprecia según la razón de su objeto. Pero el objeto del entendimiento es «lo que es», es decir, la esencia de la cosa, como se dice en III *De anima*. Por eso, la perfección del entendimiento progresa en la medida que conoce la esencia de una cosa. Por tanto, si un entendimiento conoce la esencia de un efecto por la que no pueda co-

212 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 3, a 4, *corpus in fine*.

213 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 3, aa 6 y 7.

nocer la esencia de la causa, es decir que sepa de la causa lo que ella es, no se dice que el entendimiento llegue a la esencia de la causa en absoluto aunque, mediante el efecto, pueda conocer acerca de ella que existe. Y por eso, cuando el hombre conoce un efecto y sabe que tiene una causa, queda naturalmente en él el deseo de saber también qué es la causa. Y éste es un deseo de admiración, que causa investigación, como se dice en el principio de la *Metafisica*. Por ejemplo, si quien conoce el eclipse de sol piensa que está producido por una causa, se admira de ella, porque no sabe qué es, y porque se admira, investiga; y esta investigación no descansa hasta que llegue a conocer la esencia de la causa. Si, pues, el entendimiento humano, conocedor de la esencia de algún efecto creado, no llega a conocer acerca de Dios sino que existe, su perfección no llega en absoluto a la causa primera, sino que le queda todavía un deseo natural de buscar la causa. Por eso todavía no puede ser perfectamente bienaventurado. Así, pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Y así tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su objeto, en lo que sólo consiste la bienaventuranza del hombre<sup>214</sup>.

Hay varias cosas que conviene detenerse a examinar en este texto. En primer lugar, Santo Tomás tiene en cuenta la perfección del intelecto humano: ella es tal que sólo se alcanza cuando conoce la esencia misma de la causa de un efecto; no basta al intelecto humano conocer que tal efecto tiene una causa, es decir, que la causa existe; su investigación y su búsqueda no descansan hasta que no llegue a la esencia misma de la causa. Ahora bien, lo interesante es que esta perfección del intelecto es natural; y esto es el segundo punto digno de ser considerado en este texto: cuando el hombre conoce un efecto y llega a saber que ese efecto tiene una causa queda en él un *deseo natural* de saber también qué es esa causa. Hasta aquí, Santo Tomás no hace sino considerar el intelecto humano en los estrictos términos de su perfección natural; en dos ocasiones, en efecto, subraya que el deseo de conocer la causa de un efecto en su misma esencia es un deseo natural, un deseo

214 *Summa Theologiae* I-IIae, q 3, a 8, *corpus*.

de admiración, dice, que enciende la investigación y la búsqueda que no descansan hasta poseer su objeto. Repetimos: hasta aquí la consideración del intelecto humano se ciñe a lo natural. Pero a partir de este punto, el texto nos sorprende pues la conclusión del Aquinate es que la perfección natural del intelecto humano -y por ende la beatitud del hombre- consiste en conocer a Dios, primer principio de todas las cosas, en su misma divina esencia. Ahora bien, Tomás es un teólogo cristiano; sabe que el conocimiento de la divina esencia en sí misma no es posible en esta vida. Entonces, ¿la perfección natural del intelecto humano en la que consiste la beatitud del hombre no se alcanza sino mediante un fin sobrenatural más allá de esta vida? ¿Desea el hombre naturalmente un fin sobrenatural que sólo es posible en un estado sobrenatural y tras mundano? Hay que dar una respuesta positiva a estas preguntas. Sólo que esa respuesta nos pone de lleno en el corazón mismo de la ética tomista.

### 3. 3. La eudaimonía sobrenatural

De lo visto hasta ahora se ha de concluir que la felicidad, término de toda la actividad humana, fin propio de la vida humana, no se alcanza en esta vida. Es decir, que la perfecta bienaventuranza no es otra cosa, puesta en términos estrictamente teológicos, que la vida eterna o visión de Dios en la vida futura (*visión beatífica*). Sin embargo, esta bienaventuranza sobrenatural perfecta es el objeto de un deseo que brota de la naturaleza racional del hombre. Hay un *desiderium naturale* de la bienaventuranza y en ese deseo natural participan nuestras facultades naturales, la inteligencia y la voluntad, auxiliadas, como veremos enseguida, por los hábitos naturales que son las virtudes humanas.

Pero si esto resulta claro en los textos que hemos examinado no es menos claro que para Santo Tomás alcanzar la bienaventuranza es absolutamente gratuito pues nadie pueda alcanzarla por sí mismo sin el auxilio de la gracia. El hombre no puede alcanzar la beatitud perfecta por sí mismo; ella es sólo asequible al hombre por virtud de Dios mediante la participación de nuestra naturaleza de la naturaleza divina. Por eso, cuando trata acerca de las virtudes teologales, el Aquinate vuelve al tema de la bienaventuranza. Por qué, se pregunta, es necesario postular la existencia de las virtudes teologales; y la respuesta es muy clara: porque la virtud hace po-

sible que el hombre realice aquellos actos por los cuales se ordena a la beatitud; y la beatitud es doble: una humana, terrena, para la que alcanzan las virtudes naturales; pero hay otra, que es la perfecta y plena, aquella que, como vimos, es el objeto de un deseo natural del hombre y que, empero, no se alcanza sino mediante la ayuda divina. Leamos el texto:

Hay una doble bienaventuranza o felicidad del hombre, según se ha dicho anteriormente (q.5 a.5). Una es proporcionada a la naturaleza humana, es decir, que el hombre puede llegar a ella por los principios de su naturaleza. Otra es la bienaventuranza que excede la naturaleza del hombre, a la cual no puede llegar el hombre si no es con la ayuda divina mediante una cierta participación de la divinidad, conforme a aquello que se dice en la *Segunda Carta del Apóstol San Pedro* (1,4) que por Cristo hemos sido hechos partícipes de la naturaleza divina. Y como esta bienaventuranza excede la proporción de la naturaleza humana, los principios naturales del hombre que le sirven para obrar bien proporcionalmente a su naturaleza, no son suficientes para ordenar al hombre a dicha bienaventuranza. De ahí que sea necesario que se le sobreañadan al hombre algunos principios divinos por los cuales se ordene a la bienaventuranza sobrenatural, al modo como por los principios naturales se ordena al fin conatural, aunque sea con la indispensable ayuda divina. Y estos principios se llaman virtudes teológicas, en primer lugar, porque tienen a Dios por objeto, en cuanto que por ellas nos ordenamos rectamente a Dios; segundo, porque sólo Dios nos las infunde; y tercero, porque solamente son conocidas mediante la divina revelación, contenida en la Sagrada Escritura<sup>215</sup>.

He aquí, por tanto, un delicado punto al que es necesario prestar toda la atención posible si se quiere entender adecuadamente la ética de Santo Tomás. El hombre desea a Dios naturalmente. Pero la bienaventuranza que puede alcanzar por los principios de su naturaleza es siempre imperfecta. Existe, pues, la posibilidad de una felicidad natural al modo que la entendió Aristóteles; pero por

215 *Summa Theologiae* I-IIae, q 62, a 1, corpus.

ser imperfecta, esa bienaventuranza no puede ser la bienaventuranza última del hombre que, como vimos, sólo se consume en la visión de la misma esencia divina en la vida eterna. Y si a la bienaventuranza humana bastan las potencias y las virtudes naturales a la otra, a la perfecta y verdaderamente última sólo basta la gracia de Dios. En resumen: el hombre desea naturalmente un fin último sobrenatural al que sólo llega por el auxilio del mismo Dios. Esta eudaimonía sobrenatural es la clave de bóveda de la ética tomista.

#### 4. Los actos humanos

Puesto que el hombre tiende a Dios, su último y sobrenatural fin, con un deseo natural, pero no le bastan para alcanzarlo sus solas fuerzas naturales sino que requiere de la gracia divina, la acción humana, en tanto ella se encamina hacia el último fin, resulta de la conjunción de la naturaleza y de la gracia. Por eso el examen de los actos humanos se inicia con la consideración de esos mismos actos, comenzando con los actos propiamente humanos que son los voluntarios y siguiendo, después, con aquellos que si bien son actos del hombre -dado que están en él- no son, empero, propiamente humanos puesto que el hombre los comparte con otros seres: tales las pasiones del alma, fenómenos de exquisita relevancia ya se las considere en su aspecto psicológico, ya en su aspecto moral. A continuación, una vez examinados los actos en sí mismos, Santo Tomás pasa a la consideración de sus principios: los principios intrínsecos -que son las potencias y los hábitos- y un principio extrínseco que es Dios que como causa final nos instruye por la ley y nos auxilia por la gracia. De esta manera, tan extenso y pormenorizado examen de la actividad del hombre en su ordenación a la bienaventuranza incluye cuestiones sumamente complejas como las potencias del alma, los hábitos, las virtudes adquiridas, las virtudes teologales, los vicios y los pecados, los dones del Espíritu Santo hasta culminar en la consideración de la ley y de la gracia. Tal es el esquema trazado por el propio Angélico en su exposición de la *Summa Theologiae*<sup>216</sup>.

Sin embargo erraría quien supusiere que en esta conjunción de naturaleza y gracia que articula todo este gran tratado de los actos humanos, la gracia es sólo algo añadido a la naturaleza y extraño, en definitiva, a ella. No, no se trata de una suerte de adición sino,

216 Cf. *Summa Theologiae* I-IIae, desde la cuestión 6 hasta el final.

antes bien, de una asunción de la naturaleza por parte de la gracia. La gracia perfecciona a la naturaleza, sostiene Tomás; es decir, ni la sustituye ni se le añade sino que la conduce a la plenitud de su realización. Es fundamental entender esto pues de lo que se trata es de una *nueva existencia de la naturaleza* a partir de que ella ha sido asumida por la gracia desde el momento de la Encarnación del Verbo. Por eso siempre será posible en el plano nocional separar la naturaleza de la gracia, mas no es posible hacerlo en el plano de esa nueva existencia.

##### 4. 1. El acto voluntario en su doble dimensión antropológica y moral. Necesidad y libertad.

Para una mejor comprensión de los actos humanos y de su compleja organización es conveniente tomar como punto de referencia el acto voluntario. Este acto en cuya configuración intervienen todas las potencias y disposiciones naturales (sobreelevadas, por cierto, al plano sobrenatural por acción de la gracia) puede ser definido, siguiendo la doctrina tomista, como el acto que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin. El principio intrínseco del que procede no es otro que la voluntad; el conocimiento del fin (entendido no sólo como conocimiento de aquello en lo que el fin materialmente consiste sino, sobre todo, como conocimiento de la razón formal de fin) viene dado por la iluminación del intelecto sobre la voluntad la que queda de este modo determinada en su movimiento. Es posible, en este punto, apelar a una analogía hilemórfica: el movimiento de la voluntad, de suyo indeterminado, tiene razón de *materia* en tanto que la determinación del intelecto respecto del fin tiene razón de *forma*. La analogía es válida toda vez que nos permite apreciar la entrañable unidad de ambas potencias.

Ahora bien, respecto del acto voluntario cabe hacer una doble consideración, a saber, antropológica (o psicoantropológica) y moral. La primera atiende a los principios del acto y a su dinamismo. Lo esencial en este orden lo hemos ya considerado al tratar de la Antropología. En este sentido, el acto voluntario se corresponde con una de esas *síntesis funcionales* que, según vimos, expresan en el plano operativo la unidad substancial del hombre en el plano entitativo. Recordaremos, pues, que el acto voluntario se realiza mediante la puesta en marcha simultánea de todos aquellos

principios próximos de acción que hemos llamado *potencias* o *facultades del alma*. En efecto, la voluntad, en tanto apetito racional, es el principio intrínseco de donde procede el acto voluntario. Pero la voluntad se encuentra bajo la influencia de los apetitos inferiores o sensitivos los que, a su vez, son movidos por la voluntad en una suerte de reciprocidad circular, si se nos permite la expresión. Al mismo tiempo, la voluntad no sería sino un ciego impulso si no estuviese iluminada por el intelecto; pero éste, por su parte, resulta inseparable de la acción de los sentidos; por donde vemos una nueva reciprocidad "circular". Ahora bien, dentro de los llamados sentidos internos, hicimos referencia a la *valorativa* o *cogitativa* cuyo objeto no son los contenidos formales sino los de valor, como se recordará.

Esta facultad cogitativa tiene un papel central en el acto voluntario y libre. Analicemos este punto con algún detenimiento. En el orden de la intención, el papel de la cogitativa es mínimo; pero en el orden de la elección, en cambio, es bien distinto. Tengamos en cuenta que nuestros procesos deliberativos y electivos se reducen a tres actos cognitivos, a saber: el *consejo* (*consilium*), el *juicio acerca del obrar* (*iudicium de agendis*) y el *imperio* (*imperium*). En cuanto al consejo, hay un verdadero silogismo, es decir, un razonamiento. Aquí la cogitativa influye por una doble vía: certificando la naturaleza deleitable o nociva del acto que se va a ejecutar y condicionando el juicio de la razón que formula en universal el juicio singular de la cogitativa. Respecto del juicio acerca del obrar, la cogitativa interviene en la determinación del sujeto por vía de la afectividad. Finalmente, en cuanto al imperio, el papel de la cogitativa es fundamental pues aquí las operaciones las realizan las potencias sensitivas o motrices. El imperio racional sobre las pasiones y las facultades motrices se ejerce por medio de la cogitativa. La voluntad mueve directamente a las facultades sensitivas en orden a la ejecución pero no en orden a la especificación. Como se ve, la cogitativa es el nexo entre nuestra vida sensitiva y nuestra vida racional y su papel en nuestra vida moral, por ende, es de capital importancia.

Aproximándonos más, ahora, a la consideración moral del acto voluntario, y antes de entrar a examinar de qué modo se especifican moralmente nuestras acciones voluntarias, es conveniente detenernos a considerar un punto clave: nos referimos al modo en que la voluntad se relaciona con el último fin y con los fines intermedios. Es evidente que la voluntad quiere todo aquello que se le

ofrece a modo de bien y de fin. Pero, ¿la voluntad quiere con necesidad todo lo que quiere? He aquí un punto decisivo que nos lleva al corazón de una cuestión particularmente ardua: cómo juegan la necesidad y la libertad en los movimientos de nuestra voluntad y, por tanto, si es posible que nuestros actos voluntarios sean, en ocasión, necesarios y en, otras, libres. Digamos que lo voluntario, en tanto expresa la adhesión a un bien conocido, será necesario cuando el bien sea conocido y reconocido en su necesaria conexión con el fin último; pero no lo será -y, por tanto, será libre, esto es, sujeto al libre albedrío- cuando el bien deseado y aprehendido no guarde una relación necesaria con ese último fin. Por eso se ha dicho que frente al bien último la voluntad no es libre puesto que no puede no amar lo que no implica menos voluntariedad, sino, por el contrario, máximo querer, mayor adhesión. Veamos al respecto un texto esclarecedor de Santo Tomás:

La voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere. Para demostrarlo, se ha de considerar que, así como el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios, así también la voluntad asiente al último fin, cómo ya ha sido dicho. Pero hay realidades inteligibles que no guardan una necesaria conexión con los primeros principios, como lo pueden ser las proposiciones contingentes de cuya negación no se sigue la negación de los primeros principios; y a éstas el entendimiento no asiente necesariamente. Pero ciertas proposiciones son necesarias, tienen conexión necesarias con los primeros principios como las conclusiones demostrables de cuya negación se sigue la negación de los primeros principios; a éstas, el entendimiento asiente necesariamente una vez conocida la conexión necesaria de las conclusiones con los principios por deducción demostrativa. Pero no asiente a ellas necesariamente antes de conocer por demostración dicha inclusión. Lo mismo ocurre por parte de la voluntad. Pues hay bienes particulares que no tienen una necesaria conexión con la felicidad, puesto que, sin ellos, uno puede ser feliz. A dichos bienes, la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio, hay otros bienes que sí tienen necesaria conexión con la bienaventuranza, esto es, bienes, por los que el hombre se une a Dios, el único en el que se encuentra

la verdadera felicidad. Sin embargo, hasta que sea demostrada la necesidad de dicha conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es de Dios. En cambio, la voluntad del que contempla a Dios esencialmente, por necesidad se une a Dios del mismo modo que ahora deseamos necesariamente la felicidad. Por lo tanto, resulta evidente que la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere<sup>217</sup>.

El texto que acabamos de transcribir contiene, en su concisa precisión, la entera doctrina de la libertad humana. La comparación, frecuente en Santo Tomás, de la voluntad con el intelecto, permite entender adecuadamente la relación de la voluntad con los bienes particulares que no guardan una necesaria conexión con el sumo bien, la bienaventuranza, por un lado, y, por otro, con aquellos bienes que sí se conectan necesariamente con la felicidad suprema. A los primeros, la voluntad no se adhiere con necesidad; a los segundos, *sí, pero nunca antes de que se demuestre su necesaria conexión con la bienaventuranza por la certeza de la visión divina*. Este *nunca antes* define de raíz la condición de nuestra existencia pues ¿cuándo se alcanza esa certeza de la divina visión sino en la otra vida en la que se consumará la visión de la divina esencia? En esta vida, en el *status viatoris*, la única certeza y, por tanto, lo único que queremos con necesidad es el deseo de la felicidad pero de una felicidad que sólo podemos entrever. ¿No resuena, acaso, en este texto de Tomás, aquella inquietud del corazón que hecho para Dios no descansa hasta que descansa en Dios? La libertad y la necesidad marchan juntas en esta vida; en la Patria la libertad de elección cesará: pero la libertad, paradójicamente, cuando ya no pueda elegir, logrará su perfección.

La voluntad no está determinada, enseña Tomás en otro lugar, ni al objeto, ni al acto, ni a la ordenación al fin. Respecto del objeto, como ya vimos, no está determinada respecto de aquellas cosas que se ordenan al fin pero no respecto del mismo fin pues a éste se adhiere con necesidad. En cuanto al acto, también se encuentra indeterminada pues respecto de un objeto puede usar o no usar de su acto cuando quisiere e, incluso, puede pasar o no al acto de querer cualesquiera cosa. En lo que atañe a la ordenación al fin tampoco se halla la voluntad determinada pues ella puede tender

217 *Summa Theologiae* I, q 82, a 2, corpus

hacia aquello que verdaderamente se ordena al fin debido o, por el contrario, volverse hacia aquello que sólo se ordena en apariencia. De todo esto se sigue la indeterminación de la voluntad que puede inclinarse al bien o al mal<sup>218</sup>.

Ahora bien, es por esta indeterminación de la voluntad que ella se dice libre. Pero esta libertad no se realiza siempre del mismo modo. Por eso concluye Tomás:

Puesto que la voluntad, en cuanto no tiene necesidad, se dice libre, la libertad de la voluntad se considerará de tres modos: respecto del acto, en cuanto puede querer o no querer; respecto del objeto, en cuanto puede querer esto o aquello e incluso sus opuestos; y respecto de la ordenación al fin, en cuanto puede querer el bien o el mal. Ahora bien, en cuanto al primero de estos tres modos, la libertad inhiera siempre en la voluntad respecto de cualquier objeto, cualquiera sea el estado de la naturaleza humana; en efecto, el acto de cualquier voluntad está siempre en su potestad respecto de cualquier objeto. En cambio, el segundo modo sólo se verifica respecto de algunos objetos, es decir, respecto de aquellos objetos que son para el fin pero no respecto del mismo fin y, además, según cualquier estado de la naturaleza humana. El tercer modo, a su vez, no se realiza respecto de todos los objetos sino de algunos, a saber, de aquellos que son para el fin y no respecto de cualquier estado de la naturaleza humana sino tan sólo respecto de aquel estado en el que la naturaleza puede venir a menos. En efecto, allí donde no hay defecto en el aprehender y en el juzgar no puede haber voluntad del mal aun en aquellas cosas que son respecto del fin como es manifiesto en los bienaventurados. Y por esto se dice que querer el mal no es la libertad ni parte de ella aunque sea un cierto signo de la libertad<sup>219</sup>.

Es decir: la libertad plena es la de los bienaventurados que ya no pueden sino adherirse con necesidad al bien supremo en el que consiste la bienaventuranza, esto es, Dios, y donde no hay deficiencia ni en la aprehensión del bien ni en el juicio de elección. Por

218 Cf. *De veritate*, q 22, a 6, corpus.

219 *De veritate*, q 22, a 6, corpus, in fine.

el contrario, allí donde exista la posibilidad de querer el mal no se da otra cosa que un cierto signo o reflejo de la auténtica libertad.

4. 2. *Especificación moral del acto voluntario. Doble consideración del acto: dos fines y dos normas de la moralidad.*

El hombre, como vimos, puede secundar libremente sus tendencias naturales orientadas a su perfección, pero puede también, contradecirlas. Por esto, el obrar humano es susceptible de calificación moral. La moralidad es una cualidad específica de los actos humanos en virtud de la cual éstos son o buenos o malos. Esta cualidad determina directamente los actos que proceden de la voluntad deliberada (puesto que la raíz de la moralidad es la libertad) e indirectamente los demás actos imperados por la voluntad.

Ahora bien, todo acto voluntario debe ser considerado, *simultáneamente*, desde dos ángulos distintos pero complementarios. En primer lugar, se ha de considerar el acto en sí mismo, con independencia de su realización concreta, visto en abstracto, con prescindencia del sujeto que lo realice y de cualquier otra circunstancia particular; se trata, por tanto, de una consideración de carácter universal y objetivo. Este aspecto objetivo del acto es regulado por la Ley Moral (a la que nos referiremos más adelante). Así considerados, los actos humanos pueden ser intrínsecamente buenos o malos. En segundo lugar, se considera el acto concreto en tanto es realizado por un sujeto determinado, en circunstancias determinadas; es decir, se consideran los aspectos particulares y concretos del acto. El acto así concretamente considerado es juzgado según su aspecto subjetivo y formal por la conciencia a la que haremos referencia más abajo.

Por tanto, conforme con lo dicho pueden distinguirse dos aspectos en la moralidad de un acto: uno *material* u *objetivo* según el cual se califica el acto en sí mismo teniendo en cuenta su objeto a la luz de la ley moral; y otro *formal* o *subjetivo* que especifica a un acto concreto en cuanto es realizado por *este* sujeto, libremente, siguiendo un propósito o fin determinado, el fin del agente, con la guía de la conciencia la que, a su vez, ha de ser iluminada por la ley moral.

Es evidente, por tanto, que el primero de los aspectos mencionados tiene en vista el objeto del acto voluntario, esto es, su fin, que constituye lo que se denomina la materia moral; dicha materia ha

de ser especificada o calificada como algo moralmente bueno, malo o indiferente y, para ello, la guía es la Ley Moral que es la que mide la relación del objeto o fin del acto con el fin último del hombre, es decir, su perfección. El segundo aspecto, en cambio, considera no el objeto o fin del acto sino el fin o intención del agente moral, es decir, de aquel que realiza el acto; pero en este caso la bondad o maldad moral del acto se miden por la conciencia personal.

Tenemos, de este modo, delimitados los dos grandes temas de la moralidad de las acciones humanas. *Primero*, la doble especificación moral del acto voluntario, a saber, la especificación primera, universal, objetiva y esencial, en relación con el objeto del acto; y la segunda, particular, subjetiva y accidental, en relación con el fin del agente y las circunstancias. *Segundo*, la norma de la moralidad, es decir, la norma próxima y objetiva o ley moral y la norma próxima subjetiva o conciencia moral.

Antes de analizar cada uno de estos dos grandes temas, enfatizaremos que cuando hablamos de *especificación moral del acto voluntario* nos estamos refiriendo a aquello de lo cual depende la *especie moral* del acto; concretamente, si es un acto moralmente bueno o es un acto moralmente malo. Todo acto humano concreto, en tanto que voluntario, tiene, pues, una determinada especie moral (o es bueno, o es malo). Pero es muy importante subrayar que esta especificación moral depende de la naturaleza del hombre, esto es, la naturaleza racional, y del objeto o fin del acto de tal modo que un acto humano es moralmente bueno cuando es congruente con la naturaleza humana es decir cuando se adecua a las exigencias de la recta razón y responde a las exigencias de la perfección humana. Pero esta conformidad y adecuación con la recta razón le viene dada, en primer lugar, por su objeto. Concluamos diciendo que bien moral es sinónimo de conformidad con la recta razón.

4. 3. *Especificación primera y universal, segunda y particular, circunstancias agravantes y atenuantes.*

Conforme con todo lo dicho debemos establecer una doble especificación moral del acto voluntario. En efecto, tenemos una primera especificación que atiende al *objeto* del acto. Esta especificación es *primera*, es *universal* y es *esencial*. Enseña Santo Tomás que

[...] así como la bondad primera de una realidad natural se considera a partir de su forma, que es la que le da la especie, así también la bondad primera de un acto moral se toma a partir del objeto conveniente<sup>220</sup>.

Analicemos este texto. En primer lugar, Santo Tomás traza un paralelo entre la bondad de una realidad natural y la bondad de un acto moral. La primera es una bondad ontológica: cada cosa por lo mismo que es, es buena; tanto tiene de ser, tanto tiene de bondad. La segunda es una bondad moral y se refiere no a una cosa natural sino a una acción humana; y el paralelismo es válido toda vez que, al igual que ocurre en las cosas naturales, también en las acciones humanas debe decirse que en la medida que tienen algo de ser son buenas. Pero ¿qué es lo que da el ser y, en consecuencia, la bondad a los seres naturales? La *forma substancial*, esto es, el principio por el cual cada cosa es lo que es y recibe el ser que es y queda especificada en un determinado género de realidad. Así, la piedra es piedra en razón de su forma, de esa disposición interior, de esa suerte de *idea* que la habita por dentro y que la hace ser una piedra y no un árbol. La *forma da el ser*, dice un clásico axioma de la Filosofía Escolástica; y con el ser la bondad, agregamos. Pero la acción moral no posee una forma en sentido propio como la piedra o el árbol. Lo que viene a ser en ella como la forma en las cosas naturales es el *objeto* conveniente que la especifica en un determinado género, el género moral. Por ejemplo, el usar de lo propio es lo bueno en su género, es decir, el género moral.

Ahora bien, en las cosas naturales, la maldad ontológica procede de una deficiencia de su ser: cuanto menos es una cosa es menos buena, o mala. Si algo no tiene la forma que le es conveniente su bondad disminuye y decimos que es mala (en sentido ontológico, reiteramos, no moral). Siguiendo con el paralelismo que estamos analizando, la acción moral es menos buena, o mala, cuanto menos tiene de ser, es decir, cuando no se ordena al objeto conveniente. Por eso, a continuación del pasaje que hemos citado, escribe el Santo Doctor:

Así como en las realidades naturales el mal primero se da si la cosa engendrada no consigue alcanzar su forma específica (por ejemplo si no se engendraré un

hombre sino otra cosa en lugar de un hombre) de igual modo la malicia primera de las acciones morales procede de su objeto, como apoderarse de lo ajeno.<sup>221</sup>

Está claro, pues, que el objeto es lo que determina la bondad o maldad moral primera, universal, objetiva y esencial de una acción humana.

Pero a esta primera especificación debemos añadir una segunda que atiende no al acto considerado en abstracto, en universal y en su esencia, sino en cuanto es un acto particular, de un sujeto concreto y teniendo en cuenta sus accidentes o circunstancias. Esta segunda especificación se llama *particular* (porque trata de un acto singular), *subjetiva* (porque tiene en vista al sujeto que lo realiza) y *accidental* (porque considera ciertos accidentes o circunstancias que advienen al acto). Pues bien, en esta segunda especificación lo primero que se ha de tener presente es el fin del que realiza el acto o intención del agente (*finis operantis*). De esta manera, según un clásico ejemplo al que suele acudir Santo Tomás, no es lo mismo dar limosna por genuino y sincero amor a los pobres que darla por vanagloria.

Este segundo punto de vista ya no considera al acto en sí mismo sino un acto concreto en relación con su agente. El fin es, aquí, una circunstancia que rodea al acto, la más importante; por eso merece una mención especial pues es por él que el agente opera. Se ha de tener en cuenta, además, que este fin del agente es como el objeto secundario del acto pues no es *per se* objeto del acto sino que lo es *accidentalmente* en razón del agente que lo persigue. El fin del agente es causa extrínseca del efecto del acto, le es accidental y por ende no es constitutivo. Por eso es fuente secundaria y accidental de la moralidad de un acto. Es fuente, pues alguna especie moral le da al acto concreto; pero fuente secundaria, pues la especie moral sigue dependiendo primeramente del objeto del acto; y es fuente accidental, pues un fin malo hace malo este acto concreto de este sujeto concreto pero no afecta al acto en sí, en su esencia.

En conclusión: la primera y esencial cualidad moral del acto voluntario es dada por su objeto moral; la segunda y accidental es la del acto en relación al sujeto que lo realiza y procede del fin que éste se propone al realizarlo.

Debemos, por último, referirnos a una tercera especificación moral que, en realidad, pertenece a la segunda; en efecto, si el fin del agente es, como vimos, algo accidental al acto pues corresponde a las circunstancias que lo rodean, no es sin embargo -y también aludimos a esto- la única circunstancia sino la más relevante. Queda, por tanto, analizar las otras circunstancias del acto moral.

Santo Tomás se plantea si una acción humana puede ser buena o mala de acuerdo con las circunstancias. Responde así:

En las cosas naturales la plenitud total de la perfección debida a una cosa no se encuentra en la forma substancial que da la especie sino que mucho añaden los accidentes que se agregan, como ocurre en el hombre por la figura, el color y otros accidentes semejantes; y si algunos de estos accidentes falta en su adecuada disposición se sigue un mal. Así también pasa en la acción, pues la plenitud de su bondad no consiste toda en su especie sino que se añade algo en razón de lo que adviene a modo de ciertos accidentes; tales accidentes son las debidas circunstancias. Por tanto, si algo falta que sea requerido para las debidas circunstancias el acto será malo.<sup>222</sup>

Vemos, otra vez, que el Aquinate acude al paralelismo entre el orden de la realidad natural y el orden de las acciones morales. Y así como en las cosas naturales nada es plenamente perfecto sólo en razón exclusiva de su forma substancial sino que no poca perfección se añade a partir de los accidentes, del mismo modo las acciones humanas no solamente son buenas o malas a causa de su forma, esto es, su objeto, sino también a causa de ciertas circunstancias. Ahora bien, ¿cuáles son estas circunstancias? Las mencionamos: *¿Quién?*, es decir, la cualidad o condición de la persona que realiza la acción; así, siguiendo con el mismo ejemplo, no es igualmente meritorio si la limosna la da uno que tiene abundancia de bienes materiales o si lo hace quien carece de ellos. *¿Qué cosa?*, se refiere a la cualidad o a la cantidad de la cosa sobre la cual recae el acto; de este modo, no es lo mismo robar cien que un millón. *¿Dónde?*, el lugar donde se realiza la acción, según sea público o privado, sacro o profano. *¿Con qué?*, se trata de los medios em-

222 *Summa Theologiae* 1-IIae, q 18, a 3, corpus.

pleados en la realización del acto, según estos sean lícitos o ilícitos, según que se emplee la fuerza o no, etc. *¿Cómo?*, el modo moral en que se realiza el acto, atendiendo al sujeto que lo pone impulsivamente, deliberadamente, de modo negligente, etc. *¿Cuándo?*, es la cualidad del tiempo en que se obra y/o la duración del acto.

Estas circunstancias generalmente agravan o atenúan la moralidad del acto. En algunos casos pueden cambiar la subespecie del acto. Por ejemplo, robar objetos valiosos en un comercio es robo o hurto pero si el robo se comete en un templo es sacrilegio.

De cuanto llevamos dicho se deduce que para que un acto voluntario sea bueno han de concurrir tres cosas: *uno*, bondad del objeto; *dos*, recto fin del agente; *tres*, circunstancias adecuadas. Si uno de estos tres elementos falta el acto será malo. De ahí la clásica fórmula: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Es decir que el bien procede de la integridad de las causas, esto es, de los tres elementos que han sido mencionados: objeto, fin y circunstancias; pero basta un solo defecto para que el acto sea considerado moralmente malo. Se puede realizar un acto de suyo malo con un fin bueno pero esto no hará bueno al acto; se lo puede realizar además, con un fin malo lo que agravará la conducta del sujeto. También se puede realizar un acto de suyo bueno por un fin bueno con lo cual el acto es mejor; o con un fin malo, lo cual hace malo el acto.

#### 4. 4. Ley moral y conciencia moral

Según se ha dicho, todo acto voluntario recibe una doble especificación moral: una primera, universal y objetiva y otra segunda, particular y subjetiva. La primera se vincula con el objeto del acto; la segunda con el fin intentado por el agente y las circunstancias. De acuerdo con esto un acto humano es moralmente bueno cuando su objeto es bueno (primera especificación), el fin del agente es recto y las circunstancias las debidas (segunda especificación).

Pero esto nos lleva a plantearnos la siguiente pregunta: ¿cómo podemos determinar la bondad del objeto, juzgar acerca de la rectitud de la intención o valorar las circunstancias? Para contestar a estas preguntas es necesario que poseamos ciertas reglas o patrones de medida que nos permitan decir: tal objeto es bueno o no, tal intención es o no es recta, tales circunstancias son o no son las adecuadas y debidas. Es decir, necesitamos *normas*.

La normatividad moral es doble atendiendo a la doble especificación moral del acto voluntario. Si se trata de la primera especificación, la norma objetiva próxima es la ley moral. Si se trata de la segunda, la norma subjetiva próxima es la conciencia moral. Ambas, ley moral y conciencia, constituyen la normativa de la moralidad. Mientras la ley moral es la norma objetiva próxima de la moralidad del acto humano, la conciencia moral es la norma subjetiva próxima. Norma, del griego *nomos*, significa lo estatuido, un orden establecido, ya se trate de una ley oral o escrita, de una costumbre, de una sentencia o de una tradición. Así, el término *nomos* se vincula con la noción de regla, medida, patrón de conducta.

Analizaremos sucesivamente la ley moral y la conciencia moral.

#### 4. 4. 1. La ley o norma objetiva próxima del acto moral.

Santo Tomás inicia su definición de la ley señalando que pertenece, esencialmente, a la razón.

La ley es una cierta regla y medida de los actos según la cual uno es inducido a obrar o a dejar de obrar; en efecto, ley deriva de ligar porque obliga en orden al obrar. Ahora bien, la regla y la medida de los actos humanos es la razón la que, según se ha visto, es el primer principio de los actos humanos pues lo propio de la razón es ordenar al fin que es el primer principio en las cosas operables como enseña el Filósofo. Pero lo que es principio en un determinado género es medida y regla de ese género como la unidad lo es en el género de los números y el movimiento primero en el género de los movimientos. Resta, por tanto, que la ley es algo que pertenece a la razón<sup>223</sup>.

La ley es, por tanto, en primer término, un precepto de la razón; Tomás completa esta definición añadiendo que ella *se ordena al bien común y ha de ser promulgada por quien tiene legítimamente a cargo el gobierno de la comunidad*<sup>224</sup>. He aquí, en efecto, los cuatro elementos esenciales que definen a la ley.

En un sentido amplio, podemos decir que ley es toda norma que regula un acto u operación, cualquiera que ésta sea, en orden a un fin. En este sentido se habla de *leyes físicas*, para referirse a ciertas regularidades que se observan en el mundo físico, de *leyes técnicas*, como normas que regulan el hacer del hombre en vistas a la producción de una cosa, de *leyes morales*, cuando lo que se regula no es ya el hacer sino el obrar del hombre y cuando el fin no es hacer una buena cosa sino perfeccionar al que obra. Dicho de otro modo, la ley moral viene a regular el obrar libre del hombre, en vistas a que éste alcance aquella bondad que le compete en virtud de su naturaleza.

Ahora bien, no cabe duda de que ordenar en vistas a un fin implica necesariamente la capacidad de conocer el fin en cuanto tal y los medios idóneos para alcanzarlo; y esto es propio de la inteligencia. Por eso es que Santo Tomás afirma como lo esencialmente primero en la ley, según vimos, que ella no puede no ser sino algo de la razón. El motivo de esto es que la ley es regla y medida; ahora bien, medir implica conocer y comparar lo cual es acto de la potencia cognoscitiva. Ordenar es dar a cada cosa su lugar, es ubicar adecuadamente según un criterio de ordenación (que no es otra cosa que el fin que se pretende alcanzar); pero, ordenar también es *imperar*. Y aquí puede surgir una confusión. Hemos visto que la voluntad es la que impera los actos de las demás potencias; si la ley implica un acto de imperio podría suponerse que ella es, en esencia, un movimiento de la voluntad. Pero no es así pues el acto de imperio implica necesariamente, a riesgo de quedar vacío de sentido, una dirección hacia un fin. Dicho de otro modo, para poder *ordenar* en el sentido de mandar, imperar, es preciso tener claro qué y por qué se quiere mandar; de suerte que *ordenación* es, antes que nada, esclarecimiento del fin que se quiere alcanzar y de los medios que sirven para ello y luego, fundándose en esto, imperar la actualización de dichos medios. En consecuencia, la ley no es un acto, sin más, de la voluntad, sino una preceptiva seguida de imperio de la razón práctica puesto que dice relación con el obrar humano al cual dirige y mide, mandando o prohibiendo. Está, desde luego, inseparablemente unida a la voluntad pero no es primariamente algo de la voluntad sino algo de la razón.

Dice Santo Tomás, a continuación, que la ley es ordenación en vistas al Bien Común, es decir a aquello que es fin último en el orden político y social. Sin embargo, esto no impide extender la definición a todo tipo de ley pues el concepto de Bien Común puede

223 *Summa Theologiae* I-IIae, q 90, a 1, *corpus*.

224 Cf. *Summa Theologiae* I-IIae, q 90, a 4, *corpus*.

ser entendido análogamente en cuanto indica fin y perfección. Así, en el caso de la Ley Moral, habrá que decir que es en vistas al fin último del hombre.

Finalmente, aquello de *promulgada por quien tiene a su cargo el gobierno de una comunidad* se refiere al hecho del conocimiento de la ley, lo cual es condición de su vigencia en una sociedad y, por lo mismo, de su obligatoriedad. Análogamente, en lo que atañe a la ley moral, habrá que cerciorarse de que cualquier hombre normal puede conocer al menos sus principios más universales.

Por lo que vemos la noción de ley en Tomás es analógica. Por eso establece tres clases distintas de leyes: la ley eterna o divina, la ley natural y la ley humana. Santo Tomás de Aquino ha tratado cada una de ellas en su *Tratado de la Ley* contenido básicamente en la *Suma de Teología*<sup>225</sup>. Seguiremos a grandes pasos sus lineamientos.

En primer lugar, está la ley de Dios, la Ley Eterna, esto es, la ley en su sentido más propio. La ley, recuerda el Aquinate, es un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero también sabemos que el mundo está regido por la Divina Providencia. Luego, resulta evidente que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina por lo que Tomás concluye que

[...] el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como Príncipe de todo el Universo tiene razón de ley; y puesto que la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo, sino que tiene eterno concepto, según se dice en *Proverbios* 8,23, es que esta clase de ley se llama eterna<sup>226</sup>.

Es interesante destacar que desde antiguo los hombres descubrieron que el mundo físico que los rodeaba, estando formado por muchos y variadísimos seres, constituía sin embargo una cierta unidad, puesto que poseía un orden, orden que no procedía del hombre y que, incluso, lo comprendía también a él. Y dado que no hay orden sin inteligencia que ordene distribuyendo adecuadamente la multitud, según algún criterio de ordenación, reduciéndola así a una cierta unidad, es lógico admitir la existencia de una inteligencia superior que gobierna todas las cosas. Los griegos

225 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, qq 90 a 108.

226 *Summa Theologiae* I-IIae, q 91, a 1, corpus.

hablaron así del *Nous* divino, del *Logos* eterno que todo lo regula y dirige, los seres vivientes y los inertes, los racionales y los irracionales; pero no a todos del mismo modo. Así, poco a poco se fue perfilando la idea de que las leyes de la Polis tienen que ser para ésta lo que el *Logos* divino es para el Cosmos. Pero, además, las leyes de la Polis no podían imperar en contra de las Leyes de los dioses, so pena de carecer de validez y de obligatoriedad.

Esta idea, común a muchos filósofos, aparece también expresada en la obra de los poetas y de los trágicos griegos. Recuérdese el célebre el pasaje de *Antígona* en el que Sófocles hace decir a su heroína que es preciso obedecer las leyes de los dioses antes que las de los hombres, pues éstos no pueden legislar legítimamente en contra de lo que el *Logos* divino ha establecido en bien del cosmos, del cual la Polis es una parte.<sup>227</sup> Pero debemos a Marco Tulio Cicerón la formulación más precisa de esa ley eterna que regula todo el cosmos y de la que son expresión las leyes de la República.

Hay una ley verdadera, la recta razón inscrita en todos los corazones, inmutable, eterna, que llama a los hombres al bien por medio de sus mandamientos y los aleja del mal por sus amenazas; pero ya sea que ordene o que prohíba, nunca se dirige en vano a los buenos ni deja de atemorizar a los malos. No se puede alterarla por otras leyes, ni derogar alguno de sus preceptos, ni abrogarla por entero; ni el Senado ni el pueblo pueden liberarnos de su imperio; no necesita intérprete que la explique; es la misma en Roma que en Atenas, la misma hoy que mañana y siempre una misma ley inmutable y eterna que rige a la vez a todos los pueblos y en todos los tiempos. El universo entero está sometido a un solo amo, a un solo rey supremo, al Dios todopoderoso que ha concebido, meditado y sancionado esta ley; desconocerla es huirse a sí mismo, renegar de su naturaleza y por ello mismo, padecer los castigos más crueles, aunque se escapara a los suplicios impuestos por los hombres.<sup>228</sup>

No era posible decir más en pleno paganismo. La coincidencia del texto de Tomás con el de Tulio señala, una vez más, la admi-

227 ..Cf. SÓFOCLES, *Antígona*, 445-459.

228 - CICERÓN, *La República*, I. III.

rable *preparatio evangelica* que significaron el pensamiento griego y el orden romano y que la Providencia de Dios dispuso en orden a la recepción del Verbo Encarnado por parte de las naciones.

En segundo lugar, está la *ley natural*. Podemos definir de dos modos esta ley. Así, decimos que es *la ordenación de la recta razón respecto de los actos humanos en vistas al fin perfectivo del hombre*. O también, *la participación en la creatura racional de la Ley Eterna*. Veamos, primero, la segunda de estas definiciones. La Ley eterna se participa en los diversos seres de distinta manera, según la naturaleza específica de cada uno. De este modo, los seres inertes participan ejecutivamente de esta Ley, esto es, son movidos desde fuera por ella. Así, los diversos cuerpos están sujetos a las llamadas leyes físicas. Los seres vivientes, en cuanto tienen automovimiento, participan de la Ley Eterna a través de sus operaciones propias que proceden de sus propios principios intrínsecos de operación. Ahora bien, entre los vivientes el hombre es el único que se inserta en el cosmos de un modo racional, libre y, por ende, responsable. Aunque también él esté sometido a leyes físicas y biológicas, sin embargo se distingue porque posee la capacidad de ordenar él mismo las cosas y sus propios actos. De este modo, la participación del hombre en la Ley Eterna se da en virtud de su racionalidad, la cual lo capacita para ser él mismo, una *inteligencia ordenadora*, aunque naturalmente subordinada a la Inteligencia Suprema y derivada de ella a modo de participación.

Podemos, ahora, entender mejor la primera definición de la ley natural, esto es, en cuanto es una ordenación de la razón natural. En efecto, en la medida que es una ordenación ella supone una relación entre la naturaleza humana, como principio de operaciones propias, y aquellos bienes que la perfeccionan y que, por lo mismo, aparecen como fines adecuados a sus tendencias perfectivas. Sólo la razón es apta para conocer los dos términos en juego y la relación que entre ambos se establece: la verdad sobre el ser del hombre y la verdad sobre lo que lo perfecciona.

Ahora bien, la ley natural contiene en sí un primer precepto universal y general que Santo Tomás resume en esta sentencia: *el bien ha de hacerse y buscarse y el mal ha de ser evitado*. Este primer precepto se sigue del hecho de que así como el ente es lo primero que capta el entendimiento especulativo, el bien es lo primero que aprehende la razón práctica; por eso el primer principio de la razón práctica se funda sobre la noción de bien, esto es, que el bien es aquello que todos apetecen. Sobre este primer precepto se fundan todos los

demás preceptos de la ley natural de tal modo que cuanto se ha de hacer o evitar cae bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón humana lo capte como un bien humano. Por tanto; es todo el ámbito de la conducta humana que abarca todos aquellos actos mediante los cuales el hombre se conduce y se dirige a sí mismo, libremente, hacia su fin último lo que resulta regulado y normado por la ley natural. Ese fin, como vimos, no es otro que la plenitud del hombre en cuanto tal. Es el bien total del hombre, el cual incide, como por resonancia, en la perfección última del cosmos. Este bien total implica varios aspectos que se corresponden con otros tantos del hombre. Así, el hombre tiene en común con todas las cosas el ser y, como todo ente, tiende naturalmente a conservarse en la existencia. Para el hombre, como para todo viviente, su modo propio de existir es vivir. De allí que su propia naturaleza incline al hombre a conservar la vida y la integridad física, procurándose todo aquello que resulte necesario y/o conveniente para este fin y apartándose o evitando aquello que daña o impide la vida. Pero también la naturaleza inclina al hombre hacia otros bienes más determinados según la naturaleza que tiene en común con los animales: así, la ley natural inclina al hombre a la conjunción de los sexos, a la educación de la prole y otras cosas semejantes. Finalmente, la ley natural inclina al hombre a esos bienes que son los propios de su naturaleza racional: buscar la verdad acerca de Dios, vivir en sociedad y, en consecuencia, evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y demás cosas relacionados con esto. La ley natural, en definitiva, es una inclinación hacia el bien en general y los bienes en particular; de esta inclinación brotan sus preceptos.<sup>229</sup>

De todo lo dicho es fácil entender que la ley natural es *intrínseca* puesto que el hombre la descubre en sí mismo como inclinaciones suyas que proceden de su naturaleza, es decir, como algo que está en su mismo ser y en el de las cosas, no en su mente. No se sigue de su conocimiento, sino que su conocimiento se funda en lo que ella es. Es, además, *universal* desde el momento que es común a todos los hombres, pues todos tienen la misma naturaleza, la cual no cambia ni en el tiempo, ni en el lugar.<sup>230</sup> Es *inmutable* en sus

229 Cf. *Summa Theologiae* I-IIae, q 94, a 2, *corpus*.

230 Enseña Santo Tomás que la ley natural en sus contenidos y grado de conocimiento es una y la misma para todos los hombres pero sólo en cuanto a sus principios generales y comunes. En cambio, respecto de ciertos preceptos derivados a modo de conclusiones sí bien también la ley natural es una y la misma, no obstante pueden ocurrir algunas excepciones sea por oscurecimiento de la razón, pasiones, malas costumbres, etc. Cf. *Summa Theologiae* I-IIae, q 94, a 4.

principios más generales, que son precisamente aquellos que fácilmente conoce todo hombre: la ley natural no cambia. Si bien diversos factores culturales pueden facilitar o dificultar la captación de algunos de estos preceptos naturales, esto ocurre generalmente en relación con las conclusiones que se siguen de aquellos; pero, los esenciales, permanecen. Es *cognoscible*: en todo hombre se hace presente el primer principio del obrar moral, aquel que se percibe como una inclinación natural a hacer y procurar el bien y evitar el mal. Por cierto lo que los hombres pueden conocer no es una suerte de "código" o compendio de normas concretas, de reglas detalladas de conducta. La Ley Natural no es nada semejante a eso sino el entendimiento de que ciertas cosas se adecuan al bien del hombre y otras no; esta comprensión la va realizando la razón práctica, de un modo progresivo, en el contacto directo e inmediato que supone la experiencia. Es, por último, *indeleble*: el hombre puede negar aquellos principios secundarios y, más aún, las conclusiones remotas, en las que más fácilmente se desliza el error, sea porque es más difícil captar la vinculación lógica y real con los primeros principios, sea porque algún vicio o una costumbre perversa oscurece la inteligencia. Pero los primeros principios del obrar moral no pueden ser totalmente eliminados de la conciencia humana.

Por último, está la *ley humana*. Si la ley natural deriva, a modo de participación, de la ley de Dios, la ley humana deriva, a su vez, de la ley natural de tal modo que la ley humana sólo tiene fuerza de ley en la medida que derive de la ley natural y si está en desacuerdo con la ley natural ya no es ley sino corrupción de la ley.<sup>231</sup> Si, como dijimos, la ley natural no es un código ni un compendio de normas detalladas sino que ella contiene los principios del obrar moral, es necesario extraer de dichos principios ciertas conclusiones que se apliquen a situaciones concretas, en situaciones históricas y en contextos sociales determinados. La ley humana o ley positiva actualiza y concreta los principios de la ley natural dándoles vigencia en el tiempo histórico y en el espacio sociocultural. A ella corresponde reconocer, respetar y garantizar los bienes que perfeccionan la naturaleza humana; de lo contrario, carecerá de validez. En aquellas cosas que hacen a la perfección natural del hombre la ley natural y la ley positiva se interrelacionan de tal modo que la primera es condición de validez de la segunda y, ésta, condición de vigencia de la primera.

231 Cf. *Summa Theologiae* I-IIae, q 95, a 2, corpus.

Pero Tomás ha otorgado, además, a la ley humana otro carácter: el de disciplina y coacción. Tomás reconoce, en efecto, que hay en el hombre una natural inclinación a la virtud; sin embargo, la perfección de la virtud no se alcanza sin una cierta disciplina o instrucción así como en el orden del hacer técnico y productivo no es suficiente con que tenga manos y razón sino que requiere de cierta industria para proveer a sus necesidades. Pues bien, en el orden del obrar moral no es fácil que un individuo por sí solo se imponga la disciplina de la virtud; por eso es necesario que le sea impuesta por los demás aunque con algunas diferencias, por cierto. En algunos casos, los jóvenes por ejemplo, bastan las admoniciones paternas; pero en otros se hace necesario corregir y aún castigar las malas inclinaciones a que son propensos algunos hombres; de allí la necesidad de establecer leyes humanas en pro de la paz y la virtud entre los hombres pues como enseña Aristóteles en la *Política*, si el hombre virtuoso es el mejor entre todos los animales, por el contrario el hombre separado de la ley es el peor de todos ellos. La ley humana tiene, por tanto, un sentido eminentemente pedagógico y ejemplar aparte su poder de coacción en orden a penar y corregir las faltas.<sup>232</sup> Una entera doctrina del Derecho mana, como es fácil advertir, de esta inagotable fuente de la doctrina tomista.

#### 4. 4. 2. La conciencia moral.

La actividad moral del hombre puede resumirse, de acuerdo con lo que venimos viendo, como una permanente relación del hombre con el bien. Se trata, en definitiva, de saber descubrir el *bien real*, esto es, el bien en su más profunda raíz ontológica, que ha de ser realizado en cada situación concreta y singular. La ética, en efecto, es un conocimiento del bien en vista a su *realización* mediante la actividad libre, inmanente y trascendente del hombre, en la línea de su perfección última.

El bien es el objeto del apetito y corresponde, por tanto, a las potencias apetitivas -fundamentalmente a la voluntad- el consumir su posesión. Pero la *razón* del bien apetecido no reside en las potencias apetitivas sino en las cognoscitivas, principalmente en el intelecto al que corresponde realizar la iluminación del apetito en la línea de la causalidad formal. Mas para que el intelecto sea capaz de engendrar la razón del bien se requiere, en primer

232 Cf. *Summa Theologiae* I-IIae, q 95, a 1, corpus.

lugar desde luego, la actividad misma de las potencias intelectivas y, además, de los hábitos o virtudes que las perfeccionan. Así se requiere tanto del entendimiento cuanto del hábito de la ciencia, del hábito natural del bien y del mal (la llamada *sindéresis*) cuanto de la prudencia. Y es en este juego armónico de potencias y de hábitos donde surge el tema de la *conciencia* como una suerte de nudo vital en el que confluye toda la actividad ética y productiva de la persona según veremos en seguida.

La conciencia tiene dos componentes: una conciencia primaria, original, prerreflexiva, llamada *sindéresis* y una conciencia segunda, reflexiva y derivada, a la que llamamos *conciencia* propiamente dicha. La *sindéresis* es un hábito natural, el hábito de los primeros principios del obrar práctico; es la impronta de la ley natural en nuestra alma, esto es, la inclinación natural al bien y el rechazo del mal.

Así como hay un hábito natural del alma humana por el que conoce los principios de las ciencias especulativas al que llamamos entendimiento de los principios, así también existe en ella un cierto hábito natural de los primeros principios del obrar práctico, que son los principios universales del derecho natural: este hábito corresponde a la *sindéresis*.<sup>233</sup>

Este hábito de la *sindéresis* reside en la razón y si bien puede dudarse respecto de si el nombre de *sindéresis* designa tan sólo al hábito o, más bien, a la razón conjuntamente con el hábito, la diferencia entre una y otra posición no es mayor: en efecto, el conocimiento de la razón conviene según un cierto hábito natural.

Ahora bien, este hábito no existe en una potencia distinta de la razón a menos quizás que sostengamos que el intelecto sea una potencia distinta de la razón, lo contrario de lo cual se dijo más arriba. Resta, por tanto, que este nombre de *sindéresis* designe o bien en absoluto a un hábito natural similar al hábito de los principios o bien designe a la misma potencia de la razón conjuntamente con tal hábito. Y cualquiera que fuera de estas dos cosas no difieren en mucho porque esto

233 De Veritate, q 16, a 1, corpus.

sólo produce una duda respecto de la significación del nombre. Pero no es posible que la misma potencia de la razón, por la que conoce naturalmente, sea llamada *sindéresis* sin el hábito puesto que el conocimiento natural de la razón conviene según un cierto hábito natural como consta del intelecto de los principios.<sup>234</sup>

La *sindéresis*, en tanto hábito de los primeros principios del obrar práctico, no puede errar. La *sindéresis* tiene la certeza y la firmeza de los principios. Oigamos una vez más al Aquinate:

La naturaleza en todas sus operaciones tiende al bien y a la conservación de aquellas cosas que ella misma produce por su operación; y por eso en todas las obras de la naturaleza hay siempre principios permanentes e inmutables y que conservan la rectitud pues, como se dice en el Libro I de la *Física* es necesario que los principios sean permanentes; en efecto, no podría haber ninguna firmeza ni certidumbre en aquellas cosas que derivan de los principios si los principios mismos no estuviesen firmemente establecidos. Y de esto se sigue que todas las cosas mutables se reducen a una realidad primera inmóvil y, también, que todo conocimiento especulativo se derive de algún conocimiento certísimo respecto del que no sea posible el error: tal es el conocimiento de los primeros principios universales a cuya luz son examinados todos los conocimientos y por los que todo lo verdadero es aprobado y todo lo falso rechazado. Si en estos principios pudiese haber algún error no se hallaría certeza alguna en todo lo consecuentemente conocido. Por tanto, también en las obras humanas, a efectos de que exista en ellas una cierta rectitud, es necesario que haya algún principio permanente que tenga una inmutable rectitud, a cuya luz sean examinadas todas las obras humanas; de modo que este principio permanente resista todo lo malo y asienta a todo lo bueno. Y esta es la *sindéresis* cuyo oficio es rechazar el mal e inclinar al bien; y por eso concedemos que en ella no puede haber pecado.<sup>235</sup>

234 *Ibidem*.

235 De Veritate, q 16, a 2, corpus.

La *sindéresis* ha sido llamada, con razón, conciencia primaria o prerreflexiva; ella, en efecto, es un hábito natural que inclina al bien y aparta del mal de un modo, como acabamos de ver, cierto e inmune al error. La *sindéresis* nunca yerra, dice Santo Tomás en otra parte.<sup>236</sup> Pero se trata de una certeza relativa a los primeros principios que, como tales, son aprehendidos de un modo intuitivo, sin inquisición racional. Esta inquisición de la razón iluminada por la *sindéresis*, perfeccionada por el hábito de las virtudes, en especial la prudencia y auxiliada por la memoria dará como fruto el juicio de la conciencia. La *sindéresis* es, pues, el principio fundamental, aunque no único, de la conciencia.

La conciencia es un acto, un acto de conocimiento aplicado a algo.

El nombre de conciencia designa la aplicación de la ciencia a alguna cosa por lo que concienciar equivale a decir conocer en simultáneo. Ahora bien, cualquier ciencia puede aplicarse a algo, por tanto el término conciencia no puede denominar un hábito especial o una potencia sino que designa el acto mismo que consiste en la aplicación de cualquier hábito o de cualquier conocimiento a un acto particular.<sup>237</sup>

No es, pues, una potencia ni un hábito, sino el acto mismo por el cual un conocimiento o un hábito se aplica a un acto particular. En su fino análisis de la conciencia, Tomás distingue un doble modo de aplicación según que se considere la existencia o no existencia de un determinado acto, esto es, si el acto fue o no realizado, o bien se considere si el acto realizado fue o no rectamente realizado. Por el primer modo, hablamos de una *conciencia psicológica* que es la advertencia de que tal cosa sucedió o sucede. Por el segundo, nos referimos a la *conciencia moral* por la que el acto ya cumplido es examinado a la luz de la ciencia a fin de juzgar respecto de su rectitud.

Ahora bien, la actividad de nuestra conciencia moral, aplicada al plano del obrar práctico, discurre según un doble procedimiento semejante en todo al proceder de nuestro entendimiento en el plano especulativo. En efecto, así como en este último plano nuestra in-

236 Cf. *De Veritate*, q 16, a 1, sc 5.

237 *De Veritate*, q 17, a 1, corpus.

teligencia discurre, primero, por la vía del descubrimiento o del hallazgo (la *via inventionis*) por la que partiendo de los principios investigamos las conclusiones y, luego, por la vía del juicio (*via iudicium*) por la que resolvemos las conclusiones en los principios, de igual modo opera nuestra conciencia moral. De esta manera, cuando ella, mediante la ciencia, indaga acerca de lo que ha de hacerse opera de modo similar al de nuestro intelecto especulativo cuando por la *via inventionis* procura alcanzar las conclusiones partiendo de los principios; y en este sentido, se dice que nuestra conciencia nos incita, nos induce o nos liga; a su vez, cuando a la luz de la ciencia nuestra conciencia juzga respecto de la rectitud de un acto ya realizado, se asemeja a la razón especulativa que por medio de la vía del juicio resuelve sus conclusiones en los primeros principios; y en este sentido, ella acusa o remuerde.

Este paralelismo entre el acto de nuestro entendimiento especulativo y el acto de nuestra conciencia moral nos permite entender en toda su profundidad la realidad de nuestra conciencia. En efecto, Santo Tomás no ha dejado de señalar el hecho de que en nuestra conciencia psicológica lo primero que se aplica es un conocimiento que procede de los sentidos por los que percibimos aquí y ahora la presencia de tal acto en la esfera de la conciencia o bien lo recordamos por vía de la memoria. En cambio, en la conciencia moral lo que se aplica son los hábitos de la razón operativa, esto es, la *sindéresis*, la sabiduría y la ciencia.<sup>238</sup> También es pertinente añadir aquí el papel de la virtud de la prudencia y el no menor de la experiencia. Por tanto, la conciencia es un acto en el que *confluye todo el hombre* con sus potencias espirituales y sensitivas, con sus hábitos naturales y adquiridos, es decir, todo el hombre con su pasado y su presente, con su historia personal, con su desarrollo vital. La conciencia es, así, dinámica, está sujeta a maduración y crecimiento, se vincula con las etapas de nuestra vida, puede y debe ser formada en la adquisición y mantenimiento de los diversos hábitos. Por otra parte, la conciencia no es en sí misma ni principio ni medida sino un acto medido por la ley natural y por la ley de Dios.

Puesto que, como vimos, la conciencia moral es un acto de conocimiento que culmina con un juicio hecho a la luz de los hábitos operativos de la razón -en definitiva a la luz de la ley moral natural- es posible distinguir varios tipos de conciencia atendiendo a la adecuación o conformidad del juicio práctico con la ley moral,

238 *Ibidem*.

Así, si el juicio que establece la conciencia es conforme con el dictado de la razón iluminada por la ley natural y se juzga bueno lo que es objetivamente bueno, se dice que ese juicio es *verdadero*; por el contrario, ese juicio será *erróneo* cuando no exista tal conformidad y la conciencia juzgue como bueno lo que no lo es. Luego, tendremos una *conciencia verdadera* y una *conciencia errónea*. He aquí, en consecuencia, una primera distinción. Pero, además, teniendo en cuenta el modo por el cual se llega a formular el juicio de la conciencia, hablamos de una *conciencia recta* cuando se ponen todos los medios posibles al alcance para conocer el principio moral aplicable y adecuar el juicio a aquél; o bien, de una *conciencia falsa* cuando no se ponen los medios posibles y se realiza un juicio precipitado, superficial, temerario, apresurado. Por otra parte, la conciencia falsa puede ser *laxa* o *relajada*, cuando desestima la malicia del acto o le da poca importancia, o *escrupulosa*, cuando, por el contrario, exagera la malicia o la gravedad de las circunstancias o de la materia. Es importante tener en cuenta que la conciencia falsa termina siendo errónea porque en su actitud de indiferencia frente al precepto moral acaba desvirtuando la ley. Por último, según el grado de firmeza con que se formula el juicio de la conciencia, ésta se llama *cierta* cuando está segura de la verdad de su apreciación del acto concreto y de su adecuación con el precepto general, o *dudosa* cuando, por el contrario, no atina a decidirse acerca del valor moral del acto; por este motivo, no se sigue el acto de imperio y el hombre oscila entre obrar o no obrar, entre hacer esto o lo otro.

Por cierto que se ha de procurar, siempre, en la medida de lo posible, que el juicio de la conciencia sea verdadero, recto y cierto. Esto exige la formación del carácter en la adquisición de las virtudes, la formación de la inteligencia en el conocimiento de la ley moral, el ejercicio de la prudencia a fin de evitar tanto la precipitación como la vacilación y, por último, la rectificación de la intención en cada caso buscando siempre la objetividad y el señorío sobre uno mismo. Pero es preciso tener presente que no se ha de obrar jamás contra el juicio de la propia conciencia. Obrar en contra de la propia conciencia implica el máximo grado de malicia porque es obrar el mal a sabiendas u omitir deliberadamente el bien aun sabiendo que debe ser hecho. Esto vale aun para el caso de la conciencia errónea, contra la cual tampoco es lícito obrar pues menos malo es obrar siguiendo la conciencia errónea que obrar en contra de la propia conciencia.

#### 4. 5. Las pasiones

Si bien las pasiones no son actos propiamente humanos pues, como dijimos, son comunes al hombre y a los animales irracionales, sin embargo, corresponde ocuparse de su estudio en atención al importante papel que juegan tanto en la esfera psicológica y antropológica (son fenómenos psicológicos de exquisita relevancia) como en la vida moral.

El nombre de pasión tiene significados muy diversos. Se trata de un término análogo. En su sentido más propio, se entiende por pasión la recepción de algo con substracción de otra cosa. Esto puede suceder de dos modos: o bien cuando se substraer a una cosa lo que no le es conveniente y de este modo si alguien es sanado se dice que padece pues se le quita la enfermedad (que no le es conveniente) y recibe la salud; o bien cuando sucede lo contrario, es decir, se recibe la enfermedad y se quita la salud. Este último modo, según Santo Tomás, es el modo más propio de pasión<sup>239</sup>. Pero la pasión así entendida no es posible sin alguna alteración o transmutación corporal de donde se deduce que, en sentido propio, la pasión sólo se observa en los seres compuestos de alma y cuerpo. De aquí la clásica definición de la pasión como un movimiento del apetito sensitivo acompañado de transmutación corporal.

La pasión -escribe Tomás- se halla propiamente donde hay transmutación corporal la que, ciertamente, se encuentra en los actos del apetito sensitivo.<sup>240</sup>

Ahora bien, ¿qué papel juega el alma en el fenómeno de la pasión? ¿Y el cuerpo? ¿Padece el alma o sólo el cuerpo o ambos? En realidad, la pasión es algo que pertenece al compuesto y puede decirse, apelando a un término familiar para nosotros, que se trata de un hecho psicosomático. Por eso, haciendo una analogía con la composición hilemórfica de los cuerpos móviles, se distingue en la pasión un elemento *quasi material*, esto es, la reacción o el cambio corpóreo, y otro *quasi formal* que pertenece propiamente al apetito.<sup>241</sup> Pero se ha de tener en cuenta que en este complejo el que padece propiamente es el cuerpo; el alma, por ser inmaterial,

239 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 22, a 1, corpus.

240 *Summa Theologiae*, I-IIae, 22, a 3, corpus.

241 Cf. *Summa Theologiae* I, q 20, a 1, ad 2.

no puede padecer sino tan sólo accidentalmente; es decir que el alma padece en razón de su unión con el cuerpo. Ahora bien, hay un doble modo de unión del alma con el cuerpo: en tanto ella es forma y, por consiguiente, da el ser al cuerpo y lo vivifica; y en cuanto es motor del cuerpo y por ende ejerce sus operaciones mediante el cuerpo. De uno y otro modo el alma padece accidentalmente en el acto de la pasión pero de manera distinta. En efecto, en cuanto el alma es forma del cuerpo obra en razón de la forma y padece en razón de la materia; se da, así, un tipo de pasión en el que el movimiento comienza en el cuerpo, sea por alguna lesión o disfunción corporal, la que es aprehendida por el sentido y mueve, consecuentemente, al apetito sensitivo. Por ejemplo, una aguja pincha mi piel, percibo mediante el sentido del tacto un dolor, éste se intensifica hasta hacerse insoportable, en consecuencia, experimento una "sensación" de desagrado, de contricción del ánimo, de angustia, etc. Este tipo de pasión se llama *pasión corporal*. Pero hay un segundo tipo de pasión en la que el alma actúa en cuanto es motor del cuerpo; de este modo, el movimiento se inicia en el apetito sensitivo (sea concupiscible, sea irascible), movimiento que sigue a una aprehensión y que produce una alteración en el cuerpo que es el que padece. Por ejemplo, la aprehensión de un objeto desagradable por parte de la facultad cogitativa mueve el apetito concupiscible produciendo un "estado" de repugnancia o de aversión lo cual se traduce en el cuerpo mediante ciertas transmutaciones: náuseas, vómitos, dolor, etc.; tenemos así configurada la pasión de la aversión. Este tipo de pasiones se llama *pasiones anímicas o animales*.<sup>242</sup> Apenas si podemos vislumbrar la enorme importancia que esta distinción de las pasiones según la dirección que asume el movimiento pasional (del alma al cuerpo, del cuerpo al alma) tiene para una psicología de nuestra vida apetitiva sensitiva y, por consiguiente, de toda esa esfera de nuestro ser personal que subyace por debajo de la razón y de la conciencia. Santo Tomás les ha dedicado un lugar destacado, distinguiéndolas y clasificándolas en once pasiones: seis del apetito concupiscible (amor, deseo, gozo y sus respectivas contrarias, odio, aversión, tristeza) y cinco del irascible (esperanza, audacia e ira y dos contrarios, la desesperanza y el temor puesto que la ira no tiene contrario). El análisis pormenorizado de cada una de estas once pasiones está fuera del alcance de nuestro estudio. Pero su sola enumeración nos da una idea de la

enorme riqueza que posee nuestra vida sensitiva o emocional. Es todo un gran capítulo de la Psicología, como dijimos.

Pero la pregunta que cabe hacernos ahora es si las pasiones tienen que ver con nuestra vida moral. Es evidente que consideradas en sí mismas, en tanto son movimientos del apetito sensible, no se da en ellos ni el bien ni el mal moral. Más bien se corresponden con los movimientos pre racionales, que son anteriores a cualquier ordenación de la razón. Sin embargo, en cuanto las pasiones pueden estar sujetas al imperio de la razón y de la voluntad, entonces sí entran de pleno en el orden moral.

En la consideración moral de las pasiones, Tomás adopta decididamente la posición de los peripatéticos frente a la de los estoicos para quienes toda pasión es en sí misma un mal moral. El principal argumento que esgrime Tomás en su confutación del estoicismo es que los estoicos no discernían entre el sentido y el intelecto y, por consiguiente, no discernían entre el apetito intelectual y el sensitivo. En consecuencia todo movimiento apetitivo era para ellos un movimiento de la voluntad y, de este modo, toda pasión era, por definición, un movimiento por fuera del orden de la razón; en apoyo de esta crítica cita a Cicerón para quien toda pasión es una enfermedad del alma. En línea con los peripatéticos, Tomás sostiene que las pasiones, en tanto son movimientos del apetito sensitivo, sólo pueden ser consideradas moralmente malas cuando se salen del orden de la razón; por el contrario, en la medida que obedecen a la razón y se ponen a su servicio para ejecutar con prontitud su imperio, hasta pueden ser consideradas buenas y virtuosas, así como ocurre, por ejemplo, en ciertos casos con la pasión de la ira.

Erraron los estoicos -escribe el Angélico- en no considerar rectamente la ira y las otras pasiones. En efecto, puesto que no todos los movimientos apetitivos son pasiones, no distinguían las pasiones de los demás movimientos apetitivos en el sentido de que no distinguían que las pasiones están en el apetito sensitivo mientras que los demás movimientos apetitivos están en la voluntad; y esto en razón de que no distinguían entre uno y otro apetito. Decían, en cambio, que las pasiones eran movimientos apetitivos que se sustraen al moderado equilibrio del orden de la razón por lo que sostenían que ellas eran enfermedades del alma

242 Cf. *De veritate*, q 26, a 2, corpus.

de modo similar a las enfermedades del cuerpo que se sustraen al equilibrio de la salud; y de acuerdo con esto necesariamente toda ira y toda pasión eran malas. Pero, puesto que se dice, conforme con la verdad, que la ira es un movimiento del apetito sensitivo y este tipo de movimiento puede ser ordenado por la razón, según que siga el juicio de la razón la ira se pone a su servicio para ejecutar con prontitud su imperio; y esto exige la condición de la naturaleza humana: que el apetito sensitivo sea movido por la razón. Por tanto es necesario sostener con los peripatéticos que alguna ira es buena y virtuosa.<sup>243</sup>

Por otra parte, las pasiones otorgan un cierto "tono" a nuestra vida moral. Ellas, en efecto, pueden aumentar la bondad del acto moral cuando al deseo voluntario de realizar el bien se suma la inclinación del apetito sensitivo; así, el santo tiene "pasión" por la virtud, por ejemplo. En realidad, el que las pasiones puedan ser moderadas por la razón pertenece a la perfección del bien humano como nadie duda de que sea propio de la perfección del bien moral el que los actos de los miembros exteriores puedan ser regulados por la razón. En consecuencia, así como es mejor que el hombre no solamente desee el bien sino que además lo haga mediante un acto exterior, de igual modo hace a la perfección del bien moral que el hombre se mueva hacia el bien no tan sólo por la voluntad sino también por el apetito sensitivo. Tomás trae a propósito de esto el testimonio de la Escritura pues leemos en el *Salmo* 83, 3: *Mi corazón y mi carne se exultaron en el Dios vivo.*<sup>244</sup>

De este modo, la pasión no solamente se ordena al orden moral sino que va más allá: ella, en efecto, purificada y rectificada por la razón, participa a modo de una cierta causalidad eficiente en la perfección misma del bien moral.

243 *De malo*, q 12, a 1, corpus.

244 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 24, a 3, corpus.

#### 4. 6. *Las virtudes*

##### 4. 6. 1. *Concepto de virtud*

Hemos visto hasta aquí los actos humanos en su doble dimensión, psicoantropológica y moral; se ha analizado el acto voluntario como una síntesis funcional unitaria en el que todas las potencias cognitivas y apetitivas, sean sensitivas, sean espirituales, se conjugan en la unidad operativa trasunto en el plano de la operación de la unidad ontológica del hombre. También mencionamos las pasiones que aunque no son actos propiamente humanos son, empero, actos del hombre y por su ordenación a la razón entran de lleno en nuestra vida moral. Corresponde, ahora, considerar una serie de disposiciones habituales, naturales unas, infusas otras, que perfeccionan a las potencias: nos referimos a las virtudes.

Para Santo Tomás las virtudes son hábitos, esto es, cualidades estables que perfeccionan la substancia ya en el plano del ser, ya en el plano de la operación. Las virtudes corresponden a este segundo tipo de hábitos, es decir, son hábitos operativos que se definen como *buenos* porque inclinan a obrar bien y hacen bueno al que obra. Por eso, el extenso tratamiento de las virtudes va precedido en la exposición de la *Summa Theologiae* de un tratado de los hábitos en el que el genio del Angélico esplende no sólo por el orden y la sistematización sino, además, por la hondura psicológica que logra imponer a su exposición.

Si las virtudes son, como dijimos, hábitos buenos, su definición general no puede ser otra que la ya apuntada: *la virtud es un hábito operativo bueno que inclina a obrar bien y hace bueno al que obra*; y es así como Santo Tomás las define en la exposición de la *Suma de Teología*.<sup>245</sup> Sin embargo, el Angélico rescata otra definición, conocida como *definición teológica*, que, si bien incluye la anterior, añade una nota que es exclusiva de las virtudes sobrenaturales o infusas. Nos referimos a la definición de virtud que, siguiendo a Pedro Lombardo, atribuye a San Agustín:

245 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 55, a 1, 2 y 3.

La virtud es una buena cualidad de la mente por la que se vive rectamente, de la que nadie usa mal y que Dios obra en nosotros sin nosotros.<sup>246</sup>

Ahora bien, en el *Comentario de las Sentencias* el Aquinate hace una interpretación restrictiva de esta definición; afirma, en efecto, que con ella Agustín no entiende definir cualquier virtud sino tan sólo la virtud infusa la que, por cierto, queda definida de manera completa.<sup>247</sup> Pero en textos posteriores, como el ya citado de la *Suma de Teología* y en la *Cuestión disputada sobre las virtudes*<sup>248</sup>, Santo Tomás incluye en esta definición agustiniana a todas las virtudes. Así en el texto de la *Suma de Teología*, luego de demostrar que la definición es perfecta en razón de que toma en cuenta todas las causas de la virtud (formal, material, final y eficiente) concluye con esta observación:

La causa eficiente de la virtud infusa, a la que se refiere la definición, es Dios; por esta razón se dice «por la que Dios obra en nosotros sin nosotros». Si se quitase esta parte lo que queda de la definición será común a todas las virtudes, las adquiridas y también las infusas.<sup>249</sup>

Esta claro que Santo Tomás no desconoce el hecho de que la definición agustiniana está referida a las virtudes infusas; tampoco que, excepto la última parte, todo cuanto se contiene en el resto de la definición es común a las virtudes morales, a las intelectuales, a las adquiridas y a las infusas en tanto que la última parte sólo vale

246 Tanto en el *Comentario de las Sentencias* (II, d 27, a 2), como en la *Cuestión disputada sobre las virtudes* (q 1, a 2), en la *Suma de Teología* (I-IIae, q 55, a 4) y en otros lugares, Santo Tomás atribuye esta definición a San Agustín. Pero en verdad no se trata de una definición que corresponda literalmente al Doctor de Hipona sino que fue redactada por Pedro Lombardo (cf. *Liber Sententiarum* II, d 27, c. 5) de quien la ha tomado Santo Tomás. El Maestro de las Sentencias se basó principalmente en *De libero arbitrio* (II, c. 19) y en la doctrina general agustiniana de la gratuidad de los dones (cf. *Contra Iulianum* I, IV, c. 8; *Epístola* 194 o *Epístola a Sixto*; *Retractationes* I, 9, 4, et alibi). La última parte de la fórmula: *que Dios obra en nosotros sin nosotros* fue redactada por Pedro de Poitiers (1205).

247 Cf. *In Sententiarum* II, d 27, q 1, a 2, *corpus*.

248 Cf. *De virtutibus*, q 1, a 2. Aquí el Angélico sostiene claramente que esta definición conviene a toda virtud humana.

249 *Summa Theologiae* I-IIae, q 55, a 4, *corpus*.

para las virtudes infusas.<sup>250</sup> Por otra parte, el Angélico siempre distingue las virtudes adquiridas, que corresponden al orden natural, de las virtudes infusas que pertenecen al orden sobrenatural. Sin embargo, las incluye a todas bajo una única definición. Es pertinente preguntarse por qué.

Es posible aducir, en primer lugar, una razón vinculada con la situación histórica. Se ha señalado, en efecto, que en la época en que Tomás redacta estos textos circulaba una variedad de definiciones de virtud predominantemente filosóficas, inspiradas en Aristóteles y aún en Cicerón. Se atribuye a Abelardo haber iniciado esta tendencia a definir la virtud en términos filosóficos, tendencia que se iría afirmando posteriormente y acentuándose netamente con Guillermo de la Porrée y otros autores. Frente a esta tendencia "filosófica" aparece otra, identificada como "teológica", representada principalmente por Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo quienes, siguiendo las enseñanzas de San Agustín, ligaban la virtud a la gracia. Por consiguiente, al adoptar Tomás esta definición teológica como perfecta y conveniente a toda virtud, es razonable pensar que intentaba con ello armonizar las dos tendencias -la filosófica y la teológica- al sostener que la definición, si se prescinde de su última parte, expresa la misma esencia analógica de la virtud, válida, por tanto, para todas las virtudes.<sup>251</sup>

Esta explicación parece razonable pues se apoya en datos históricos y, sobre todo, se corresponde con el espíritu que Tomás ha impreso a su doctrina, espíritu que busca conciliar siempre la fe y la razón, el saber filosófico con el teológico. Aceptada esta razón, nos animamos, empero, a sumar otra. Tiene que ver con lo que dijimos al tratar acerca del carácter que asume la Teología Moral en Santo Tomás: que después de la Encarnación del Verbo no hay otra moral, hablando propia y formalmente, que la moral cristiana; y esta moral reposa en la unidad indisoluble de lo natural con la sobrenatural, de la naturaleza con la gracia. De alguna manera, esta definición no hace sino expresar, una vez más, esa unidad que es la piedra sillar de todo el edificio moral que supo levantar el genio del Aquinate.

250 Cf. *De virtutibus*, q 1, a 2, *corpus*: "Todas estas cosas convienen tanto a la virtud moral como a la intelectual, a la teológica, a la adquirida y a la infusa. En cambio, esto que añade San Agustín: *por la que Dios obra en nosotros sin nosotros*, sólo conviene a la virtud infusa".

251 Cf. TEÓFILO URDANOZ, O. P., *Introducción al Tratado de los hábitos y virtudes*, en *Suma Teológica*, editada por Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954, Tomo V, páginas 155 y siguientes.

En abono de lo que acabamos de decir, entre los muchos que pueden citarse, vamos a transcribir un texto en el que Santo Tomás aclara en qué sentido se ha de entender la última cláusula de la definición, esto es, que Dios obra en nosotros sin nosotros.

La virtud infusa es causada en nosotros por Dios sin obra de nuestra parte, sin embargo, no sin nuestro consentimiento; y así es como se ha de entender la expresión "que Dios obra en nosotros sin nosotros". En cambio, las cosas que obramos por nosotros Dios las causa en nosotros aunque no sin el concurso de nuestro obrar, en efecto, el mismo Dios obra en toda voluntad y naturaleza.<sup>252</sup>

Es decir que las virtudes infusas si bien son causadas por Dios en nosotros sin que medie causalidad humana alguna por nuestra parte, no obstante, ellas no anulan nuestro consentimiento. Las cosas que obramos por nosotros mismos son también causadas por Dios pero con el concurso de nuestra propia causalidad natural. En un caso y en otro Dios es siempre la causa aunque de modo distinto: bien sin la mediación de nuestra naturaleza y voluntad pero respetando nuestro consentimiento, o bien por medio de nuestra voluntad y naturaleza: *Dios obra en toda voluntad y naturaleza*, tal la conclusión con que cierra Tomás esta admirable síntesis de naturaleza y gracia que es la clave de bóveda de su doctrina moral.

#### 4. 6. 2. *Adquisición de la virtud: naturaleza y razón.*

Plantea Santo Tomás la cuestión de si las virtudes adquiridas lo son por naturaleza o si, por el contrario, ellas se adquieren, al igual que la ciencia, por el estudio y el ejercicio de los respectivos hábitos. El tema es de gran importancia pues si se sigue la primera opinión habrá que concluir que toda virtud es en nosotros, de algún modo, una inclinación natural, mientras que si se sostiene la segunda todo depende, en definitiva, del ejercicio de la razón y de la voluntad.

La posición de Santo Tomás es intermedia: hay en nosotros por naturaleza una incoación de la virtud; pero esta incoación no es la virtud llevada a su perfección pues solamente la razón perfecciona

<sup>252</sup> *Summa Theologiae*, I-IIae, q 55, a 4, ad 6.

la virtud incoada. De esta manera aparece la íntima relación entre naturaleza y razón: la naturaleza como disposición, similar al de una materia que se dispone a recibir la determinación de la forma, y la razón como especificación perfecta al modo de una forma recibida en la materia. Precisamente el razonamiento del Aquinate se desarrolla a partir de esta comparación entre el mundo físico y el obrar humano. Considera, en efecto, primero, la producción de las formas en el plano de las realidades físicas:

Así como se diversifican las opiniones respecto de la producción de las formas naturales así también se diversifican respecto de la adquisición de las ciencias y de las virtudes. Hubo, en efecto, quienes sostuvieron que las formas preexisten en la materia según el acto pero de modo latente y que por un agente natural son llevadas de lo oculto a lo manifesto [...] Otros, empero, dijeron que las formas proceden totalmente por modo extrínseco, ya sea por participación de las ideas, como sostuvo Platón, ya por una inteligencia agente, como afirmó Avicena; y que los agentes naturales sólo disponen únicamente la materia para la forma. La tercera es la vía media de Aristóteles que sostuvo que las formas preexisten en la potencia de la materia pero son reducidas al acto por un agente exterior natural.<sup>253</sup>

Fijadas las diversas opiniones en relación con el mundo físico, el Santo Doctor pasa a continuación a trazar una analogía respecto de las operaciones humanas en cuanto a la adquisición de las ciencias y las virtudes.

De modo similar, respecto de las ciencias y de las virtudes, algunos dijeron que éstas se hallan en nosotros por la naturaleza y que por el estudio solamente se quitan los impedimentos que se les oponen. Esto es al parecer lo que habría sostenido Platón quien afirmó que las ciencias y las virtudes son causadas en nosotros por la participación de las formas separadas pero que el alma se veía impedida de su uso a causa de su unión con el cuerpo, por lo que era necesario superar tal impedimento por el estudio de las ciencias y el ejercicio de

<sup>253</sup> *De virtutibus*, q 1, a 8, corpus.

las virtudes. Otros, en cambio, dijeron que las ciencias y las virtudes están en nosotros por influjo de una inteligencia agente cuya influencia el hombre se dispone a recibir por el estudio y la práctica de las virtudes. Hay una tercera opinión media: que las ciencias y las virtudes están en nosotros por naturaleza según una cierta aptitud, pero su perfección no se da en nosotros por naturaleza. Y esta opinión es la mejor porque así como respecto de las formas naturales nada deroga la fuerza de los agentes naturales, así también, en lo que respecta a la adquisición de la ciencia y de la virtud, el estudio y la ejercitación conservan su eficacia<sup>254</sup>.

Está claro, por tanto, que la virtud se da en nosotros según esta *vía media* que deja a salvo tanto la disposición natural cuanto el ejercicio de la razón y de la voluntad. Más todavía: la aptitud respecto de la perfección y de la forma se da en un sujeto determinado de acuerdo con un doble modo: según tan sólo una cierta potencia pasiva (y así decimos que la materia del aire tiene aptitud para recibir la forma del fuego) o según una potencia simultáneamente pasiva y activa como, por ejemplo, en el cuerpo sanable existe una aptitud para la salud porque el cuerpo es susceptible de sanar. Es de este modo que se da en el hombre la aptitud natural para la virtud: en parte según la naturaleza de la especie por la que la aptitud para la virtud es común a todos los hombres, y en parte según la naturaleza del individuo según que algunos son más aptos que otros para la virtud. Pero ninguna de estas aptitudes naturales constituyen, por sí, una virtud perfecta; ellas son como una cierta incoación de la virtud; en efecto, sin la moderación de la razón, sin la obra de la razón, no hay posibilidad de consumir la perfección de la virtud.

Es manifiesto, por tanto, que la perfección de la virtud no es por la naturaleza sino por la razón<sup>255</sup>.

Queda en evidencia el profundo realismo de Santo Tomás: visto desde lo antropológico, la virtud perfecta se adquiere por la razón, pero una razón que inhiere en una naturaleza en la que aquella se halla incoativamente; pero, desde la soberana visión de la Teología, su realismo es mayor todavía pues sin la gracia ninguna

<sup>254</sup> *Ibidem*.

<sup>255</sup> *Ibidem*.

virtud humana alcanza para mover al hombre hacia la plenitud de su fin último. Naturaleza, razón y gracia quedan, así, articuladas y ensambladas en la existencia concreta del hombre.

#### 4. 6. 3. Sujeto y distinción de las virtudes

Las virtudes, por lo mismo que son hábitos, residen en las potencias del alma a modo de sujeto. Claramente lo afirma el Aquinate. Una triple razón da sustento a esta afirmación. La primera, la misma razón de virtud que implica la perfección de una potencia; y es evidente que aquello que perfecciona una cosa debe residir en la misma cosa a la que perfecciona. En segundo lugar porque la virtud es un hábito operativo y toda operación deriva del alma por medio de alguna potencia. Tercero, finalmente, porque la virtud es una disposición para lo óptimo y lo óptimo es el fin el cual o bien es la operación de una cosa o bien algo que sigue a la operación de una cosa que procede de una potencia. La virtud humana reside, por tanto, en las potencias del alma<sup>256</sup>.

Por tanto, algunas virtudes residen en el intelecto especulativo: entendimiento, ciencia y sabiduría; otras residen en la razón práctica: la prudencia y el arte; todas ellas pertenecen a las *virtudes intelectuales* o *dianoéticas*. Otras virtudes residen en la voluntad, y estas son las *virtudes morales*. También se dan virtudes en el apetito inferior, concupiscible e irascible; pero estos apetitos considerados en sí mismos no pueden ser sujeto de virtud; sólo pueden serlo en cuanto se ordenan a la razón. Ocurre que para la perfección de un acto que procede de una potencia movida por otra se requiere la perfección de ambas potencias como, por ejemplo, para que el acto de un artesano sea perfecto se requiere no sólo la perfección del arte sino también la de su instrumento: el mejor artista nada puede sin un instrumento adecuado. Pues bien, en aquellas acciones en las que intervienen los apetitos inferiores se requiere una cierta perfección de estos apetitos en orden a la perfección del acto; de allí que en ellas resida una cierta virtud, virtud que consiste en una habitual conformidad de estas potencias con la razón. Por eso, en las virtudes morales cabe una segunda distinción: de un lado, aquellas virtudes que en relación con los apetitos sensitivos tienen por materia las pasiones correspondientes a esos apetitos que han de ser ordenadas: tendremos, así, la *virtud de la fortaleza* y sus

<sup>256</sup> Cf. *Summa Theologiae* I-IIae, q 56, a 1.

anexas que moderan las pasiones del irascible y la *virtud de la templanza* y sus derivadas que moderan las del apetito concupiscible; de otro, están las virtudes cuyo objeto es rectificar las operaciones del apetito racional; y estas son la *justicia* y demás virtudes a ella anexas.

Pero así como en el plano de las potencias se da una contigüidad entre lo especulativo y lo práctico lo mismo ocurre en el plano de las virtudes. Las virtudes dianoéticas apuntan a la perfección de nuestra vida teorética en tanto que las morales apuntan a la perfección de la vida práctica. Pero no hay un hiato entre ellas sino que entre la vida especulativa y la práctica se da una suerte de puente que viene dado por la virtud de la prudencia. La prudencia es, como vimos, virtud intelectual, mas específicamente, virtud de la razón práctica; en tanto es virtud intelectual su acto es un acto de conocimiento pero un conocimiento intrínsecamente ordenado a iluminar la acción, esto es, el campo propio de las virtudes morales.

Tomando, pues, en consideración la prudencia, como nexo entre la vida teorética y la vida práctica, y las tres virtudes morales centrales (*justicia*, *fortaleza* y *templanza*) queda establecido el orden de las llamadas *virtudes cardinales* o *principales*, llamadas así porque cada una de ellas constituye una suerte de puerta o de gozne que abre paso a las demás virtudes y representa en un determinado ámbito moral lo principal de dicho ámbito.

La palabra cardinal deriva de cardine que es el gozne o quicio alrededor del cual gira una puerta, según se lee en *Proverbios*, 26, 4: *la puerta gira en los goznes como el perezoso en su lecho*. Por eso se llaman cardinales las virtudes en las que se funda la vida humana, como una puerta por la que se entra; ahora bien, la vida humana es la proporcionada al hombre<sup>257</sup>.

Estas virtudes se designan con estos nombres de cardinales o principales en razón de su mayor perfección respecto de las virtudes intelectuales. En efecto, sólo las tres virtudes morales y únicamente la prudencia, de entre las intelectuales, implican una rectificación del apetito, esto es, que no se reducen tan sólo a la capacidad de obrar bien sino que posibilitan el uso mismo de la buena obra. Así, alguien puede poseer la ciencia pero la virtud de

257 *De virtutibus*, q 5, a 1, corpus.

la ciencia no asegura, por sí misma, el ejercicio recto de la ciencia; lo mismo se puede decir del arte: el artista posee, sin duda, la capacidad de obrar bien en el ámbito propio de su arte pero el arte no asegura la rectitud en su obrar.

Para que se aprecie mejor el sentido del orden que inspira todas estas distinciones, veamos el siguiente texto en el que el Angélico da las razones por las cuales las virtudes cardinales son en número de cuatro:

El número de ciertas cosas puede tomarse, bien atendiendo a los principios formales o bien a los sujetos en los que se dan. De uno y otro modo resultan ser cuatro las virtudes cardinales. Efectivamente, el principio formal de la virtud, de la que ahora hablamos, es el bien de la razón el que puede considerarse de dos modos. Uno, en cuanto que consiste en la misma consideración de la razón, y así habrá una virtud principal, que se llama prudencia. De otro modo, en cuanto que la razón pone su orden respecto de alguna cosa; bien sean las operaciones, y así resulta la justicia; bien sean las pasiones, y así es necesario que existan dos virtudes: en efecto, es necesario poner el orden de la razón en las pasiones, habida cuenta de su oposición a la razón. Esta oposición puede ser de dos modos: uno, en cuanto que la pasión impulsa a algo contrario a la razón; y así es necesario que la pasión sea reprimida, de donde le viene el nombre a la templanza; de otro modo, en cuanto que la pasión retrae de realizar lo que la razón dicta, como es el temor de los peligros y de los trabajos, y así es necesario que el hombre se afiance en lo que dicta la razón para que no retroceda, de donde le viene el nombre a la fortaleza. De modo parecido resulta el mismo número atendiendo al sujeto, pues el sujeto de la virtud, de la que hablamos ahora, es cuádruple, a saber: el que es racional por esencia, al que perfecciona la prudencia; y el que es racional por participación, que se divide en tres: la voluntad, que es el sujeto de la justicia; el apetito concupiscible, que es el sujeto de la templanza; y el apetito irascible, que es el sujeto de la fortaleza<sup>258</sup>.

258 *Summa Theologiae*, I-IIae, q 61, a 2, corpus

Es fácil advertir como el Aquinate enumera y ordena las virtudes cardinales: primero, sobre la base del orden de la razón en cuanto este orden es principio formal de las virtudes; y, segundo, sobre la base de la armonía que establece entre las virtudes cardinales y las potencias del alma. Supera, de este modo, en concisión, precisión y claridad a la multitud de autores precedentes.

Tras las virtudes cardinales pasa Santo Tomás a considerar las *virtutes teologales*. La necesidad de estas virtudes se funda, como dijimos más arriba, en el hecho de que la virtud perfecciona los actos por los cuales el hombre se ordena a su último fin, esto es, la bienaventuranza. Pero hay una doble bienaventuranza: una proporcionada a la naturaleza humana a la que puede llegar el hombre por sus solas fuerzas; otra que excede a la naturaleza humana y a la que el hombre sólo puede alcanzar con la ayuda de Dios, según una cierta participación de la naturaleza divina. Ahora bien, para alcanzar la primera de las bienaventuranzas bastan al hombre sus principios propios y naturales; pero para la segunda, no. De aquí deduce Tomás la necesidad de que Dios infunda en el hombre unos principios de operaciones sobrenaturales; y estos principios son las virtudes llamadas teologales, ya porque su objeto es Dios, ya porque es Dios quien las infunde en nosotros.

De modo similar a como hizo con las virtudes cardinales, también Tomás enumera y ordena las teologales en otro texto que, como el anterior, es una preciosa muestra del orden que caracteriza el pensamiento tomista:

Según queda dicho las virtudes teológicas ordenan al hombre a la bienaventuranza sobrenatural al modo como el hombre por inclinación natural se ordena al fin que le es connatural. Pero esto sucede de dos modos. Primero, según la razón o entendimiento, en cuanto contiene los primeros principios universales que nos son conocidos por la luz natural del entendimiento, de los que parte la razón, tanto en el orden especulativo como en el orden práctico. Segundo, por la rectitud de la voluntad que tiende naturalmente al bien de la razón. Pero estas dos cosas son insuficientes en orden a la bienaventuranza sobrenatural según aquello de 1 Corintios, 2,9: *Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman*. Fue, pues, necesario que en cuanto a ambas cosas, el

entendimiento y la voluntad, le fuese dado al hombre, sobrenaturalmente, algo en vista a ordenarlo al fin sobrenatural. Y, primeramente, en cuanto al entendimiento, le son dados al hombre ciertos principios sobrenaturales que son aprehendidos por la luz divina: estas son las cosas que han de ser creídas sobre las que versa la fe. En segundo lugar, la voluntad se ordena a aquel fin en cuanto al movimiento de intención que tiende a él como a algo que es posible conseguir, lo cual pertenece a la esperanza; y en cuanto a cierta unión espiritual, por la que se transforma de algún modo en aquel fin, lo cual se realiza por la caridad. En efecto, el apetito de cualquier cosa se mueve naturalmente y tiende al fin que le es connatural; y este movimiento proviene de cierta conformidad de la cosa con su fin<sup>259</sup>.

Quedan, por tanto, ordenadas las siete grandes virtudes en cuyo extenso y pormenorizado tratamiento particular se encierra toda la moral especial (*res moralis specialis*) de Santo Tomás.

#### 4. 7. *Los dones del Espíritu Santo. Las bienaventuranzas y los frutos.*

En el proemio que antecede a la cuestión 55 de la *Prima secundae*, con la que inicia el tratado de las virtudes, Santo Tomás adelanta su intención de tratar, además de las virtudes, de otras cosas que les son anexas, a saber, de los dones, de las bienaventuranzas y de los frutos<sup>260</sup>. ¿A qué se refiere con estas palabras? No a otra cosa que a esas realidades, sobrenaturales en lo que respecta a su esencia, origen y valoración moral, pero indisolublemente unidas a la realidad de nuestra naturaleza sobreelevada al plano de la gracia. Ya en el tratado de las virtudes cardinales y teologales, Tomás no ha dejado de señalar un correspondiente don para cada virtud: aún las virtudes cardinales son transformadas por la acción de la caridad y llevadas a un plano de perfección que supera a la naturaleza. Pero, a modo de soberano remate del gran edificio de su Moral, el Aquinate cierra la consideración de las virtudes con el estudio de sus complementos sobrenaturales: los dones y los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas. Se trata de prin-

259 *Summa Theologiae*, I-IIae, q 62, a 3, corpus

260 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 55, proemio.

principios virtuosos distintos de los hasta ahora estudiados, principios más elevados y excelsos, infundidos en el hombre por la acción del Espíritu Santo. De esta manera queda completado el magnífico edificio natural y sobrenatural de nuestra vida virtuosa.

La doctrina de Santo Tomás puede resumirse en estos términos: los dones del Espíritu Santo son hábitos operativos, esencialmente sobrenaturales y distintos de las virtudes; las bienaventuranzas son actos de los dones; los frutos del Espíritu Santo son productos de los dones y de las virtudes bajo la acción del mismo Espíritu Santo.

Respecto de los dones se han de tener en cuenta varios puntos. En primer lugar, como se dijo, ellos son hábitos operativos<sup>261</sup> que se dan en nosotros por inspiración divina, es decir, por una moción desde el exterior. Tomando como fundamento de su doctrina el texto de Isaías, 11, 2, 3: *Reposará sobre él el espíritu de Yahveh: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh. Y le inspirará en el temor de Yahveh. No juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas*, concluye Tomás que con estas palabras se nos da a entender claramente que estos dones están en nosotros por inspiración divina. Ahora bien, toda inspiración es una cierta moción desde afuera; y, como muy bien recuerda el Santo Doctor, hay un doble principio de movimiento en el hombre, a saber, uno interior que es la razón y otro exterior que es Dios. Por tanto, las virtudes son en nosotros por moción de la razón en cambio los dones son por moción directa de Dios<sup>262</sup>.

De este mismo texto deduce Santo Tomás el número de los dones, a saber, siete; pero no se limita tan sólo a numerarlos siguiendo literalmente el texto de la Escritura: como suele hacer con frecuencia, señala además su conveniencia. ¿Por qué es conveniente que los dones del Espíritu Santo sean siete? Porque las facultades humanas son naturalmente aptas para ser movidas por el impulso de Dios; y, puesto que en estas facultades se distinguen siete operaciones: aprehensión de la verdad por la razón especulativa, aprehensión de la verdad por la razón práctica, juicio sobre la verdad de la razón especulativa, juicio sobre la verdad de la razón práctica, la facultad apetitiva tocante a las relaciones del hombre con

261 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 68, a 3. Santo Tomás compara los dones del Espíritu Santo con las virtudes morales: así como éstas son hábitos que disponen a la facultad apetitiva a obedecer prontamente a la razón, de modo similar, los dones del Espíritu Santo disponen al hombre a obedecer con prontitud al mismo Espíritu Santo; y en este sentido puede decirse de ellos que son como ciertos hábitos (*quidam habitus*).

262 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 68, a 1, *corpus*.

los demás, con respecto a los peligros y los deseos desordenados de la concupiscencia, a cada una de estas operaciones -respecto de las que se dan las virtudes intelectuales y morales- es conveniente asignarle un don del Espíritu Santo. Así, la razón especulativa se perfecciona con el don del *entendimiento* en orden a la aprehensión de la verdad y con el don de la *sabiduría* respecto del recto juicio sobre la verdad; la razón práctica en cuanto a la aprehensión de la verdad se perfecciona con el don de la *ciencia* y en cuanto al recto juicio sobre la verdad por el don del *consejo*. La facultad apetitiva, en cuanto a las relaciones del hombre con los demás, recibe su perfección del don de la *piEDAD*; respecto de afrontar los peligros, por el don de la *fortaleza* y en cuanto a la concupiscencia desordenada por el don del *temor*<sup>263</sup>.

Otra cuestión que se plantea respecto de los dones es si son necesarios para la salvación. En su respuesta a este interrogante Tomás pone, una vez más de manifiesto su idea central, que es como la columna vertebral de toda su ética, de que la naturaleza recibe su última perfección de la gracia; y ello en orden a alcanzar el hombre su fin último, fin al que naturalmente aspira pero al que no puede llegar con las solas fuerzas de su naturaleza. Así, en materias sujetas a la razón humana y en vista del fin connatural al hombre (la bienaventuranza natural), basta la razón; no obstante, si aún en estas materias el hombre recibe el auxilio divino ello no será sino por una sobreabundancia, sobreabundancia esta que los mismos paganos entrevieron: cita aquí Tomás a los *filósofos* que juzgaban que no todo el que tenía las virtudes morales tenía por ello la virtud heroica o divina. Pero si se trata del fin sobrenatural, ni siquiera la moción de la misma razón informada por las virtudes teologales, pero de modo imperfecto, resulta suficiente; es necesario que se le añada la moción directa de Dios, es decir, los dones del Espíritu Santo<sup>264</sup>.

Resumiendo el completo conjunto de principios naturales y sobrenaturales de las acciones humanas, escribe Santo Tomás:

Según lo anteriormente dicho, las virtudes se distinguen en tres géneros: pues unas son las virtudes teológicas; otras, las intelectuales; y otras, las morales. Las virtudes teológicas son aquellas por las que se une la mente humana a Dios; las intelectuales, aquellas por

263 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 68, a 4

264 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 68, a 2

las que se perfecciona la razón misma; las morales, aquellas por las que se perfeccionan las facultades apetitivas para obedecer a la razón. En cambio, los dones del Espíritu Santo son aquellos por los que todas las facultades del alma se disponen para someterse a la moción divina<sup>265</sup>.

Esta disposición de las facultades del alma a la moción divina por vía de los dones del Espíritu Santo alcanza su coronamiento con ciertas obras y acciones que se ordenan a alcanzar la bienaventuranza. Estas acciones, que derivan de los dones del Espíritu Santo al modo como los actos derivan de sus hábitos, se concretan en las bienaventuranzas evangélicas. De esta manera, la Teología Moral de Santo Tomás alcanza su coronamiento pues habiendo partido de la naturaleza humana culmina en la suprema expresión de la vida feliz contenida en el Evangelio. Hay un periplo en Tomás que va de Aristóteles al Sermón de la Montaña; y en lo que puede tomarse, en cierto modo, como un texto conclusivo -nos referimos al cuerpo del artículo 3 de la Cuestión 69 de la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*- sugestivamente el Aquinate hace coincidir al Filósofo con la Palabra de Dios. Se trata de un texto notable por su arquitectónica concepción de unidad entre fe y razón, entre la palabra humana y el Verbo divino. En este texto, Tomás explica el sentido, la conveniencia y el número de las bienaventuranzas a la luz de la doctrina aristotélica de la eudaimonía. Así, en esta perspectiva, afirma que son tres los tipos de bienaventuranza que han sido propuestos: uno, la bienaventuranza de aquellos que la hacen consistir en la vida voluptuosa; otro, la bienaventuranza de aquellos que la cifran en la vida activa; el tercero, la de los que la ponen en la vida contemplativa. No es difícil reconocer en esta distinción los tres géneros de vida distinguidos por el Estagirita. Pero lo que leemos a continuación corresponde por entero a Tomás: cada una de estas bienaventuranzas, escribe, se relacionan de modo diverso con la beatitud futura, esto es, la eudaimonía sobrenatural en la que consiste, como sabemos, el fin último de la existencia humana. Así, la bienaventuranza voluptuosa, como falsa que es, se presenta como un obstáculo respecto de la bienaventuranza eterna; y a superar tal obstáculo se ordenan tres bienaventuranzas: la primera, *bienaventurados los pobres de espíritu*, en orden a superar la voluptuosidad del apetito concupiscible; la segunda, *bienaventurados los*

265 *Summa Theologiae*, I-IIae, q 68, a 8, corpus.

*mansos*, en relación con los desórdenes del apetito irascible; la tercera, *bienaventurados los que lloran*, por la que no sólo se retrae el alma del uso inmoderado de los bienes del apetito concupiscible sino que va más allá, renunciando al uso total de dichos bienes abrazando voluntario llanto. La bienaventuranza de la vida práctica no es un obstáculo para la eterna bienaventuranza sino más bien dispone a ella pues la vida activa consiste principalmente en las cosas que se dan al prójimo sea en cuanto que les son debidas, sea en cuanto son dadas a modo de espontánea beneficencia. A lo primero nos mueve la justicia y de aquí la cuarta bienaventuranza: *bienaventurados los que tiene hambre y sed de justicia*; a lo segundo nos mueve la virtud de la liberalidad y con ella se corresponde la quinta de las bienaventuranzas: *bienaventurados los misericordiosos*. En cuanto a la vida contemplativa ella es o bien la misma bienaventuranza final o bien su comienzo. Es por esto que las bienaventuranzas en relación con la vida contemplativa no son puestas como méritos sino como premios. En cambio, se asignan como méritos los efectos de la vida activa que disponen a la contemplativa; pero el mérito de la vida activa en cuanto el hombre se perfecciona a sí mismo es la pureza de corazón lo que tiene que ver con la sexta bienaventuranza: *bienaventurados los limpios de corazón*; y en cuanto que la vida activa se refiere al prójimo, el mérito es la paz lo que nos lleva a la séptima bienaventuranza: *bienaventurados los pacíficos*<sup>266</sup>.

Más allá de las cuestiones exegéticas que pueda suscitar este texto (número y orden de las bienaventuranzas según los distintos evangelistas; de hecho, Tomás sigue principalmente el texto de San Mateo, 5, 3 y siguientes) su valor y su actualidad son innegables pues de lo que se trata es del orden de nuestras acciones, orden que unifica en la razón del fin último del hombre el complejo plexos de disposiciones que van de las virtudes naturales a las teologales y de éstas, bajo la inspiración del Espíritu Santo, al cumplimiento pleno de la vida bienaventurada que son, como dijimos, las bienaventuranzas evangélicas; y esa vida bienaventurada que proclama el evangelio se da ya, a modo de incoación, en esta vida por lo que el "programa" del Sermón de la Montaña es para esta vida pero en cuanto esta vida mortal nos dispone a la vida que no pasa<sup>267</sup>.

266 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 69, a 3

267 Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 69, a 2.

Todo lo cual se objetiva, por último, en los frutos del Espíritu Santo que son actos de las virtudes y de los dones. El Angélico toma el texto de la Epístola de San Pablo a los Gálatas (*Gálatas* 5, 22, 23): *El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí* y concluye que tales frutos son actos en el sentido de que proceden de ciertos actos del hombre; así, los actos humanos que proceden de la razón se dicen frutos de la razón; pero los actos que proceden por la moción del Espíritu Santo son como frutos de ese mismo Espíritu que es como un germen divino en nosotros conforme a lo que se lee en la *Primera Carta de San Juan*, 3, 9: *Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado porque su germen permanece en él.*<sup>268</sup>

Asentado esto, discute a continuación Santo Tomás acerca del número de los frutos, de su correspondencia con las virtudes y con los dones y su contrariedad respecto de las obras de la carne. Como en las anteriores cuestiones, también aquí esplende el orden y la unidad viva de naturaleza y gracia que, volvemos a decirlo, es la clave de bóveda de la ética tomista.

### Apéndices del Capítulo IV

#### APÉNDICE I

#### Santo Tomás de Aquino

#### Comentario de los Diez Libros Éticos de Aristóteles

##### Proemio

1. Como dice el Filósofo en el principio de la *Metafísica*, es propio del sabio el ordenar. La razón de esto es porque la sabiduría es la más alta perfección de la razón de la cual lo propio es que conozca el orden. Porque aunque las potencias sensitivas conocen algunas cosas en absoluto, sin embargo conocer el orden de una cosa respecto de otra corresponde solamente al intelecto o razón. Ahora bien, en las cosas se encuentra un doble orden. *Uno*, el de las partes de un todo o de una multitud entre sí, como las partes de una casa se ordenan recíprocamente. *Otro*, es el orden de las cosas respecto del fin. Y este orden es más principal que el primero. En efecto, como dice el Filósofo en el libro XI de la *Metafísica*, el orden de las partes de un ejército entre sí existe en razón del orden de todo el ejército respecto del jefe. Y el orden se compara a la razón de cuatro modos. Pues hay un cierto orden que la razón no hace sino tan sólo considera, como es el orden de las cosas naturales. Hay otro orden que la razón considerando hace en su acto propio, por ejemplo cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las voces significativas. El tercero es el orden que la razón considerando hace en las operaciones de la voluntad. Y el cuarto es el orden que la razón considerando hace en las cosas exteriores de las cuales ella misma es la causa, como en un arca o en una casa.

2. Y porque la consideración de la razón se perfecciona por el hábito de la ciencia, según estos diversos órdenes que la razón propiamente considera, hay diversas ciencias. Pues a la filosofía natural corresponde considerar el orden de las cosas que la razón humana considera pero no hace, de tal modo que bajo la filosofía natural comprendemos, también, a la matemática y a la metafísica.

<sup>268</sup> Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q 70, a 1.

sica. El orden que la razón, considerando, hace en su propio acto, corresponde a la filosofía racional a la cual pertenece considerar el orden de las partes de las oraciones entre sí y el orden de los principios respecto a las conclusiones. El orden de las acciones voluntarias corresponde a la consideración de la filosofía moral. Y el orden al que la razón, considerando, hace en las cosas exteriores constituidas por la razón humana pertenece a las artes mecánicas. Así, en consecuencia, lo propio de la filosofía moral, acerca de la cual se trata en el presente estudio, es considerar las operaciones humanas según que están ordenadas entre sí y con respecto al fin.

3. Pero digo las operaciones humanas que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón. Pues si se encuentran en el hombre algunas operaciones que no se someten a la voluntad y a la razón, éstas no se llaman propiamente humanas sino naturales como consta de las operaciones del alma vegetativa las cuales de ningún modo caen bajo la consideración de la filosofía moral. En consecuencia, así como el sujeto de la filosofía natural es el movimiento, o la cosa móvil, así también el sujeto de la filosofía moral es la operación humana ordenada al fin o, también, el hombre según que obra voluntariamente en razón del fin.

4. Ahora bien, se ha de saber que, puesto que el hombre es naturalmente un animal social, como que necesita de muchas cosas para su vida, las cuales, solo, no puede proveerse a sí mismo, se sigue en consecuencia que el hombre sea, por naturaleza, parte de alguna multitud o comunidad mediante la cual se le provea el auxilio para bien vivir. El cual auxilio, por cierto, necesita con respecto a dos cosas. Primero, en cuanto a las que son necesarias para la vida, sin las cuales no puede pasarse la presente vida; y para esto el hombre recibe el auxilio de la comunidad doméstica de la cual es parte. En efecto, cualquier hombre tiene por los padres la generación, el alimento y la educación y, también, de modo similar los individuos que son parte de la familia doméstica se ayudan entre sí para lo necesario de la vida. De otro modo, el hombre es ayudado por la multitud, de la cual forma parte, para una perfecta suficiencia de la vida, a saber, que el hombre no sólo viva sino, además, viva bien y que tenga todas las cosas que le sean suficientes para la vida. Y así el hombre es auxiliado por la comunidad civil, de la cual él mismo es parte, no solamente en cuanto a las cosas corporales, es decir, en

cuanto que en la ciudad existe una multitud de productos del arte (o de la industria) para los cuales una casa no puede bastar, sino también en cuanto a las cosas morales, a saber, en cuanto por la potestad pública, por miedo al castigo, son coaccionados los jóvenes insolentes para los cuales la corrección paterna no es eficaz.

5. Empero se ha de saber que este todo que es la comunidad civil o la familia doméstica sólo posee una unidad de orden según la cual no es algo uno *simpliciter*. Y por esto una parte de este todo puede tener una operación que no es una operación del todo, como el soldado en el ejército tiene una operación que no es una operación de todo el ejército. Sin embargo, también el mismo todo ejerce alguna operación que no es propia de ninguna parte sino del todo como, por ejemplo, una batalla de todo el ejército. También la tracción de una nave es una operación de la muchedumbre de quienes arrastran la nave. Pero hay otra totalidad que tiene no solamente una unidad de orden sino de composición, o de coligación o, también, de continuidad; y de acuerdo con esta unidad es algo uno *simpliciter* y por esto no hay ninguna operación de la parte que no lo sea del todo. En efecto, en las cosas continuas es el mismo el movimiento del todo y el de la parte; y de modo semejante en los compuestos o en los coligados, la operación de una parte es principalmente del todo. Por esto es necesario que a la misma ciencia corresponda la consideración del tal todo y la de sus partes. Pero no pertenece a una misma ciencia considerar el todo que solamente tiene una unidad de orden y las partes del mismo.

6. Y es por eso que la filosofía moral se divide en tres partes. De las cuales la primera considera las operaciones de un hombre tomado en particular ordenadas al fin; y ésta se llama *monástica*. La segunda considera las operaciones de la comunidad doméstica y se llama *economía*. Y la tercera considera las operaciones de la sociedad civil y recibe el nombre de *política*.

## APÉNDICE II

## Santo Tomás de Aquino

*Suma de Teología, I-IIae, q 109, a 1, corpus*

Conocer la verdad es un cierto ejercicio o acto de la luz intelectual, puesto que, según dice el Apóstol en Efesios 5,3, *todo lo que se manifiesta es luz*. Pero cualquier ejercicio de una facultad implica movimiento, si tomamos esta palabra en su sentido amplio, de modo que también el entender y el querer puedan llamarse movimientos, como lo hace el Filósofo en el libro II *De anima*. Ahora bien, en las cosas corporales vemos que para obtener un movimiento no basta la forma que es principio del movimiento o acción, sino que se requiere además el impulso del primer motor. En el orden físico, este primer motor es el cuerpo celeste; de modo que, por más cálido que sea el fuego, no calentará sin ser movido por el cuerpo celeste. Pues bien, de la misma manera que todos los movimientos corporales se reducen al movimiento del cuerpo celeste como a su primer motor en este orden, así todos los movimientos, tanto corporales como espirituales, se reducen al primer motor universal, que es Dios. De modo que por perfecta que se suponga una naturaleza corporal o espiritual no logrará producir su acto si no es movida por Dios; aunque esta moción responde a la razón de su providencia y no a la necesidad natural, como la moción del cuerpo celeste. Por otra parte, no sólo proviene de Dios toda moción por ser Él el primer motor, sino también toda perfección formal, porque él es el acto primero. De donde se sigue que la acción del entendimiento, como la de cualquier otra criatura, depende de Dios doblemente: porque recibe de Él la forma por la que obra, y porque de Él recibe además el impulso para obrar.

Sin embargo, cada forma comunicada por Dios a las criaturas tiene eficacia respecto de un acto determinado del que es capaz por su propia naturaleza; pero su acción no puede ir más allá a no ser en virtud de una forma sobreañadida, como el agua no puede comunicar calor si no ha sido previamente calentada por el fuego. Así, pues, el entendimiento humano tiene una forma determinada, que es su misma luz intelectual, de por sí suficiente para conocer algunas cosas inteligibles, aquellas que alcanzamos a través de lo

sensible. Pero otras cosas inteligibles más altas no las puede conocer más que si es perfeccionado por una luz superior, como la de la fe o de la profecía, que se llama *luz de gracia*, porque es algo sobreañadido a la naturaleza.

Debemos, pues, concluir que, para conocer una verdad, de cualquier orden que sea, el hombre necesita de un auxilio divino mediante el cual el entendimiento sea impulsado a su propio acto. Pero no se requiere una nueva ilustración añadida a la luz natural para conocer cualquier verdad, sino únicamente para aquellas que sobrepasan el conocimiento natural. Lo que no impide que a veces Dios instruya milagrosamente a algunos con su gracia acerca de verdades que son del dominio de la razón natural, como también a veces realiza milagrosamente cosas que puede producir la naturaleza.

*Suma de Teología, I-IIae, q 109, a 2, corpus*

La naturaleza del hombre puede ser considerada en un doble estado: el de integridad, que es el de nuestro primer padre antes del pecado, y el de corrupción, que es el nuestro después del pecado original. Pues bien, en ambos estados, la naturaleza humana necesita para hacer o querer el bien, de cualquier orden que sea, el auxilio de Dios como primer motor, según acabamos de exponer (artículo 1). En el estado de integridad, la capacidad de la virtud operativa del hombre era suficiente para que con sus solas fuerzas naturales pudiese querer y hacer el bien proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de las virtudes adquiridas; pero no el bien que sobrepasa la naturaleza, cual es el de las virtudes infusas. En el estado de corrupción, el hombre ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza, y por eso no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde. Sin embargo, la naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural; por eso, aun en este estado de degradación, puede el hombre con sus propias fuerzas naturales realizar algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas así; pero no puede llevar a cabo todo el bien que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia. Es como un enfermo, que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero no logra moverse perfectamente con

el movimiento de un hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina.

Así, pues, en el estado de naturaleza íntegra el hombre sólo necesita una fuerza sobreañadida gratuitamente a sus fuerzas naturales para obrar y querer el bien sobrenatural. En el estado de naturaleza caída, la necesita a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio. Además, en ambos estados necesita el hombre un auxilio divino que le impulse al bien obrar.

### APÉNDICE III

#### Santo Tomás de Aquino

*Suma de Teología, I-IIae, q 68, a 4, corpus*

Los dones son hábitos que perfeccionan al hombre para secundar con prontitud la inspiración del Espíritu Santo, así como las virtudes morales perfeccionan las facultades apetitivas para obedecer a la razón. Y como las facultades apetitivas pueden ser movidas por el imperio de la razón, así todas las facultades humanas pueden ser movidas por la inspiración de Dios, como por una potencia superior. Por tanto, en todas las facultades del hombre que pueden ser principios de actos humanos, lo mismo que existen las virtudes, también existen los dones, a saber, en la razón y en la facultad apetitiva.

Ahora bien, la razón es especulativa y práctica, y en una y otra se considera la aprehensión de la verdad, que pertenece a la invención, y el juicio sobre la verdad. Así, pues, para la aprehensión de la verdad la razón especulativa es perfeccionada por el entendimiento, y la razón práctica, por el consejo. Para juzgar rectamente, la razón especulativa es perfeccionada por la sabiduría; y la razón práctica, por la ciencia. A su vez, la facultad apetitiva en las cosas que se refieren a otros es perfeccionada por la piedad; y en las cosas referentes a uno mismo es perfeccionada por la fortaleza contra el terror de los peligros, y por el temor contra la concupiscencia desordenada de los placeres, según aquello de *Proverbios 15,27: Por el temor del Señor, todo hombre se aparta del mal*; y lo del Salmo 118,120:

*Se estremece mi carne por temor a ti y temo tus juicios. Y así resulta claro que estos dones se extienden a todo lo que se extienden las virtudes, tanto intelectuales como morales.*

### APÉNDICE IV

#### Santo Tomás de Aquino

*Suma de Teología, I-IIae, q 69, a 3, corpus*

La enumeración de las bienaventuranzas está hecha del modo más conveniente. Para poder verlo hay que considerar que algunos señalaron una triple bienaventuranza, pues unos cifraron la bienaventuranza en la vida voluptuosa; otros, en la vida activa; y otros, finalmente, en la vida contemplativa. Pero estas tres bienaventuranzas guardan diversa relación con la bienaventuranza futura, cuya esperanza nos hace aquí dichosos. Pues la felicidad voluptuosa, por ser falsa y contraria a la razón, es impedimento de la bienaventuranza futura. En cambio, la felicidad de la vida activa dispone para la bienaventuranza futura. Y la felicidad contemplativa, si es perfecta, constituye esencialmente la misma bienaventuranza futura; y, si es imperfecta, es cierta incoación de la misma.

Por eso el Señor puso en primer lugar ciertas bienaventuranzas que apartan lo que es el obstáculo de la felicidad voluptuosa. La vida voluptuosa consiste, en efecto, en dos cosas. La primera, en la abundancia de bienes exteriores, bien sean riquezas, bien sean honores; de ellos se retrae el hombre por la virtud, usando moderadamente de ellos, y de modo más excelente por el don, que le inclina a despreciarlos totalmente. De ahí que se ponga como primera bienaventuranza: *Bienaventurados los pobres de espíritu*, lo cual puede referirse o al desprecio de las riquezas o al desprecio de los honores, que realiza la humildad. La segunda cosa en que consiste la vida voluptuosa es seguir las propias pasiones, tanto del apetito irascible como del apetito concupiscible. Del seguimiento de las pasiones del apetito irascible retrae al hombre la virtud para que no se exceda en ellas, según la regla de la razón; y de modo aún más excelente lo hace el don, hasta el punto de lograr plena tranquilidad en conformidad con la voluntad divina. De ahí que se ponga como segunda bienaventuranza: *Bienaventurados los mansos*.

Y del seguimiento de las pasiones del apetito concupiscible retrae la virtud haciendo usar moderadamente de ellas, y el don, renunciando a ellas totalmente si fuere necesario, e incluso optando, si fuese necesario, por el llanto voluntario. De ahí que se ponga como tercera bienaventuranza: *Bienaventurados los que lloran*.

La vida activa consiste principalmente en dar cosas a los demás, sea como debidas o como beneficio espontáneo. A lo primero nos dispone la virtud para que no rehusemos dar al prójimo lo que le debemos, lo cual pertenece a la justicia. Mas el don nos mueve a eso mismo con un afecto más abundante, de modo que cumplamos las obras de justicia con ferviente deseo, al modo como el hambriento y el sediento apetecen con ferviente deseo la comida y la bebida. De ahí que se ponga como cuarta bienaventuranza: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia*. En cuanto a las donaciones espontáneas, la virtud nos perfecciona para que demos cosas a aquellos a quienes nos dicta la razón que debemos darlas, como a los amigos y otras personas allegadas, lo cual pertenece a la virtud de la liberalidad; pero el don, por la reverencia a Dios, no se fija más que en la necesidad de aquellos a quienes hace beneficios gratuitos. De ahí que se diga en *Lucas 14,12-13*: *Cuando hagas una comida o una cena, no llames a tus amigos ni a tus hermanos, etc., sino llama a los pobres y débiles, etcétera*, lo cual es propiamente tener misericordia. Por eso se pone como quinta bienaventuranza: *Bienaventurados los misericordiosos*.

Las cosas pertenecientes a la vida contemplativa, o son la misma bienaventuranza final o algún comienzo de ella. Por eso no se ponen en las bienaventuranzas como méritos, sino como premios. Pero se ponen como méritos los efectos de la vida activa con los cuales se dispone el hombre para la vida contemplativa. Ahora bien, entre los efectos de la vida activa, en cuanto a las virtudes y dones que perfeccionan al hombre en sí mismo, está la pureza de corazón, de modo que la mente del hombre no se manche con las pasiones. De ahí que se ponga como sexta bienaventuranza: *Bienaventurados los limpios de corazón* y en cuanto a las virtudes y dones que perfeccionan al hombre en relación con el prójimo, el efecto de la vida activa es la paz, según aquello de *Isaías 32,17*: *La paz será obra de la justicia*. De ahí que se ponga como séptima bienaventuranza: *Bienaventurados los pacíficos*.

## CAPÍTULO V

### LA METAFÍSICA

#### I. Introducción.

##### 1. Definición: primera aproximación.

Cabe para la Metafísica tomista la misma apreciación que hemos hecho respecto de la Física, de la Antropología y de la Moral: al igual que estas ciencias particulares también la *Philosophía Prima* se halla incardinada en el seno de la Sagrada Teología. Sólo que esta incardinación, en el caso de la Metafísica, se da de un modo más íntimo o, mejor dicho, más radical. En efecto, si las "sentencias de los filósofos" puestas al servicio de la labor teológica, resultan notoriamente transformadas y perfeccionadas en el caso de las ciencias particulares, en el caso de la Metafísica esa transformación es tan radical, tan profunda, que puede hablarse de una Metafísica genuina y propiamente tomista como el fruto más original e impeccedero alumbrado por el genio del Aquinate.

Como es bien sabido, el término metafísica proviene de una obra de Aristóteles compuesta por catorce libros independientes entre sí, que se ocupan de diversos temas generales de la filosofía. Estos libros son de carácter esotérico, es decir, que Aristóteles nunca los concibió para la publicación. Por el contrario, son un conjunto de apuntes o notas personales sobre temas que pudo haber tratado en clases o en otros libros sistemáticos. Fue Andrónico de Rodas (siglo I A C) quien al dar a luz la primera edición de las obras de Aristóteles ordenó estos libros detrás de los ocho libros de la Física (*tà metà tà physiká*). De allí surgió el concepto de *metafísica*

que, en realidad, significa literalmente "lo que en el estante está después de la física", pero que también de manera didáctica significa aquello que sigue a las explicaciones sobre la naturaleza o lo que viene después de la Física, entendiendo el término Física, como vimos en su momento, en su acepción antigua que se refiere al estudio filosófico de la *physis*, es decir, de la naturaleza y sus fenómenos. Podemos afirmar, también, que la palabra metafísica, en tanto significa "más allá de la física" se refiere al estudio de las realidades que trascienden el mundo visible y sensible. Es una ciencia *transfísica*. Al respecto, dice Santo Tomás:

Hay especulables que no dependen de la materia según el ser porque pueden existir sin la materia, ya sea porque nunca existen en la materia, como Dios y el ángel, o bien porque en algunas cosas existen sin la materia y en otras no, como la sustancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple y cosas similares. Acerca de todas estas cosas trata la teología, esto es la ciencia divina, así llamada puesto que en ella Dios es lo principalmente conocido, la que por otro nombre se llama metafísica, esto es, *transfísica*, porque ha de ser aprendida después de la Física por nosotros ya que nos es necesario llegar a las realidades suprasensibles a partir de las sensibles. Se llama también Filosofía Primera, en cuanto las demás ciencias siguen a ella al tomar de ella sus principios<sup>269</sup>.

De alguna manera, por tanto, la Metafísica dice oposición o distinción respecto de la Filosofía de la Naturaleza; ésta, en efecto, de acuerdo con lo visto, es la ciencia del mundo físico, visible, móvil; considera el ser en devenir, el ente móvil, afectado de movimiento local, movimiento de generación y corrupción substancial. Es este ente móvil el sujeto de la Física, ente material o unido a la materia aun cuando se lo considere abstraído de sus determinaciones cuantitativas concretas. Pero el sujeto de la Metafísica no es el ente móvil ni ningún ente en particular: ella es la ciencia del ente en cuanto ente. No de otro modo lo expone Aristóteles:

Hay una ciencia que contempla el ente (*tó on*) en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no

269 *In Boethii De Trinitate*, 3, q 5, a 1, corpus.

se identifica con ninguna de las que llamamos ciencias particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta, por ejemplo las ciencias matemáticas<sup>270</sup>.

Es claro, por tanto, que a la Metafísica le corresponde considerar al ente en sí mismo independientemente de todas las determinaciones que puedan afectarle. Esto nada prejuzga acerca del alcance efectivo de la investigación metafísica; sólo delimita de manera abstracta y problemática un dominio que no pertenece a ninguna otra ciencia y que es el más universal de todos.

## 2. La Metafísica en el concierto de las ciencias.

En el *Proemio* que Santo Tomás antepone a su comentario de la *Metafísica* de Aristóteles encontramos una serie de consideraciones que nos permiten entender la naturaleza y la dignidad de la Metafísica en el pensamiento del Aquinate. Comienza recordando que, como enseña el Filósofo en la *Política*, allí donde hay una multitud de cosas que se ordenan a una es necesario que una de ellas sea la que rija a las demás y que las otras sean regidas por ésta. Pone como ejemplo la unión del alma con el cuerpo en la que el alma es la que rige al cuerpo, y de las facultades del alma entre las cuales la razón es la que rige y gobierna a las demás. Así ocurre, también, en el concierto de las ciencias y de las artes: puesto que todas ellas se ordenan a una sola cosa, a saber, la bienaventuranza del hombre, es preciso que una de ellas sea la rectora, la que rija a las demás y la que reivindique, con justicia, el nombre de Sabiduría pues lo propio del sabio es ordenar.

Ahora bien, ¿cuál es esta ciencia rectora y acerca de qué trata? Para responder a estas cuestiones Tomás continúa sirviéndose del ejemplo de la Ciencia Política. ¿Quiénes son, por naturaleza, los hombres llamados a gobernar a los otros? Son, enseña Aristóteles, los hombres de intelecto vigoroso; en cambio, los de recia compleción corporal e intelecto deficiente parecen, más bien, llamados a obedecer y a ser regidos. De igual modo, por tanto, corresponderá

270 *Metaphysica* IV, 1003 a 20-23.

a la más intelectual de las ciencias, aquella que trata de las cosas más inteligibles, regir y gobernar al resto<sup>271</sup>.

Dicho esto, se impone averiguar a continuación cuáles son las cosas más inteligibles. Santo Tomás las deduce a partir de una triple consideración.

Primero, según el orden de intelección. En efecto, las cosas por las que el intelecto recibe la certeza son, según parece, las más inteligibles. Por tanto, puesto que el intelecto adquiere la certeza de la ciencia a partir de las causas, el conocimiento de las causas parece ser el conocimiento en máximo grado intelectual. En consecuencia, la ciencia que considera las causas primeras parece ser también en máximo grado la ciencia rectora de las otras<sup>272</sup>.

La ciencia es, por definición, conocimiento cierto de las causas y por las causas; este conocimiento causal es lo que distingue el conocimiento científico de las otras formas de conocimiento como la experiencia, la noticia o la opinión; sólo quien conoce las causas conoce con certeza: de allí que la ciencia sea la perfección del conocimiento. Pero si además se trata del conocimiento de las causas primeras, la ciencia que verse acerca de ellas ha de ser, por lo mismo, la más intelectual y, por ende, la rectora de las demás. Observemos que esas causas se dicen primeras en el sentido de que no dependen de otras y por ellas cada cosa alcanza, en sí misma, el máximo grado de inteligibilidad. En otra obra suya, el *Comentario del Libro Sobre las causas*, subraya Santo Tomás el carácter de máxima inteligibilidad de estas causas primeras, consideradas en sí mismas, no respecto de la capacidad de nuestro intelecto:

Puesto que el efecto se conoce por la causa, es manifiesto que la causa según su misma naturaleza es más inteligible que el efecto aunque a veces respecto de nosotros los efectos sean más evidentes que las causas en cuanto que tomamos el conocimiento de las causas de las cosas universales e inteligibles a partir de las particulares que caen bajo el sentido. Es necesario, pues,

271 Cf. *In Metaphysicorum, Prooemium*.

272 *In Metaphysicorum, Prooemium*.

que hablando en términos absolutos, las causas primeras de las cosas sean, por sí, lo máximo y óptimamente inteligible por que son en gado máximo entes y verdaderas dado que son la causa de la esencia y de la verdad de las otras cosas, como consta por el Filósofo en el Libro II de la *Metafísica*, aunque este género de causas primeras son, en cuanto a nosotros, menos conocidas y a posteriori; en efecto, nuestro intelecto se relaciona con ellas como el ojo de la lechuga respecto de la luz del sol a la que por su sobreabundante claridad no puede percibir perfectamente<sup>273</sup>.

Pero volvamos al texto del *Comentario de la Metafísica*:

Segundo, por comparación del intelecto con el sentido. En efecto, dado que el sentido es un conocimiento de las cosas particulares, parece que el intelecto difiere de aquel por el hecho de que aprehende los universales. Por esta razón, también la ciencia que versa acerca de los principios más universales es la máximamente intelectual; estos principios más universales son el ente y aquellas cosas que siguen al ente como lo uno y lo múltiple, el acto y la potencia. Ahora bien, tales principios, no deben permanecer en absoluto indeterminados puesto que sin ellos un completo conocimiento de lo que es propio de un género o especie no sería posible. A su vez, tampoco deben tratarse en una ciencia particular porque al tener cada género de entes necesidad de ellos para su conocimiento cada ciencia particular por idéntica razón debiera tratarlos. Por eso, resta que esta clase de principios sean tratados en una ciencia común la que, puesto que es la intelectual en máximo grado, es rectora de las otras<sup>274</sup>.

Compara, ahora, el Angélico las potencias cognoscitivas con las ciencias. En efecto, así como los sentidos sólo aprehenden singulares en tanto que el intelecto aprehende lo universal, del mismo modo, la ciencia que trata de las cosas máximamente inteligibles tendrá que ser una ciencia máximamente intelectual, esto es, la

273 *In De Causis, prooemium*

274 *Ibidem*.

que se ocupe de lo universal, no de lo particular. En realidad, toda ciencia versa sobre lo universal; en efecto, si decimos, por ejemplo, que la Filosofía de la Naturaleza trata acerca del ente móvil resulta fácil advertir que no trata de los entes móviles singulares sino de aquello que es lo común, y por ende lo más universal, en el género de los entes físicos, esto es, el movimiento. Pero esta máxima universalidad de la Metafísica no se refiere a ningún género particular de entes; el texto es claro: se trata del ente y de aquellas cosas que siguen al ente como el acto y la potencia, lo uno y lo múltiple (nociones que dividen universalmente a todo ente puesto que todo lo que es ente o es ente en acto o es ente en potencia, es uno o es múltiple), tomados como principios universales sin los cuales no es posible un conocimiento completo de lo que es propio de un determinado género o especie. Es decir, no es posible alcanzar el conocimiento completo de ningún ente en particular sin esos principios universalísimos y comunes que, por lo mismo que son comunes resulta necesario tratarlos en una única ciencia pues de lo contrario habría que repetirlos al tratar de cada ente en particular. Lo mismo dijimos al referirnos a la Filosofía de la Naturaleza o a la Ciencia del Alma: cada una de ellas trata de lo más universal y común de sus respectivos entes particulares (el movimiento o el alma respectivamente); por eso, ellas son ciencias principales y rectoras en su género, es decir, lo son relativamente (*secundum quid*). La Metafísica, en cambio, ejerce su rectoría sobre el ente común, sobre el ente en cuanto ente; por eso ella es rectora en sentido absoluto (*simpliciter*).

Tercero, a partir del mismo conocimiento del intelecto. En efecto, puesto que toda cosa tiene potencia intelectual en la medida en que es inmune de materia, es necesario que las cosas inteligibles en máximo grado sean, en máximo grado, separadas de la materia, pues es preciso que lo inteligible y el intelecto sean proporcionados y de un mismo género, dado que el intelecto y lo inteligible son uno en acto. Ahora bien, las cosas máximamente separadas de la materia no son solamente las que abstraen de la materia signada, como las formas naturales que son concebidas en universal y de las que trata la ciencia natural, sino las que están por completo separadas de la materia sensible; y no tan sólo según la noción, como la matemática, sino también según el ser,

como Dios y las substancias inteligentes. Por esto, la ciencia que considera estas cosas parece ser la máximamente intelectual y la principal o señora de las otras<sup>275</sup>.

Por último, el Angélico toma en consideración el mismo conocimiento del intelecto lo que lo lleva a concluir que el intelecto que conoce y la cosa entendida han de ser proporcionadas y del mismo género puesto que el intelecto y lo inteligible son uno en acto. Estamos aquí frente a un argumento estrictamente gnoseológico que nos conduce, de paso, al corazón de la gnoseología tomista. Vimos, al tratar de la Antropología, que la facultad intelectual no depende de órgano corpóreo puesto que ella es inmaterial como el alma de la que es potencia; vimos, también, que la absoluta inmaterialidad del principio intelectual se funda en el modo de conocer pues el intelecto recibe las formas de las cosas que conoce sin contracción a individualidad alguna sino según la razón de su propia universalidad, despojadas de toda materialidad, en su pura naturaleza común y universal; y en el acto de entender lo inteligible y el intelecto se hacen uno en acto: de aquí aquella profunda y radical verdad de que, al conocer, el alma humana se hace en cierto modo todas las cosas.

Pero el intelecto recibe, como muy bien aclara el texto del *Proemio*, no solamente las cosas que abstraen la materia signada (como las formas naturales que son concebidas en universal de las que trata la Filosofía de la Naturaleza) sino también aquellas cosas que están separadas por completo de la materia sensible y no sólo según la noción (como las Matemáticas) sino además según el ser como Dios y las substancias intelectuales. Es decir, la inteligencia está llamada a entender las cosas inteligibles en máximo grado; por eso, la ciencia que considere estas cosas ha de ser la más intelectual y por consiguiente la rectora y señora de las otras; pero, al mismo tiempo, resulta evidente que nuestra inteligencia está naturalmente hecha para la Metafísica en la que alcanza la plenitud de su perfección.

Pues bien, estas cosas máximamente inteligibles, tomadas en el triple sentido que venimos señalando, no son objetos de ciencias distintas sino que corresponden a una sola y única ciencia.

Esta triple consideración debe atribuirse no a diversas ciencias sino a una sola. En efecto, las mencionadas substancias separadas son causas universales y primeras del ser; y es cometido de esta ciencia considerar las causas propias de algún género, y el género mismo, así como la ciencia natural considera los principios del cuerpo natural. Por esto es necesario que a una misma ciencia corresponda el considerar las substancias separadas y el ente común, que es el género, del que las nombradas substancias son causas comunes y universales. De lo que resulta evidente que, aunque esta ciencia verse acerca de los tres modos en que pueden considerarse los máximos inteligibles, sin embargo no considera a ninguno de ellos como sujeto sino al solo y mismo ente común. Pues el sujeto en una ciencia es esto cuyas causas y propiedades investigamos y no las causas mismas de un género investigado. En efecto, el conocimiento de las causas de un género es el término hasta el que llega la consideración de una ciencia; y aunque el sujeto de esta ciencia sea el ente común, sin embargo se dice que ella trata acerca de la totalidad de las cosas que están separadas de la materia según el ser y la noción. Porque se dice que están separadas según el ser y la noción no sólo las cosas que jamás pueden ser en una materia -como Dios y las substancias intelectuales- sino también aquellas cosas que pueden ser sin la materia como el ente común. Lo cual no ocurriría si esas cosas, como el ente común, dependiesen de la materia según el ser<sup>276</sup>.

Resulta claro, a partir de este texto, que la Metafísica es, en primer término, la ciencia rectora de todas las otras y esto en razón de su máxima intelectualidad por lo que a ella le corresponde tratar acerca de las cosas más inteligibles: las causas primeras, los principios universales, los seres absolutamente inmunes a la materia. Sin embargo, ella es una: Santo Tomás, en efecto, afirma la unidad de la Metafísica pues la consideración de todas estas cosas máximamente inteligibles que se han venido considerando se unifica, a modo de objeto formal, en la consideración del *ente común*, solo y único sujeto de la Metafísica cuyas causas y propiedades

se investigan. En efecto, los principios universales son principios del ente, las causas son las causas del ente y las substancias separadas no son consideradas según su singularidad sino en cuanto son causas primeras del ente.

El *Proemio* concluye considerando los tres nombres con los que es nombrada esta ciencia atendiendo a cada uno de los tres modos de consideración de los máximos inteligibles: en cuanto trata de las substancias separadas recibe el nombre de *Ciencia divina o Teología*<sup>277</sup>; según se ocupa del ente y de las cosas que se siguen de él, se llama *Metafísica*; finalmente, según que trata de las causas primeras de las cosas se la llama *Filosofía Primera*.

Diremos, en consecuencia, que la Metafísica es ciencia una, rectora de todas las otras pues ella trata de las realidades máximamente inteligibles y cuyo sujeto (*subiectum scientiae*) es el ente, en tanto ente, bajo la razón de ente (*ens sub ratione entis*). Conviene recordar que el sujeto de una ciencia es aquella realidad sobre la que la ciencia se apoya, por así decirlo; y ese es, en el caso que nos ocupa, el *ente común* (lo que equivale a decir el ente universalísimo) considerado no según una abstracción sino según una separación. Por eso, la Metafísica no es una ciencia particular, puesto que no abstrae ninguna formalidad determinada de ningún ente determinado, sino que es la ciencia suprema a la que le corresponde la consideración del ente común.

### 3. La separatio metafísica.

Aparte del texto del *Proemio* que acabamos de examinar, es conveniente, a fin de una cabal comprensión del carácter científico de la Metafísica, tomar en consideración el célebre texto correspondiente a la cuestión quinta del *Comentario del Libro de la Trinidad* de Boecio. Pocos pasajes del Angélico han suscitado interpretaciones tan diversas y promovido tan intensos debates. Se trata de una pieza maestra de la epistemología tomista en la que se expone la distinción de las ciencias entre sí. Tomás, como lo hemos visto en otras ocasiones, asienta su epistemología sobre el fundamento incommovible de lo real. Las ciencias se pliegan, por así decirlo, a la

<sup>277</sup> Esta Teología llamada, también Teología Natural, no ha de confundirse con la Teología Sagrada. Mientras la primera se funda exclusivamente en la razón natural y considera a Dios según es posible hacerlo en la sola luz de esa razón natural y en tanto es la causa más alta y primera del ente, la segunda se funda en la ciencia de Dios y de los bienaventurados, esto es, en la Revelación: Dios, en cuanto revelado, es el sujeto de la Sagrada Teología.

realidad del ente; por eso su distinción no se funda tan solo en las operaciones del intelecto sino que, a su vez, dichas operaciones guardan una innegable referencia a la realidad.

El artículo tercero de esta cuestión quinta es el que ofrece mayores precisiones respecto de las operaciones del intelecto y de su referencia al orden real en ocasión de examinar el modo en que procede la consideración de las matemáticas. La pregunta es si la consideración de las matemáticas es respecto de los entes que existen en la materia pero abstrayendo de ellos la materia y el movimiento. Es a partir de esta pregunta que el Angélico va deduciendo los modos de abstracción (*abstractio*), propios de las matemáticas y de las ciencias naturales, distinguiéndolos de la separación (*separatio*) esta última propia de la ciencia metafísica.

Para la evidencia de esta cuestión es necesario ver de cuantos modos puede, según su operación, abstraer el intelecto. Por tanto se ha de saber que, según el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*, la operación del intelecto es doble: una, que es llamada inteligencia de los indivisibles, por la que conoce respecto de cada cosa lo que es; otra, en cambio, por la que compone y divide, es decir, formando una enunciación afirmativa o negativa. Estas dos operaciones corresponden a dos modos de ser en la realidad<sup>278</sup>.

Resulta evidente, de entrada, que el doble modo de operar de nuestro intelecto se corresponde con el doble modo de ser en la realidad. En efecto, por la primera de las operaciones nuestro intelecto conoce la naturaleza misma de una determinada cosa según que esta cosa posea algún grado de entidad, ya se trate de una cosa completa, como un cierto todo, ya de una cosa incompleta como la parte de un todo o un accidente en una substancia. La segunda operación, en cambio, mira el ser mismo de la cosa, esto es, el ser que resulta de la unión de los principios en los entes compuestos o bien el ser que acompaña a la misma naturaleza simple de la cosa como en el caso de las substancias simples. Por tanto, de acuerdo con esta segunda operación nuestro intelecto no puede abstraer lo que en la realidad está unido porque, en ese caso, no se conformaría con la cosa real y, en consecuencia, sería falso: si, por

278. In *Boethium de Trinitate*, III, q 5, a 3, corpus.

ejemplo, en el caso de que en la realidad un hombre sea blanco, abstraigo la blancura y digo que el hombre no es blanco, allí estaría formulando una falsedad. En consecuencia, de acuerdo con esta segunda operación el intelecto sólo puede abstraer aquellas cosas que en la realidad están separadas como cuando se afirma que el hombre no es un asno o el hombre no es una piedra. En cambio, según la primera operación el intelecto puede abstraer las cosas que en la realidad no están separadas aunque no todas sino algunas y bajo ciertas condiciones, como enseguida veremos. Pues bien, mediante la segunda operación por la que el intelecto compone y divide, distingue una cosa de otra en tanto entiende que una cosa no es la otra; y esto no se dice abstracción sino, más propiamente separación (*separatio*). De esta manera, Tomás distingue claramente la *separatio* (separación en el intelecto de lo que en la realidad está separado) de la abstracción (*abstractio*) que consiste en separar en el intelecto lo que en la realidad no está separado.

Pero, ¿cómo puede separar el intelecto lo que en la realidad no está separado? Se trata de la abstracción propiamente dicha y Tomás lo explica en estos términos:

Dado que una cosa cualquiera es inteligible según que está en acto, como se dice en el IX de la *Metafísica*, es necesario que sea entendida la naturaleza misma o *quiddidad* de la cosa: bien según que es algún acto, como sucede respecto de las mismas formas y de las substancias simples, bien según lo que es acto suyo, como las substancias compuestas por sus formas, o bien según lo que está en lugar del acto, como la materia prima por relación a la forma y el vacío por privación de un objeto que ocupe lugar; y todo esto es aquello de lo que cada naturaleza toma su razón o noción<sup>279</sup>.

Es decir, nada es inteligible sino en cuanto que está en acto; por tanto, es necesario que lo entendido sea la naturaleza misma o *quiddidad* de cualquier cosa conocida; y esto, o bien según que es un acto como ocurre con las formas y las substancias simples (que son conocidas por lo mismo que son acto y están en acto), o bien según que es un acto de esa misma naturaleza o *quiddidad* como en el caso de las substancias compuestas que son conocidas por sus formas que son acto de dichas substancias, o bien según lo

279. *Ibidem*.

que, de alguna manera, ocupa el lugar del acto como sucede con la materia prima que es entendida por su intrínseca ordenación a la forma o como entendemos el vacío en relación a la privación de un objeto localizable en un espacio. Pero todas estas cosas que hemos enumerado son aquellas de las que cada naturaleza toma su razón o noción. Es decir, que cualquier naturaleza o *quididad* puede ser entendida si de ella se abstrae aquello que constituye su razón o noción. Esto es la *abstracción* que es la operación propia de las ciencias particulares.

Santo Tomás distingue dos modos de abstracción: una es aquella por la cual la forma se abstrae de la materia; otra, aquella por la que la parte se abstrae del todo. Estos dos modos de abstracción son distintos y se diferencian según sus objetos pues mientras la primera conoce algo en su razón de forma, la segunda lo conoce en su razón de todo. Así, las formas substanciales no pueden abstraerse de la materia pues están referidas a ella; es el caso de las substancias físicas que no pueden ser entendidas sin la materia pues ésta forma parte de su razón o noción. Lo mismo ocurre con los accidentes que no pueden ser entendidos sin referencia a un sujeto.

Puede abstraerse de una materia aquella forma cuya razón esencial no depende de tal materia; pero no puede el intelecto abstraer la forma de la materia de la que depende según la razón de su esencia. De donde, puesto que todo accidente se compara a la substancia subyacente como la forma a la materia y la razón de cualquier accidente depende de la substancia, es imposible a una tal forma separarse de la substancia<sup>280</sup>.

Sin embargo, en lo que se refiere a los accidentes es preciso, todavía, distinguir un orden de acuerdo con el cual los accidentes sobrevienen a la substancia.

Los accidentes sobrevienen a la substancia según un cierto orden; en efecto, primero le adviene la cantidad, después la cualidad, después las pasiones y el movimiento. Por eso la cantidad puede entenderse en la materia que es su sujeto antes de que se entiendan en

ella las cualidades sensibles por las que es llamada materia sensible. Y así, la cantidad, según la razón de su substancia no depende de la materia sensible sino solo de la materia inteligible. En efecto, removidos los accidentes la substancia no permanece sino en el intelecto que comprende por lo mismo que las potencias sensitivas no llegan hasta la comprensión de la substancia. Y de esta clase de abstractos trata la matemática que considera la cantidad y las cosas que se siguen a las cantidades como las figuras y cosas parecidas<sup>281</sup>.

La cantidad adviene a la substancia sin presuponer otros accidentes, en cambio, los restantes accidentes presuponen la cantidad. Ahora bien, la cantidad tiene que ver con el número, con la extensión, con la magnitud; por tanto, ninguna de las cualidades sensibles que advienen a la substancia y por las cuales la substancia sensible es percibida por los sentidos, puede ser entendida sin referencia a la cantidad: ni el color, ni la figura, ni la alteración pueden entenderse sin presuponer una materia signada por la cantidad (*materia signata ex quantitate*); la cantidad, empero, puede ser entendida sin la materia sensible aunque no sin la *materia inteligible* porque el intelecto aprehende que la cantidad requiere de la materia para ser y ser pensada. Tal es el caso de los entes matemáticos.

Por otro lado, respecto de la abstracción según que la parte se abstrae del todo, también se dan ciertas condiciones. En efecto, hay totalidades que no pueden ser entendidas sin sus partes pues éstas son partes esenciales suyas; así no puede entenderse la sílaba sin la letra ni un hombre sin su alma y su cuerpo.

Tampoco el todo puede ser abstraído de cualesquiera partes. En efecto, hay ciertas partes, de las que depende la razón del todo esto es cuando el ser de un tal todo se compone de tales partes, como la sílaba respecto de las letras y el cuerpo mixto respecto de los elementos; y tales partes se llaman partes de la especie y de la forma sin las que el todo no puede entenderse puesto que se ponen en su definición. Hay ciertas partes, en cambio, que son accidentales al todo en cuanto tal, como el semicírculo respecto del círculo [...] De modo similar, compete *per se* al hombre que en él se hallen un alma

racional y un cuerpo compuesto por los cuatro elementos, por lo que sin estas partes el hombre no puede ser entendido sino que es necesario poner estas partes en su definición: por eso son partes de la especie y de la forma<sup>282</sup>.

Este modo de abstracción corresponde a la filosofía de la naturaleza cuyo sujeto es el ente móvil que no puede ser ni ser pensado sin la materia sensible.

Hay, empero, otro tipo de totalidad que puede ser entendida sin sus partes: se trata de esa totalidad denominada *universalidad* en la que el todo se halla presente y completo en cada una de sus partes. En esta clase de totalidad el todo es anterior a las partes por lo que el todo entra en la definición de las partes pero no éstas en la definición del todo; así, por ejemplo, la naturaleza humana en cuanto universal es anterior a Sócrates y Platón que toman parte de esa naturaleza universal de la que son partes subjetivas. Se trata de una abstracción de lo universal prescindiendo de lo particular. La humanidad se entiende sin Sócrates y sin Platón aunque, en la realidad, la humanidad sólo existe en esos individuos singulares.

Pero volviendo a los dos modos de abstracción que hemos considerado, es necesario decir que fuera de ellos no hay otros modos de abstracción; y así, por la abstracción según la cual conocemos la forma con prescindencia de la materia sensible (está claro que hablamos de la forma accidental de la cantidad o accidente cantidad) se constituye el sujeto de las ciencias matemáticas; y por la abstracción según la cual conocemos un todo con prescindencia de sus partes accidentales queda constituido el sujeto de la filosofía natural y de las diversas ciencias de la naturaleza. Nos queda, por tanto la *separatio* correspondiente en exclusividad a la metafísica.

Así, por tanto, en la operación del intelecto se encuentra una triple distinción. Una según la operación del intelecto que compone y divide que se llama propiamente separación; y esta compete a la ciencia divina o metafísica. Otra, según la operación por la que se forman las quiddidades de las cosas que es la abstracción de la forma de la materia sensible; y esta corresponde a las matemáticas. La tercera, según la misma

282 *Ibidem*.

operación que es abstracción de lo universal de lo particular, y esta compete a la física y es común a todas las ciencias, porque en la ciencia se deja de lado lo que es por accidente y se toma lo que es por sí. Y porque hubo quienes no entendieron la diferencia de las dos últimas respecto de la primera cayeron en el error y pusieron las realidades matemáticas y universales separadas de las cosas sensibles como los pitagóricos y los platónicos<sup>283</sup>.

De este modo recapitula el Angélico la extensa y pormenorizada exposición del texto que venimos analizando. Con su habitual concisión y claridad, el Santo Doctor establece la diferencia entre las ciencias; de este modo, en tanto las ciencias particulares toman como punto de partida alguno de los modos de abstracción que hemos examinado, la metafísica, en cambio, procede por una *separatio*, esto es, la operación del intelecto que compone y divide y que, como vimos, atiende al ser mismo de una cosa, ya sea al ser que resulta de la unión de los principios constitutivos de los entes compuestos, ya al ser que acompaña a la misma esencia en los entes simples; y por esta operación el intelecto separa aquello que en la realidad está separado estableciendo un juicio que asume una formulación negativa que distingue una cosa de otra: esto no es aquello. La *separatio* corresponde, por tanto, a un acto íntimo de nuestro intelecto por el que, partiendo de la experiencia de nuestros propios actos intelectuales, de suyo inmateriales, arribamos al conocimiento de que hay seres que no dependen en absoluto de la materia ni para ser ni para ser concebidos: ascendemos, así, al mundo invisible, pero realísimo, de los entes inmateriales en el que nuestra inteligencia alcanza la cima de la contemplación y de sus certezas<sup>284</sup>.

## II. El ser en la metafísica tomista

El aporte fundamental de la metafísica tomista, aquello que constituye su legado imperecedero a la historia del pensamiento humano, es su descubrimiento del ser (*esse*) como lo más íntimo y lo más perfecto de cada cosa. Claro está que este descubrimiento

283 *Ibidem*

284 Cf. JUAN ANTONIO WIDOW, *Curso de Metafísica*, Santiago, 2012, página 58.

del ser no se entiende cabalmente si no se tiene en cuenta que es el fruto de la labor teológica del Aquinate. En tanto teólogo, en efecto, Tomás se valió de las *sentencias de los filósofos* para hacer inteligibles y razonables los datos de la Revelación conforme con la exhortación del Apóstol Pedro: *estad siempre prontos a dar respuesta a todo el que os pidiere razón de la esperanza en que vivís* (I Pedro, 3, 15)<sup>285</sup>. Ahora bien, ¿de cuáles filósofos se valió Tomás en esta tarea teológica? Aristóteles es, sin duda, el primer nombre que viene en respuesta a esta pregunta. Pero no debe olvidarse sumar a éste otros nombres: Platón (quizás más de lo que pueda sospecharse), Dionisio, Boecio, Avicena. No es este el momento ni el lugar para ahondar en las fuentes de la metafísica tomista pero es indudable que estos filósofos contribuyeron, en distinta medida, a proveer a Santo Tomás de los instrumentos conceptuales que le permitieron avanzar en su comprensión de los datos de la Revelación. Sólo que, como ya adelantamos, estos instrumentos conceptuales, puestos al servicio de la tarea del teólogo, sufrieron una admirable transformación y maduración a tal punto que dieron lugar a una nueva metafísica, estricta y formalmente tal, que resulta original y exclusiva del genio de Aquino.

Por eso nos parece oportuno aproximarnos a la metafísica tomista examinando aquellos *lugares teológicos* en los que podamos poner en evidencia esta transformación de las *sentencias de los filósofos* en la metafísica de Santo Tomás. A nuestro juicio, esos lugares son tres: Dios, su ser y su naturaleza, Dios creador y las creaturas intelectuales. Pero antes de pasar revista a estos puntos consideramos de interés analizar un texto juvenil del Santo Doctor, el opúsculo *De ente et essentia*, obra en la que, a nuestro entender, hallamos las primeras grandes intuiciones que luego esplenderán en las obras de madurez.

### 1. El opúsculo *De ente et essentia*

Compuesto, según vimos, en París, entre los años 1252 y 1256, este opúsculo responde a un propósito esencialmente didáctico

<sup>285</sup> Cf. *De rationibus fidei*, c. 1. Santo Tomás cita el pasaje de I Pedro, 3, 15 como razón de la esperanza y de la fe; véase al respecto la nota correspondiente de la versión de Juan Straubinger que remite a I Pedro, 1, 21: *que vuestra fe sea la esperanza en Dios* y añade que "debemos estar preparados en la doctrina [...] para satisfacer a cualquiera que nos pida razón no solamente de la fe sino también de la esperanza (*Nuevo Testamento*, versión española de Monseñor Dr. Juan Straubinger, Buenos Aires, 1984, página 332).

que Tomás deja bien en claro desde el inicio: puesto que el ente y la esencia son lo primero que concibe nuestro intelecto y a fin de no errar acerca de ellos y evitar de este modo ulteriores errores -pues un error pequeño al principio se convierte en un gran error al final- es necesario decir qué significan estos nombres de ente y de esencia, cómo se encuentran en las cosas diversas y cómo se relacionan con las intenciones lógicas como el género, la especie y la diferencia<sup>286</sup>. Es decir, Tomás se propone establecer con precisión el significado de ente y de esencia y esto en un doble plano de consideración: el real (*quomodo in diversis inveniatur*) y el lógico (*quomodo se habeat ad intentiones logicas*).

De acuerdo con esta doble consideración, sostiene Tomás que *ente* se dice de dos modos: uno, en cuanto se divide en los diez géneros o categorías y, por tanto, expresa los diversos modos en que algo es en el plano de lo real; otro, en cuanto significa la verdad de las proposiciones y expresa las conexiones de los conceptos por lo que ente viene a significar todo aquello de lo cual es posible formular alguna proposición afirmativa aunque nada ponga en el orden real, esto es, con prescindencia de la existencia real de los conceptos contenidos en esas proposiciones. Conforme con el primer sentido sólo puede decirse ente aquello que pone algo en lo real (*quod aliquid in re ponit*); en el segundo sentido, en cambio, las negaciones y las privaciones pueden llamarse entes aunque nada pongan en la realidad (*in re nichil ponat*) como, por ejemplo, se dice que la afirmación se opone a la negación o la ceguera está en el ojo<sup>287</sup>.

Ahora bien, teniendo en cuenta estas distinciones y puesto que en el segundo sentido apuntado el término ente nada pone en lo real, sólo puede decirse que posee esencia el ente según el primero de los sentidos, esto es, el ente real, no así el ente lógico. Por eso concluye Tomás que el nombre de *esencia* se toma únicamente del ente dicho conforme al primer modo, esto es, el ente real. En lo que respecta a la esencia Tomás la define como aquello por lo que y en lo que el ente tiene ser (*per eam et in ea ens habet esse*). Por la esencia, en efecto, cada cosa es lo que es y por lo que puede ser reconocida y definida lo que equivale a ser puesta en algún género o especie: y dado que la esencia viene a ser lo significado por la definición que dice lo qué es cada cosa, los filósofos -prosigue Tomás- han mudado su nombre y la han llamado *quiddidad*, término que expresa

<sup>286</sup> Cf. *De ente et essentia*, prólogo.

<sup>287</sup> Cf. *De ente et essentia*, 1.

lo qué es un ente, esto es, el *quid est* de cada ente. Esencia puede decirse, además, *forma* según que por forma se significa la certeza de cada cosa que la distingue de las demás conforme a la enseñanza de Avicena. También esencia se dice *naturaleza* en el sentido de Boecio, a saber, en cuanto se llama naturaleza todo aquello que de algún modo puede ser comprendido por el intelecto (aunque el término naturaleza se reserva más propiamente para significar la esencia de una cosa en orden a su operación propia). En resumen, aunando todos estos sentidos, podemos concluir que la esencia es el fundamento del ser, de la inteligibilidad y de la actividad de todo ente<sup>288</sup>.

Al concluir el primer capítulo, Tomás subraya que en sentido primero y absoluto, ente se dice propiamente de la substancia y sólo secundaria y relativamente de los accidentes; por lo mismo, la esencia está más verdadera y propiamente en la substancia que en los accidentes y más aún en las substancias simples que en las compuestas. A partir de aquí, la exposición del *De ente et essentia* tendrá como referencia principal (sin excluir, desde luego, el tratamiento de los accidentes) a la substancia, comenzando por las compuestas puesto que nuestro intelecto ha de proceder de lo más conocido y próximo a lo menos conocido; así, pasará revista el Aquinate la cuestión de la esencia en las substancias compuestas, en las simples y, finalmente, en Dios, siempre en el doble plano lógico y real.

Después de haber tratado, en el orden antedicho, la cuestión de la esencia y de los diversos modos en que ella se encuentra en los diversos seres, en el capítulo quinto del opúsculo Tomás traza una suerte de recapitulación de todo lo expuesto por lo que nos detendremos en su análisis.

Se encuentra en las substancias un triple modo de tener esencia. Hay uno, en efecto, como Dios cuya esencia es su mismo ser; y por eso hay algunos filósofos que afirman que Dios no tiene quiddidad o esencia porque su esencia no es otra cosa que su ser; y de esto se sigue que Dios no está en un género puesto que es necesario que todo lo que está en un género tenga una quiddidad

288 Cf. *De ente et essentia*, 1. Se ha de aclarar que cuando se dice que la esencia es el fundamento del ser de cada ente, no se está utilizando el término *ser* en el sentido de existencia actual de una determinada realidad porque, como veremos más adelante, cada ente creado recibe su ser (*esse*) de Dios mediante una participación del *Esse Ipsum Subsistens* divino y no de su esencia. Santo Tomás se mueve, en este punto, en el plano de las definiciones nominales no en el de la existencia real.

además de su ser, dado que la quiddidad o naturaleza, sea del género o bien de la especie, no se distingue según la razón de naturaleza en aquellos seres de los que es género o especie, pero el ser, en cambio, es diverso en las cosas diversas<sup>289</sup>.

En Dios, por tanto, se identifican la esencia y el ser; en Él no hay quiddidad lo que lejos de significar una falta de perfección resulta, por el contrario, la máxima e infinita perfección porque este ser de Dios, subraya Tomás, es de tal condición que no se le puede añadir nada y por su misma pureza es un ser distinto de todo otro ser. Por eso, nada le falta a Dios y en Él se hallan todas las perfecciones que se encuentran en todos los géneros por lo que es llamado perfecto en sentido propio; pero aún esas mismas perfecciones las posee de un modo más excelente que todas las cosas ya que en Dios todas esas perfecciones son uno mientras que en las demás cosas se encuentran diversas y múltiples. Por tanto, concluye el Angélico, Dios en su mismo ser tiene todas las perfecciones<sup>290</sup>.

Esboza, por tanto, claramente Tomás en este texto juvenil la idea, desarrollada plenamente en sus obras de madurez, de que el ser de Dios es perfección infinita y por lo tanto acto infinito no contraído ni limitado por ninguna naturaleza o esencia. Como veremos enseguida, esto tiene una consecuencia enorme en el desarrollo de la metafísica tomista del ente finito: puesto que solamente en Dios, en la unidad simplísima de su ser, se identifican el ser y la esencia, en las creaturas, en las que no hay absoluta simplicidad sino que en todas ellas hallamos algún grado o modo de composición, el ser (que en las creaturas es recibido por participación) se halla limitado o coartado por la esencia la que respecto del ser se encuentra en relación de potencia a acto.

Y respecto de las creaturas más perfectas, esto es, las substancias espirituales creadas, habla a continuación:

De un segundo modo se encuentra la esencia en las substancias intelectuales creadas en las que el ser es otro que su esencia aunque la esencia exista sin la materia. Por eso, el ser de ellas no es absoluto sino recibido y por tanto finito y limitado a la capacidad de la

289 *De ente et essentia*, c. 5.

290 Cf. *Ibidem*.

naturaleza que lo recibe; pero su naturaleza o quiddidad es absoluta no recibida en ninguna materia. Por esto se dice en el Libro *Sobre las Causas* que las inteligencias son infinitas en lo inferior y finitas en lo superior; en efecto, son finitas en cuanto a su ser que reciben de lo superior, sin embargo no son finitas en lo inferior porque sus formas no están limitadas a la capacidad de una materia que las reciba. Por esta razón, en tales substancias no se encuentra una multitud de individuos en una especie, como se ha dicho, a no ser en el alma humana en razón del cuerpo al que se une [...] Y como en estas substancias la quiddidad no es lo mismo que el ser son, por ello, ordenables en predicamentos o categorías; por esta razón se hallan en ellas el género, la especie y la diferencia aunque sus diferencias propias permanezcan ocultas para nosotros<sup>291</sup>.

Es fácil advertir la distinción de *esse* y *essentia* en las substancias separadas, distinción que veremos más adelante y que es clave de la metafísica tomista. Por último, concluye Tomás esta recapitulación refiriéndose a las substancias compuestas de materia y forma.

De un tercer modo se encuentra la esencia en las substancias compuestas de materia y forma en las que también el ser es recibido y finito, por el hecho de que tienen el ser recibido de otro, y, a su vez, su naturaleza o quiddidad es recibida en una materia signada [...]; y en ellas, ya en razón de la división de la materia signada es posible la multiplicación de los individuos en una especie<sup>292</sup>.

Respecto de estas substancias materiales, Tomás ha enfatizado antes el carácter compuesto de su esencia lo que significa que la materia es parte de la esencia. Sin embargo, el ser de estas substancias no es ni el ser de la forma ni el ser de la materia sino el ser del compuesto:

291 *Ibidem*.

292 *Ibidem*.

El ser de la substancia compuesta no es sólo el ser de la forma ni sólo el ser de la materia sino el ser del compuesto mismo<sup>293</sup>.

Texto conciso que adelanta la doble composición de ser y esencia y de materia y forma en los entes físicos y que señala la emergencia, por encima de la forma (que es acto) de una mayor actualidad: la del ser entendido como acto de ser, noción plena y madura de la metafísica del Aquinate.

Aclaremos que el *De ente et essentia* no contiene una síntesis de la metafísica tomista si consideramos esta metafísica en su estado de madura y completa elaboración; si bien en este escrito Santo Tomás alcanza la distinción real (no sólo lógico nocional) de *essentia* y *esse*, no será sino más adelante, en el marco de su doctrina de la participación, cuando logre formular, en su consideración del ente finito, la noción del ser como acto y de la esencia como potencia renovando y superando de este modo la herencia metafísica de Aristóteles y de Avicena, muy presentes ambos, sin lugar a dudas, en el juvenil opúsculo. No obstante, no puede negarse a este escrito su valor en tanto representa un enfoque metafísico del pensamiento tomista y aparecen en él términos fundamentales que van a permanecer a lo largo de la obra posterior. Por otra parte, no resulta fácil suponer que se puedan precisar conceptos tales como los de ente y esencia sin tener, de algún modo, una visión de la realidad. Tal como sostiene Sofía Vanni Rovighi:

Un escrito que nos presenta un breve enfoque metafísico del pensamiento de Tomás es el *opusculum De ente et essentia*, escrito entre 1254 y 1256. Es una obra juvenil, pero las ideas que contiene permanecerán definitivamente en la obra de Tomás; pensamos, por tanto, que es útil comenzar por aquí la exposición de su pensamiento<sup>294</sup>.

En coincidencia con la erudita filósofa italiana nos ha parecido pertinente comenzar, precisamente, por estas páginas juveniles preñadas de intuiciones.

293 *De ente et essentia*, c. 2.

294 SOFÍA VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma-Bari, 1981, página 41.

## 2. Lugares teológicos de la metafísica tomista

El mejor modo de comprender cómo fue elaborando Tomás su metafísica es seguirlo a través de su labor teológica; en efecto, como hemos adelantado, la metafísica tomista está incardinada en la Teología Sagrada en cuyo seno nace, se nutre y desarrolla. Por esto nos ha parecido pertinente examinar aquellos "lugares teológicos" en los que nos sea más claro advertir este desarrollo. Tres son, a nuestro juicio, como adelantamos, estos lugares teológicos que analizaremos sucesivamente, a saber, Dios, su ser y su naturaleza; Dios creador; las substancias espirituales creadas (el alma humana entre ellas) situadas en el vértice del universo creado.

### 2. 1. Dios, su ser y su naturaleza

La pregunta capital de la teología que Tomás se propone llevar adelante es, en el fondo, aquella misma que, como vimos, lo acuciaba desde sus más tempranos años: *Quis est Deus?* ¿Quién es Dios? Toda la labor teológica desarrollada por Tomás a lo largo de su vida no fue otra cosa que una incesante búsqueda de una respuesta a esta pregunta con la plena conciencia, empero, de que todos nuestros esfuerzos no nos permiten alcanzar en esta vida más que un conocimiento hartamente limitado e imperfecto.

Ahora bien, en esa indagación Santo Tomás, como algunos de los teólogos cristianos que le precedieron, tuvo ante sus ojos la respuesta que Dios dio de Sí Mismo: en el célebre pasaje del *Éxodo*, 3, 13, 14, Moisés se dirige a Dios diciéndole: *Iré, pues, a los hijos de Israel y les diré: el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; pero cuando me pregunten: ¿Cuál es su Nombre? ¿Qué les responderé? Entonces dijo Dios a Moisés: Yo soy el que soy. Y agregó: así dirás a los hijos de Israel: el que es me ha enviado a vosotros.*

Siglos antes, San Agustín había aludido a este pasaje del *Éxodo* en su libro *Sobre la Trinidad*. Conviene tener a la vista sus palabras:

Dios es, sin embargo, sin duda alguna, substancia y, si el término es más propio, esencia a la que los griegos llaman *ousía*. En efecto, así como del verbo saber se deriva sabiduría, de conocer, ciencia, del verbo ser se ha hecho derivar esencia. ¿Y quién es más que Aquel

que ha declarado a su siervo Moisés: *Yo soy el que soy; dirás a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros* (*Éxodo*, 3, 14)? Pero las otras esencias o substancias que conocemos comportan ciertos accidentes por los cuales se producen en ellas transformaciones grandes o pequeñas. Dios, en cambio, es ajeno a todo esto; y por tanto hay una sola substancia inmutable o esencia, que es Dios, a la que compete por cierto, máxima y verdaderamente, el ser mismo, de donde se deriva esencia<sup>295</sup>.

Es evidente, como lo ha hecho notar magistralmente Gilson, que en estas palabras del Doctor de Hipona está presente una metafísica a la que podemos llamar una metafísica de la esencia, una metafísica para la cual en cualquier realidad dada lo que resulta en ella más propiamente ser es la esencia. Dios, por lo mismo que es el ser en su máximo y más verdadero sentido, es una esencia inmutable. En esta metafísica nada hay, ni en Dios ni en las cosas, más radicalmente ser que la esencia. Pero, y seguimos los pasos de Gilson, muy otra es la actitud metafísica de Santo Tomás cuando, a su tiempo, le tocó enfrentarse al mismo texto bíblico: *Yo soy el que soy*.

Poco después de haber escrito el *De ente et essentia*, Tomás inició la redacción de su primera gran síntesis teológica: el *Comentario del Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo compuesto, como es sabido, en su primera estancia parisina entre los años 1256 y 1259. Pues bien, es, precisamente, en este *Comentario de las Sentencias* donde hallamos la primera alusión al pasaje del *Éxodo*. Tomás, en efecto, comentando el texto del Maestro de las Sentencias, indaga acerca de si el ser (en el sentido de *qui est*) se dice propiamente de Dios y resulta interesante comprobar que en el *sed contra* del correspondiente artículo apela, justamente, a dicho pasaje:

En contra, en *Éxodo* 3, 14, el Señor dice a Moisés: *si preguntaren por mi nombre, así les dirás a los hijos de Israel: el que es (qui est) me envió a vosotros*. Esto mismo se ve por el Damasceno que afirma que el que es (*qui est*) es en grado máximo el nombre propio de Dios; y también por el Rabí Moisés quien dice: *este nombre es el nombre inefable de Dios que es tenido por dignísimo*<sup>296</sup>.

295 *De Trinitate* V, c. 2, n. 3.

296 *In Sententiarum* I, d 8, q 1, a 1, s c 1.

En su respuesta, el joven Tomás, a la sazón Bachiller Sentenciario en la Universidad de París, afirma que *Qui est* es, entre todos los otros nombres, el nombre máximamente propio de Dios; su argumentación se funda en cuatro razones tomadas, a su vez, de cuatro autores: San Jerónimo, San Juan Damasceno, Dionisio y Avicena. Nos interesa, sin embargo, detenernos a considerar la cuarta razón tomada de Avicena:

La cuarta razón puede tomarse de las palabras de Avicena (*Metafísica* VIII, 1) de este modo: dado que en todo lo que existe se considera, por un lado, su quiddidad, por la cual subsiste en una naturaleza determinada y, por otro lado, su ser, por el que se dice de él que existe en acto, este nombre de "cosa" le es impuesto a una cosa en razón de su quiddidad, según Avicena (*Metafísica* II, 1), este nombre que es o ente le es impuesto por el mismo acto de ser. Y así, puesto que en cualquier cosa creada su esencia difiere de su ser, esa cosa es denominada propiamente por su quiddidad y no por su acto de ser, como el hombre que es denominado por la humanidad; pero en Dios su mismo ser es su quiddidad y por eso el nombre que se toma del ser lo nombra con propiedad y es su nombre propio así como el nombre propio del hombre es el que se toma de su quiddidad<sup>297</sup>.

Santo Tomás se vuelve a Avicena a quien conocía muy bien; había leído sin duda sus obras, muy difundidas en el siglo XII, traducidas del árabe al latín por el célebre Gerardo de Cremona; por tanto, no resulta difícil advertir en las obras primeras del Aquinate la fuerte inspiración del filósofo musulmán. Es precisamente de Avicena, de cuya influencia no obstante se desprenderá el Angélico a medida que avance hacia su madurez filosófica, de quien toma la distinción real en las creaturas de esencia y acto de ser presente en el texto que acabamos de transcribir y que marca el contraste con el de Agustín. En efecto, en el mismo texto, donde el Doctor de Hipona lee en clave de esencia (*essentia*), el de Aquino lee en clave de ser (*esse*). En la creatura el ser es acto (*actus essendi*) y es distinto de su esencia; por eso en ella el nombre que la identifica como cosa deriva de la esencia no del acto de ser pues la esencia es lo que nombra a cada cosa; pero el nombre *que es* (*qui est*) o

297 *In Sententiarum* I, d 8, q 1, a 1, corpus

*ente* (*ens*) se le impone por su acto de ser. Ahora bien, en Dios, su esencia es su mismo ser y por eso en Él su nombre más propio, *El que es* (*Qui est*) es el que se toma de su ser, no de su esencia pues siguiendo los mismos principios de la metafísica de Avicena, Dios no tiene esencia, como ya vimos<sup>298</sup>. Dos lecturas, dos metafísicas. Una en la que lo más íntimo y radical de cada cosa es su esencia; otra en la que lo más íntimo y radical es su ser<sup>299</sup>.

Pero con respecto al ente finito, la formulación explícita del ser (*esse*), entendido en términos de acto de ser (*actus essendi*), como la máxima actualidad del ente creado, *esse* respecto del cual la misma esencia se encuentra en relación de potencia a acto y, por ende, es lo más actual de cada cosa, no la hallamos, todavía, en este escrito de las *Sentencias* aun cuando podamos vislumbrar en él algunas aproximaciones<sup>300</sup>.

En la *Suma Contra Gentiles*, obra inmediatamente posterior al *Comentario de las Sentencias*, Santo Tomás vuelve sobre el tema del ser de Dios y a aludir al pasaje del *Éxodo*. En el capítulo 22 del *Libro Primero* analiza la identidad de ser y de esencia en Dios. La exposición del Angélico es, en este punto, de gran precisión.

El ser designa cierto acto; en efecto, no se dice que algo es en cuanto que está en potencia sino en cuanto que está en acto. Ahora bien, toda realidad a la que conviene un acto distinto de esa misma realidad existente, se halla respecto de ese acto en relación de potencia a acto pues el acto y la potencia se dicen recíprocamente. Por tanto, si la esencia divina es otra que su ser se sigue que la esencia y el ser se encuentran como potencia y acto. Pero es manifiesto que en Dios nada hay de po-

298 Cf. AVICENA, *Metafísica*, VIII, c. 4 (fl 99 rb B): *primun igitur non habet quidditatem* (el ser primero no tiene quiddidad o esencia).

299 Para una pormenorizada exposición de este tema, véase ETIENNE GILSON, *El Tomismo*, Pamplona, 1979, capítulo 1.

300 En este mismo artículo, en respuesta a la primera objeción, al comparar el ser de Dios con el ser de las creaturas, establece que en estas últimas el ser se halla limitado por alguna potencialidad: *el ser se dice propiamente de Dios porque el ser divino no tiene mezcla de privación alguna ni de potencialidad como si lo tiene el ser de la creatura* (*In Sententiarum* I, d 8, q 1, a 1, ad 1). Cf. también, *In Sententiarum* I, d 8, q 1, a 3, ad 1, donde bajo la neta inspiración de Dionisio adelanta, de alguna manera las nociones de participación y causalidad: en respuesta a por qué Dionisio trata antes del bien que del ser de Dios y habiendo establecido que los nombres divinos son tratados bajo la razón de causalidad y que el bien en tanto fin es la primera entre las causas, Tomás responde que *Dionisio trata de los nombres divinos según que tienen razón de causalidad, es decir, en cuanto se manifiestan en la participación de las creaturas; y por eso determina antes del bien que de la existencia*.

tencia sino el ser mismo que es Acto Puro. En consecuencia la esencia de Dios no es distinta de su ser<sup>301</sup>.

El ser designa cierto acto pues todo lo que es se dice que es en cuanto que está en acto. En toda realidad a la que conviene algún acto distinto de esa misma realidad existente hallamos que esa misma realidad se halla en relación de potencia respecto de aquel acto. Si la esencia divina fuera distinta del ser de Dios se daría, por tanto, que dicha esencia estaría en relación de potencia con el ser divino lo que es imposible pues en Dios nada hay de potencia porque es acto puro. Adviértase la secuencia del razonamiento del Aquinate: que en el ente creado la esencia difiere del ser y que el ser es acto, ya era sabido por Avicena; pero ahora Santo Tomás establece que entre la esencia y el ser hay una relación de potencia a acto. Con esto, el Angélico está afirmando la emergencia de una actualidad por encima de la esencia que es la actualidad del ser (*esse*); pero esta distinción, en realidad composición real, de esencia y ser del ente finito ha de ser removida de Dios en quien no hay potencia alguna porque es Acto Puro. Pero aquí la expresión *Acto Puro* no significa una Esencia inmutable a la manera de Agustín sino un Puro Acto de Ser.

Toda cosa existe por el hecho de que tiene ser. Ninguna realidad, por tanto, cuya esencia no sea su ser existe por su esencia sino por participación de algo, es decir, del mismo ser. Ahora bien, lo que es por participación de otro no puede ser el ente primero porque aquello de lo que algo participa para que sea es anterior a él; y Dios es el ser primero, anterior al cual no hay nada. La esencia de Dios, en consecuencia, es su ser<sup>302</sup>.

El texto se comenta solo: todo lo que existe tiene ser, es un *habens esse* y el ser lo tiene por participación del Ser Mismo, esto es, de Dios que es el Ser Primero respecto del cual nada hay anterior. Tal la sublime verdad que Dios reveló a Moisés.

Y esta sublime verdad la aprendió Moisés del Señor. Cuando le preguntó: *Si los hijos de Israel me dicen cuál es su nombre, ¿qué les diré?*, el Señor le respondió: *Yo soy el*

301 *Summa Contra Gentiles* I, c. xxii, n. 7.

302 *Ibidem*, n. 9.

*que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros, mostrando que su nombre propio es El que es. Pero todo nombre es puesto para significar la naturaleza o esencia de una cosa. Resta, por tanto, que el mismo ser divino es su esencia o naturaleza*<sup>303</sup>.

Se advierte ahora, con plena claridad, a donde ha llegado Santo Tomás en su penetración del texto revelado: ha superado la visión esencialista de Agustín; pero se ha desprendido, también, de la visión aviceniana según la cual el *esse* del ente creado es, en definitiva, algo extrínseco y accidental ya que es el ser de la esencia como tal con prescindencia de si está o no actualizada en algo existente; en definitiva, también la de Avicena es una metafísica de la esencia como con todo acierto ha hecho notar Gilson<sup>304</sup>. En efecto, para el maestro árabe, la esencia es el constitutivo formal de lo real, el elemento metafísico primordial que le permite existir (la posibilidad), esto es, recibir el ser de un agente externo. Paralelamente a esta superación de Avicena, Tomás ha integrado, además, los elementos neoplatónicos (a través de Boecio, Dionisio y el *Liber de causis* cuyo comentario emprenderá en la etapa final de su vida) que le permiten formular su noción capital de participación y de causalidad; y con todo esto ha renovado la metafísica a la que ha llevado, en tanto ciencia racional en sentido estricto, a la cima histórica de su madurez.

La *Suma de Teología* contiene, no en cuanto a su extensión y profundización pero sí en lo que respecta a su formulación madura y precisa, los tópicos centrales del pensamiento tomista. Obra de síntesis, pensada, como hemos visto, para quienes se inician en los estudios (*incipientes erudire*) hallamos en ella una exposición sistemática de los grandes temas agrupados en verdaderos tratados que constituyen textos de referencia primera y básica. Entre estos tratados sobresale, tanto por la concisión y precisión de su doctrina como por la armoniosa arquitectura de su composición, el *Tratado de Dios Uno (De Deo Uno)* comprendido entre las cuestiones 2 y 26 de la parte primera.

En este tratado Tomás procede a abordar el objeto de su estudio, esto es Dios, organizando su exposición conforme a un esquema estrictamente lógico: primero se plantea si el objeto a estudiar existe (*an sit*) y luego, demostrada su existencia, indagar qué

303 *Ibidem*, n. 10.

304 Cf. ÉTIENNE GILSON, *El ser y los filósofos*, Navarra, 2005, capítulo III.

es (*qui sit*). A la primera cuestión dedica Tomás la *quaestio secunda*, es decir, la primera del conjunto de las veinticinco que componen el Tratado. Contiene esta cuestión la exposición de las célebres cinco vías de la demostración del ser de Dios. El resto, de la cuestión tres a la veintiséis, desarrolla el *qui sit*, a saber, *qué es Dios o, dicho con propiedad, qué no es Dios* pues nuestro intelecto en esta vida no puede alcanzar más que un conocimiento negativo de la divina esencia.

Esta teología negativa es, no obstante, el conocimiento más precioso al que puede aspirar nuestra inteligencia. Se trata de un camino que va de la creatura a Dios o, para decirlo en términos metafísicos, del ente finito a Dios lo que equivale a recorrer una vía que nos lleva del ser participado al ser que subsiste por sí mismo. Este camino supone, en primer lugar, un movimiento ascendente de la creatura hacia Dios; es el camino de las cinco vías por las que podemos demostrar el ser de Dios partiendo de la experiencia inmediata de las realidades visibles y, desde este punto, ascender hasta vislumbrar algo de la naturaleza o esencia de Dios aun cuando, como acabamos de decir, no nos sea posible avanzar más allá de un conocimiento de lo que Dios no es. Este movimiento de ascenso se vale de la remoción y de la analogía porque sólo es posible a nuestro intelecto llegar a Dios a partir del ente finito por vía de remoción y analogía (*via remotionis et analogiae*). Así, de la diversa composición del ente finito llegamos a la no composición de Dios: su simplicidad; de la simplicidad de Dios deducimos su perfección y su bondad. De la finitud del ente creado llegamos a lo no finitud de Dios, esto es, su infinitud; también su inmensidad y ubicuidad. Del movimiento del ente finito a la inmutabilidad de Dios. De la unidad imperfecta de la creatura a la Unidad absoluta de Dios. Pero hay también un movimiento de retorno que consiste en "volver" de esta ascensión y comprobar que, ahora, el ente finito del que se partió, a la luz de la divina naturaleza siquiera entrevista como en un negativo, se hace más claro y luminoso. De este modo, las cinco vías y todo cuanto de ellas se deriva, en tanto suponen este doble movimiento de "ascenso" y "descenso", contienen elementos fundamentales para entender la metafísica de Tomás de Aquino.

Respecto de las cinco vías se ha de tener en cuenta que se trata de vías estrictamente metafísicas, por tanto, sus conclusiones no pueden ser sino metafísicas. Son, en efecto, argumentos *metafísicos* que Santo Tomás ha elaborado a partir de diversas fuentes dándoles una formulación precisa y canónica. Tales argumentos,

supuesto el principio de causalidad, tienen sin duda un valor probatorio y todos convergen a demostrar la existencia de un Ser Primero que mueve y no es movido, que causa y no es causado, que es necesario en absoluto con exclusión de toda contingencia, que posee en sí, en la unidad simplísima de su ser, todas las perfecciones y las bondades dispersas en las creaturas y, finalmente, es un principio ordenador y rector del universo. Sin embargo, ninguna de estas cinco conclusiones nos lleva al Dios de la Revelación: Tomás no dice, al final de cada vía, *ergo, Dios existe sino a esto llamamos Dios*; es decir que identifica la conclusión metafísica con el dato de la Revelación. Sabemos que Dios es porque Él mismo lo ha revelado y no deja de ser sugestivo que en el *sed contra* del artículo que contiene las cinco vías se apele, una vez más, al pasaje del *Éxodo*:

Pero en contra está lo que Dios en persona dice en *Éxodo* 3, 14: *Yo soy el que soy*<sup>305</sup>.

Ninguna de las conclusiones de las cinco vías nos lleva propiamente al Dios del *Éxodo* pero sí a poner en evidencia que lo que podemos alcanzar de Dios por el esfuerzo exclusivo de nuestra razón natural se halla confirmado y perfeccionado por la fe. Es, además, una manera de dar razón de la fe que ya se posee pues se trata, precisamente, de una fe que busca el intelecto: *fides quaerens intellectum*. Decimos esto porque nos interesa rescatar el valor intrínsecamente metafísico de las cinco vías de las que deriva, a modo de sucesivas profundizaciones, todo el resto del Tratado de *De Deo Uno*. En efecto, después de la exposición de las cinco vías, en las cuestiones que siguen, el Angélico va desplegando toda la virtualidad de aquellas vías. El resultado es una exposición sistemática y precisa en la que a través de la semejanza y del contraste entre el ente creado y Dios (la ya mencionada vía de remoción y analogía) es posible ir deduciendo los atributos de Dios: su simplicidad, su perfección, su bondad, su unidad. De todo este notable esfuerzo, que no reconoce nada equivalente en la tradición escolástica, surge una visión tan profunda de Dios que el estudioso que se sumerge en ella no puede abstraerse a la convicción de que la inteligencia humana ha sido llevada a los mismos umbrales de la visión beatífica. Pero también surge una visión luminosa y profunda del ente finito en la que se halla contenida una metafí-

sica del ser que tampoco tiene equivalente en toda la larga historia de la reflexión metafísica; y sin bien es cierto que siempre se ha señalado el valor teológico del primero de los dos movimientos mencionados, es decir, el del ascenso que permite remontarse de la creatura a Dios, sin embargo, no siempre se ha reparado suficientemente en el valor metafísico del segundo movimiento, el de retorno o descenso. No es nuestro propósito examinar con detenimiento las cinco vías; pero a los efectos de nuestro tema nos parece necesario detenernos, siquiera someramente en la primera y en la cuarta.

Santo Tomás inicia su exposición de las cinco vías con la vía del movimiento, la primera y más manifiesta (*prima et manifestior via*). En la *Summa Contra Gentiles* hallamos una exposición extensa y detallada de esta vía: el Angélico se demora en discutir la doctrina aristotélica del movimiento y analiza pormenorizadamente las razones que permiten afirmar los dos términos más importantes de la vía, a saber, todo lo que se mueve es movido por otro y en la sucesión de motores y movidos es imposible proceder al infinito por lo que es necesario postular la existencia de un primer motor que mueve y no es movido<sup>306</sup>. La exposición es extensa y minuciosa y contrasta con la relativa parquedad y brevedad del texto de la *Summa Theologiae*. Puede pensarse que teniendo en cuenta el carácter diverso de ambas obras se explique suficientemente el aludido contraste entre ambas exposiciones. La razón parece aceptable. Sin embargo, a nuestro juicio, lo que ha movido a Tomás a simplificar la exposición de la vía no ha sido tan solo el carácter sintético de la *Summa Theologiae* (en no pocas ocasiones, en esta obra, Tomás no elude el tratamiento extenso de un tema cuando lo considera necesario) sino más bien lo que ha intentado es centrar el argumento en su punto esencial: el movimiento entendido como el acto del ente que está en potencia en tanto que está en potencia tal como lo expone Aristóteles en la *Física*. Esto quiere decir que la proposición *omne movetur ab alio movetur* indica que lo que se mueve está en potencia y lo que mueve está en acto por lo que el movimiento es la actualización de una potencia.

Es cierto, y consta por el sentido, que algunas cosas se mueven en este mundo. Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro pues nada se mueve sino según que está en potencia respecto de aquello hacia

306 Cf. *Summa Contra Gentiles*, I, c. 13.

lo que se mueve y algo mueve en cuanto que está en acto. Mover, en efecto, no es otra cosa que educir a algo de la potencia al acto y nada puede ser reducido de la potencia al acto a no ser por algún ente en acto; por ejemplo, lo que es caliente en acto, como el fuego, hace que un leño, caliente en potencia, sea caliente en acto y por esto lo mueve y lo altera<sup>307</sup>.

Este argumento está, desde luego, presente en el texto de la *Contra Gentiles* pero no ocupa el lugar central que sí tiene en la *Summa Theologiae*. Al poner el movimiento en los términos estrictamente cosmológicos de Aristóteles -*acto del existente en potencia en cuanto que está en potencia*<sup>308</sup>- por lo que el movimiento es siempre la actualización de una potencia y exige, por consiguiente un término en acto, resulta evidente que nada puede ser, respecto de un mismo movimiento, a la vez moviente y movido dado que nada puede estar respecto de lo mismo en potencia y en acto simultáneamente. Por eso es imposible que algo según lo mismo y en el mismo modo sea moviente y motor o bien que se mueva a sí mismo: ergo, es necesario que todo lo que se mueve sea movido por otro; y como no es posible proceder al infinito en la serie de motores y movidos puesto que si no hubiese un primer motor tampoco habría nada que moviese a nada (lo que entraría en contradicción con la evidencia de los sentidos); en efecto, los motores segundos no mueven a no ser porque son movidos por un primer motor.

Es evidente que Tomás ha pasado, así, del plano cosmológico del movimiento al plano metafísico de la causalidad. Que esa causalidad no sea sólo ni principalmente una causalidad eficiente sino, sobre todo, una causalidad final ya lo había entrevisto el genio del Estagirita<sup>309</sup>. Pero no es esta ahora la cuestión. Lo que nos importa es la conclusión de Tomás:

Ergo es necesario venir a dar a un primer moviente que no sea movido por nadie; y esto es lo que todos entienden ser Dios<sup>310</sup>.

307 *Summa Theologiae* I, q 2, a 3, corpus.

308 *Física* III, 201 a, 10-16.

309 Cf. *Metafísica* XII, c. 7.

310 *Summa Theologiae* I, q 2, a 3, corpus.

Ahora bien, se ha establecido la existencia de este Primer Motor Inmóvil. Pero lo que importa destacar que ese motor es, en la mente del Aquinate, Acto Puro, Ser Puro; y será, precisamente, este Ser Puro y Acto Puro lo que va a aparecer constantemente en el posterior desarrollo de los atributos de Dios<sup>311</sup>. Esto se explica si se tiene en cuenta que en el pensamiento de Santo Tomás el movimiento es una analogado de la noción de acto. El acto, en efecto, es una noción general y universal que comienza en el dato más obvio e inmediato que perciben nuestros sentidos, esto es, el movimiento<sup>312</sup>. Aunque imperfecto e incompleto el movimiento es el primer acto que cae bajo la percepción de nuestros sentidos y es a partir de él que podemos remontarnos a otros actos. Cuando examinamos el movimiento, en efecto, advertimos que tiene un principio del cual procede y un término en el que concluye. En el principio u origen hay una causa material, y por tanto pasiva; pero hay, además, una causa activa o eficiente a la que se denomina causa agente o principio del movimiento. En el final, hallamos que el movimiento apunta a una cierta perfección o compleción que trata de ser alcanzada; tal la forma y el fin. Pues bien, el agente, la acción, la forma y el fin también se dicen actos y constituyen otros tantos analogados de la noción de acto. Respecto de la acción, ella es doble pues incluye, de un lado, la acción transitiva o exterior por la que el agente plasma su efecto en una determinada cosa; pero, por otro lado, es inmanente por lo que permanece en el agente y recibe el nombre de operación (tal sentir, entender, querer). De esta manera, también queda incluida la operación en la noción analógica de acto, noción ésta que culmina en el ser que es la máxima actualidad de las cosas. Por eso se advierte que a partir del movimiento Tomás haya llegado a entender a Dios como Acto Puro deduciendo, a partir de aquí, como veremos, no sólo sus atributos entitativos (inmutabilidad, perfección, bondad, unidad, etc.) sino, además, al distinguir el ser del obrar divino, ha deducido sus atributos operativos (conocimiento, voluntad, providencia, potencia y beatitud).

311 Cf. DOM GHISLAIN LAFONT OSB, *Estructuras y método de la "Suma Teológica" de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1964, página 32: "[...] la prueba del movimiento, aparte su mayor amplitud y claridad, ha sido mantenida en el primer lugar por Santo Tomás porque también en el plano metafísico tiene la mayor universalidad y da pie para denominar a Dios como Acto Puro".

312 Cf. *In Metaphysicorum IX, lectio 3*, n. 11: "Entre todos los actos, el movimiento, que se nos muestra sensiblemente, es el más conocido y evidente para nosotros; y por eso, el nombre de acto le fue impuesto, en primer lugar, al movimiento, y del movimiento derivó a los demás actos.

Si la primera vía es la más manifiesta e inmediata, y en su exposición Tomás ha seguido de cerca los pasos del Filósofo, la cuarta vía en cambio es la más rica (casi inagotable) y en ella el Aquinate despliega toda el vigor de su genio metafísico. El punto de partida es la constatación de que en todas las cosas se hallan grados (*ex gradibus in rebus inveniuntur*) en el sentido de que en todas ellas encontramos algo que es más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble y cosas similares.

La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. En efecto, encontramos en las cosas algo que es más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble y así de otros aspectos similares. Pero lo más y lo menos se dicen de cosas diversas según que se aproximen de diverso modo a algo que es máximo como, por ejemplo, es más caliente lo que más se acerca a lo que es máximamente caliente.<sup>313</sup>

Conviene destacar que cuando Tomás enuncia la vía habla sólo de los grados que se encuentran en las cosas. ¿A qué se refiere al decir grados? Es evidente, por lo que enumera a continuación, que el Aquinate apunta a la verdad, a la bondad, a la nobleza, etc., esto es, a aquellas nociones que en metafísica se conocen como las *nociones trascendentales* del ente. Estos trascendentales, de los que hablaremos más abajo, corresponden a modos generales, universales del ente, se dan en todos los entes y son convertibles con el ente y entre sí: tales el ser, la unidad, la verdad, la bondad, la belleza<sup>314</sup>. Pero si bien estos modos trascendentales se dan en todos los entes no se dan en todos en igual medida y grado sino según lo consienta el rango de entidad de cada cosa; por eso la conclusión de Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, es que lo que es verdadero en máximo grado es, por lo mismo, ente en máximo grado<sup>315</sup>. Subrayamos esta reducción de todas las perfecciones al

313 *Summa Theologiae* I, q 2, a 3, *corpus*

314 Aparte de estas nociones trascendentales parece que Tomás incluyese otras perfecciones comprendidas en el latino *huismodi*. Tales perfecciones, que corresponden a los modos especiales del ente (ver más abajo) que no se dan en todos los entes sino en algunos dependiendo del grado de entidad, son, por ejemplo, la vida, el conocimiento, el apetito, etc. Consta por la experiencia que estas perfecciones también admiten grados: no todos los vivientes poseen la vida en el mismo grado, ni todos los seres dotados de conocimiento lo están en el mismo grado, etc.

315 Cf. *Metafísica* II, c 1 (993b, 30).

ente porque, en definitiva, el más o el menos de las perfecciones, la mayor o menor entidad se corresponde, como tendremos ocasión de ver enseguida, con un más o a un menos del ser (*esse*), en tanto acto de ser (*actus essendi*), que es el fundamento último de todas las otras perfecciones del ente. Pero sigamos con el texto:

Hay, por tanto, algo que es verísimo, óptimo y nobilísimo y, en consecuencia, máximo ente pues lo que es máximamente verdadero es máximamente ente, como se dice en el *Segundo Libro de la Metafísica*. Ahora bien, lo que se dice máximo en algún género es la causa de todas las cosas que pertenecen a ese género, como el fuego que es máximamente caliente es la causa de todo lo que es caliente, como se afirma en el mismo libro. Por tanto, hay algo que en todos los entes es causa del ser, la bondad y de cualquier otra perfección; y a esto llamamos Dios<sup>316</sup>.

Este es el corazón de la vía, la clave que permite entenderla en toda su verdadera dimensión. Lo que Tomás dice es esto: hay en todas las cosas grados en lo que atañe a su verdad, a su bondad, a su nobleza; estos grados, en más y en menos, se establecen según diversos modos de aproximación a algo que es verdadero, bueno, noble, etc. en máximo grado; pero esto que es la máxima verdad, bondad, nobleza es, por lo mismo, ente en grado máximo. El texto de Aristóteles al que apela Tomás afirma que lo máximamente verdadero es máximamente ente; pero esta sentencia aristotélica se aplica por extensión a cualquiera de las otras nociones trascendentales. La conclusión de Santo Tomás es clara: hay algo que es máximamente verdadero, bueno, noble, etc. y por eso mismo es el ente en grado sumo, es decir, la suma bondad, la suma verdad, etc. Se puede pensar que el Angélico podría haber terminado la vía en este punto (de hecho, Platón la hubiera terminado aquí). Demostrada la existencia de una Suma Bondad, de una Suma Verdad a partir de sus grados de participación en las cosas, hubiera podido concluir: *y a esto llamamos Dios*. Sin embargo, Tomás avanza un paso más e introduce la causalidad de la mano de Aristóteles: *lo máximo en algún género es la causa de todas las cosas que pertenecen a ese género como el fuego es la causa de todo calor*. La presencia de este final aristotélico en una vía que comenzó genuinamente pla-

tónica, desconcierta. ¿Qué lo ha llevado a Tomás a introducir la causalidad agente? ¿Acaso una suerte de "sincretismo filosófico" que, en razón de la labor teológica acude a diversas piezas extraídas de diversas canteras y amalgamadas a modo de partes heteróclitas? Es imposible una semejante suposición en un autor tan cuidadoso y sistemático. No, ni el platonismo ni el aristotelismo están aquí como piezas ensambladas en una amalgama imposible: están aquí como dos momentos de una síntesis superior genuinamente tomista y que, precisamente por ser una síntesis, ha fundido sus elementos en la unidad de una nueva y original visión del ser. En efecto, en esta cuarta vía, Santo Tomás ha hecho pasar la causalidad formal ejemplar de Platón al plano de la causalidad agente de Aristóteles; y la clave de esto está en las palabras finales del texto de la vía: *hay algo que en todos los entes es causa del ser, la bondad y de cualquier otra perfección; y a esto llamamos Dios*. La primera perfección de cada cosa es su ser (*esse*) y Dios, que por ser suma bondad y suma verdad es sumo ser, es la causa de toda cosa; pero no a la manera de una de esas causas ejemplares platónicas a las que las cosas del mundo sublunar se aproximan en mayor o menor medida como lo ejemplado al ejemplar -y en esto consiste la noción platónica de participación- sino en cuanto que Dios, el Ser que subsiste por Sí Mismo (*Esse Ipsum Subsistens*) participa su ser a las creaturas poniéndolas en la existencia dándoles un ser participado que es el fundamento de todas las demás perfecciones que hallamos en ellas. En definitiva, la cuarta vía no es, propiamente, la de los grados de perfección en las cosas sino la de los grados de participación del ser de cada cosa en el ser de Dios, esto es, los grados de ser que en toda cosa es su máxima perfección, el fundamento de su entidad y de todas las demás perfecciones.

Por eso esta cuarta vía es la única cuya exposición más acabada y precisa no se encuentra en la *Summa Theologiae* sino en una obra que corresponde a los últimos años de la vida del Santo Doctor; nos referimos al comentario del Evangelio de San Juan redactado entre 1269 y 1272. En el proemio de esta obra, tras declarar que Juan es el evangelista de la vida contemplativa, Tomás pasa revista a los modos en que los antiguos filósofos llegaron al conocimiento de Dios; y allí leemos:

Algunos vinieron al conocimiento de Dios a partir de la divina dignidad; y estos fueron los platónicos. Consideraron, en efecto, que todo cuanto es según una

participación se reduce a algo que sea por su esencia, como a lo primero y sumo; por ejemplo todo lo que es fuego por participación se reduce a un fuego que es tal por su esencia. Dado, por tanto, que todo lo que es participa el ser y es ente por participación, es necesario que haya algo en la cima de todas las cosas que sea el ser mismo (*ipsum esse*) por su esencia esto es que su esencia sea su ser: y este es Dios que es causa superlativamente suficiente, dignísima y perfectísima de todo ser y del que todo cuanto es participa el ser<sup>317</sup>.

Tomás atribuye generosamente esta "vía" a los platónicos. Pero ¿hasta qué punto, así como la expone, corresponde realmente a Platón? Es claro que lo que aquí Santo Tomás dice es esto: todo lo que es por participación es causado por aquello que es por esencia. Dios, que es el ser mismo (*ipsum esse*) es la causa de todo ser y que todo cuanto es lo es por participación de su ser en el ser de Dios. El fuerte matiz diferencial se advierte ya en el uso de los verbos; en efecto; Tomás dice, atribuyendo la tesis a los platónicos, que todo lo que es por participación *se reduce* a algo que es por esencia (*reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam*) y, al extraer su propia conclusión, afirma que el ser por esencia *es causa* del ser por participación (*est causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse*). Pero no es lo mismo ser reducido que ser causado; ninguna de las acepciones del verbo latino *reduco* alcanza, propiamente, la idea de una causalidad en sentido estricto. Ahora, más claramente que en el texto de la *Summa* se advierte la elevación que hace Tomás de la causalidad formal ejemplar de Platón al orden de la causalidad agente. Pero esta elevación sólo es posible en una metafísica en la que la máxima actualidad y perfección de cada cosa es su ser y no su forma y en la que el Ser Absoluto ya no se concibe, a la manera de Aristóteles, en los términos de un Pensamiento que se contempla a Sí Mismo y posee, por ello, eternamente esa vida dicha que a nosotros sólo nos es dada por breve tiempo<sup>318</sup>. Estamos aquí en un momento histórico de la reflexión metafísica en la que la noción de ser en nada es platónica y en nada es aristotélica aun cuando sea deudora de ambas en alguna medida. En la metafísica de Santo Tomás, el acto de ser es lo más formal y perfecto de cada cosa, acto de todos los demás actos del ente, incluso de las formas

317 *Super Ioanem, Prooemium.*

318 Cf. *Metafísica* XII, c. 7.

que son acto pero que se hallan en relación de potencia respecto del acto de ser. Así, el ser es acto de todos los actos, perfección de todas las perfecciones, el fundamento último y radical de todo lo que es.

La exposición de las cinco vías cierra la cuestión segunda de la primera parte de la *Summa Theologiae*, una cuestión capital pues en ella Tomás ha respondido a la primera pregunta acerca de Dios: *an sit*, si es. Tal como adelantamos, las cuestiones que siguen están dedicadas a desentrañar los atributos de Dios (*qui sit*) lo que lleva no a conocer qué es Dios sino, antes bien, qué no es.

Conocido respecto de algo que es resta averiguar de qué modo es a fin de saber acerca de él lo que es. Pero puesto que de Dios no podemos conocer qué es sino lo que no es, no podemos considerar acerca de Dios de qué modo es sino más bien de qué modo no es [...] Ahora bien, puede demostrarse de Dios de qué modo no es removiendo de Él todo lo que no le conviene, a saber, la composición, el movimiento y otras cosas similares<sup>319</sup>.

Como se ve, Tomás ha delimitado claramente el objetivo de su estudio (la naturaleza divina y sus atributos) a la par que ha señalado las posibilidades reales de alcanzarlo (un conocimiento negativo) y el método empleado (la remoción o negación). El resultado es una admirable exposición sistemática, metódica, precisa que sin mengua de su estricta formalidad teológica contiene elementos preciosos de la metafísica tomista.

De todo este conjunto de cuestiones vamos a demorarnos en examinar la cuarta cuestión que trata de la perfección de Dios. La cuestión se divide en tres artículos; en el primero de ellos se pregunta Tomás si Dios es perfecto. La respuesta resulta de particular interés para nuestro tema.

Como dice el Filósofo en el Libro XII de la *Metafísica*, algunos filósofos antiguos, a saber los Pitagóricos y Espesipo, no atribuyeron al primer principio lo óptimo y perfectísimo. La razón de esto es porque los antiguos filósofos sólo consideraron un principio material y

319 *Summa Theologiae* I, q 3, proemio.

el primer principio material es el menos perfecto. En efecto, dado que la materia en cuanto tal está en potencia, es necesario que el primer principio material esté máximamente en potencia y, por tanto, sea máximamente imperfecto. Pero Dios es puesto como primer principio, no material sino en el género de la causa eficiente; y por eso es necesario que sea perfecto en grado sumo. Pues así como la materia en cuanto tal está en potencia, de igual modo el agente en cuanto tal está en acto. De ahí que es necesario que el primer principio activo sea máximamente en acto; y consecuentemente sea máximamente perfecto. De acuerdo con esto se dice, pues, que algo es perfecto en cuanto que está en acto. En efecto, se llama perfecto a lo que nada le falta según el modo de su perfección<sup>320</sup>.

Es más que evidente que para Santo Tomás se da una equivalencia entre ser en acto y ser perfecto: la máxima perfección de una cosa reside en su máxima actualidad. Por eso los antiguos no atribuyeron la máxima perfección al primer principio porque lo consideraron un principio material; y la materia, como ya vimos, es potencia. Pero Dios, prosigue Tomás, no es tenido por primer principio a la manera de un principio material sino en cuanto está en el género de la causa eficiente. Llama la atención el hecho de que Tomás a este primer principio material, y por ende potencial en máximo grado, de los filósofos antiguos no opone un principio formal; en efecto, no dice que Dios es primer principio a la manera de una causa formal sino, a la manera de una causa eficiente. Una vez más queda claro que cuando Tomás piensa en una actualidad suprema no la piensa en términos de causa formal sino de una causa eficiente que otorga el ser a todas las cosas; y en estas cosas lo más actual, y por ende lo más perfecto, es el acto de ser que reciben de ese agente perfectísimo. Tal la respuesta a la objeción tercera de este mismo artículo.

El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas pues se compara a todas las cosas como acto. Nada, en efecto, tiene actualidad sino en cuanto es, por lo que el mismo ser es la actualidad de todas las cosas y también de las mismas formas. Por tanto, no se compara a las

otras cosas como el recipiente a lo recibido sino más bien como lo recibido al recipiente. Cuando digo, pues, el ser del hombre, o del caballo, o de cualquier cosa, el mismo ser es considerado como formal y recibido y no como algo al que le compete ser<sup>321</sup>.

Resulta muy esclarecedora la lectura de este texto. En el *corpus* del artículo, como vimos, Santo Tomás subraya que Dios es perfectísimo en tanto es el primer principio; pero no un primer principio a la manera de una causa material (como juzgaron los primeros filósofos materialistas) sino a la manera de una causa eficiente. Y en tanto es causalidad eficiente es necesariamente perfecto pues así como la materia es potencia el agente es acto. Vemos, pues, claramente la siguiente correlación: causa eficiente, acto, perfección. Ergo, la suma causa eficiente, es el sumo acto y, por ende, la suma perfección. Hasta aquí, Santo Tomás discurre siguiendo las categorías aristotélicas de acto y potencia y de la perfección del acto respecto de la potencia.

Pero la objeción tercera, y su consiguiente respuesta, introducen una perspectiva radicalmente distinta que tiene que ver con la tesis capital de la metafísica tomista: el ser como acto. A diferencia de las dos objeciones anteriores presentadas en este artículo -en las que, o bien se apunta a la inconveniencia de aplicar el nombre de perfecto a Dios pues se dice perfecto lo que es hecho (primera objeción), o bien se plantea que un primer principio de las cosas es siempre imperfecto a ejemplo del semen que es el principio de animales y plantas (segunda objeción)-, esta tercera toma otro camino. Recuerda el objetor que antes se ha establecido que la esencia de Dios es su mismo ser; pero el ser es imperfectísimo porque es lo más común a todas las cosas y el recipiente de todas las adiciones. ¿Cómo puede ser perfecto un ser cuya esencia es ser? Santo Tomás responde lo que hemos transcrito: que el mismo ser (*ipsum esse*) es lo más perfecto de todo porque es acto; es la máxima actualidad de todas las cosas hasta de las mismas formas. Por tanto no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido sino más bien como lo recibido al recipiente. Y agrega, cuando se dice el ser de algo en particular (el de un hombre o el de un caballo) el ser mismo de cada uno de esos seres se considera como formal y recibido y no como aquello a lo que pertenece ser. Quiere decir que sólo Dios es el ser; todo lo demás, fuera de Dios, no es el ser sino tiene ser,

esto es, es un *habens esse*. La doctrina tomista del ser como acto tiene, pues, en este pasaje una de sus formulaciones más claras y precisas.

En un texto paralelo, correspondiente a las *Cuestiones Disputadas sobre la Potencia de Dios*, tratando acerca de si en Dios el ser y la esencia son lo mismo, encontramos una formulación aún más precisa si cabe:

Esto que llamo ser (*esse*) es, perfectísimo entre todas las cosas, lo que resulta manifiesto por el hecho de que el acto es siempre más perfecto que la potencia y que cualquier forma delimitada (*forma signata*) no se entiende en acto sino por el hecho de que se pone el ser [...] Por lo que es evidente que esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos y por esta razón es la perfección de todas las perfecciones<sup>322</sup>.

Es claro, pues, que en el ente finito, el ser es recibido y constituye, en tanto acto de los actos, la perfección de las perfecciones. La metafísica de Santo Tomás descansa sobre esta soberana verdad: lo más perfecto, íntimo y formal de cada cosa es el ser que reciben de un primer principio eficiente que es Acto Puro, el Ser Mismo Subsistente, en el que el teólogo reconoce al Dios que se reveló en el Éxodo.

## 2. 2. Dios creador

El segundo de los que hemos denominado “lugares teológicos” en los que es posible descubrir el pensamiento metafísico de Santo Tomás es la consideración de Dios creador. El Angélico ha trazado en el texto de la *Summa Theologiae* el orden en que se ha propuesto considerar a Dios como creador.

Después de la consideración de las personas divinas resta considerar cómo proceden de Dios las creaturas. Esta consideración será tripartita: primero, se considerará la producción de las creaturas; segundo, su distinción; tercero, su conservación y gobierno<sup>323</sup>.

322 *De Potentia*, VII, a 2, ad 9.

323 *Summa Theologiae* I, q 44, prooemium.

Santo Tomás ha venido tratando de Dios, de su ser y de los atributos de la divina esencia y en cuanto a estos atributos no se ha limitado a considerar los que podríamos llamar “atributos entitativos” (simplicidad, perfección, bondad, verdad, infinitud, inmutabilidad) sino que se ha ocupado, también, de los que serían “atributos operativos”, esto es, las operaciones de Dios: conocimiento, voluntad, providencia, potencia o poder de Dios. Se trata, por cierto, de un modo análogo de consideración puesto que en Dios, la esencia y el ser, la naturaleza y la operación son uno y lo mismo en la suprema simplicidad divina. En realidad, el tratado de la creación deriva, en cierto modo, del tratado de los atributos divinos especialmente de las operaciones divinas: así, del conocimiento, de la voluntad, del poder y de la providencia de Dios derivan, a modo de una *processio ad extra*, las creaturas (las procesiones *ad intra* son otra cosa y constituyen la clave de bóveda del tratado de la Trinidad).

Al tratar de la creación Tomás ha tenido en cuenta todos estos atributos. En efecto, antes demostró que la ciencia divina es causa de las cosas; también lo es la divina voluntad en tanto una va unida a la otra<sup>324</sup>. También Dios por su poder produce las cosas a la manera de un agente perfectísimo que comunica su ser a las cosas; de hecho es lo que Tomás afirma en el texto -contemporáneo del de la *Summa Theologiae*- del *De Potentia*:

La naturaleza de cualquier acto es que se comunique a sí mismo en cuanto es posible. Por eso cada agente obra según que está en acto: obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente está en acto en la medida que es posible. Pero la naturaleza divina es máximo y purísimo acto; por tanto se comunica a sí misma en cuanto es posible<sup>325</sup>.

Está claro que Dios, agente perfectísimo, comunica su ser a las cosas en la medida en que lo consiente la naturaleza de cada cosa. Todas estas consideraciones, sin lugar a dudas, constituyen como presupuestos de la creación. Tomás, en efecto, ha demostrado con abundancia de argumentos que a Dios, en razón de todos sus atributos, le compete ser el principio y la causa del ser de otros seres:

324 *Cf. Summa Theologiae* I, q 14, a 8; q 19, a 4.

325 *De Potentia*, q 2, a 1, corpus.

Obrar un efecto conviene por sí al ente en acto; en efecto, cada agente obra en cuanto que está en acto. Por tanto, cualquier ente en acto es capaz de producir algo existente en acto. Pero Dios es ente en acto, como se ha demostrado; luego, le compete producir algún ente en acto para el cual sea la causa del ser.<sup>326</sup>

Al tratar de Dios, de su ser y de sus atributos, Tomás se ha valido, como hemos tenido ocasión de ver, de dos grandes nociones tomadas, respectivamente, de Platón y Aristóteles: la participación y la causalidad. Ahora, al abordar la creación estas dos nociones vuelven a aparecer por lo que el tratado de Dios creador exhibe las mismas claves metafísicas que hemos venido analizando hasta ahora: Dios, acto puro, ser subsistente, causa primera del ente finito, ente finito que, a su vez, recibe por vía de participación el ser que es la cifra de su máxima perfección. En el inicio de la cuestión 44 de la *Pars Prima* de la *Summa Theologiae* están claramente presentes estos elementos metafísicos:

Es necesario decir que todo lo que de algún modo es, por Dios es. En efecto, si algo se encuentra en alguna cosa por participación es necesario que sea causado en esa cosa por aquel a quien le conviene esencialmente como, por ejemplo, el hierro se hace ígneo por el fuego. Se ha demostrado más arriba, al tratar de la simplicidad divina, que Dios es el mismo ser subsistente por sí; y luego se demostró que ser subsistente no puede haber sino uno como si hubiese una blancura subsistente no podría haber más que una dado que las blancuras se multiplicarían según los recipientes. Resta, por tanto, que todo lo que es distinto de Dios no es su ser sino que participa el ser. Es necesario, por tanto, que todas las cosas que se diversifican según una diversa participación del ser y que sean más o menos perfectas, sean causadas por un ente primero que es perfectísimo. Por eso Platón dijo que es necesario ante toda multitud poner la unidad; y Aristóteles afirma, en el II de la *Metafísica*, que lo que es máximamente ente y máximamente verdadero es causa de todo ente y de

326 Cf. *Summa Contra Gentiles*, II, c. 6.

toda lo verdadero como, por ejemplo, lo que es máximamente caliente es la causa de todo calor.<sup>327</sup>

No hay nada aquí que no haya sido visto antes e, incluso, la referencia al atributo de la simplicidad divina (tratada en la cuestión tercera de la misma *Pars prima*) es explícita. Tomás fundamenta la causalidad eficiente de Dios en tanto plenitud de ser al tiempo que valiéndose de sencillos ejemplos, como el calor y la blancura, ilustra la relación de participación del ente finito en el *ipsum esse subsistens* divino. Por otra parte, la referencia de la multitud de entes participados a la unidad del primer principio deja bien clara la universalidad de la acción divina que se extiende a toda esa multitud. El resto de esta cuestión 44 está destinado a demostrar que nada del ente finito queda fuera de la acción creadora de Dios: ni la materia prima (artículo 2), ni la causa ejemplar (artículo 3), ni la causa final (artículo 4). El influjo creador de Dios se extiende a todo el ser de todas las cosas.

Sin embargo, la nota fundamental de la creación aún no ha sido dicha. Tomás se ha valido de Platón y de Aristóteles y los ha reunido en una síntesis nueva como más arriba tuvimos ocasión de ver. Pero el Angélico rebasa por completo al uno y al otro porque se ha encargado de distinguir radicalmente la acción causal de Dios de la de cualquier agente natural. No se trata tan sólo de considerar a Dios como la causa primera y universal de todo y el agente perfectísimo en tanto es acto puro. Se trata, sobre todo, de sostener que todas las cosas son producidas en todo su ser por Dios de la nada. De esta manera, el ente finito está signado a *radice* por esta condición de creatura que significa haber recibido de Dios el ser de la nada, *ex nihilo*. La cuestión 45, en su artículo primero, está dedicada, justamente, a demostrar esta emergencia *ex nihilo* de todas las cosas por el poder de Dios. Pero donde mejor se aprecia el carácter de esta *creatio ex nihilo* es en el texto paralelo de la obra contemporánea de esta *Pars Prima* de la *Suma de Teología*, las ya citadas *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios*. Leemos allí esta afirmación contundente:

Se ha de sostener firmemente que Dios puede hacer algo de la nada y lo hace.<sup>328</sup>

327 *Summa Theologiae* I, q 44, a 1, corpus.

328 *De Potentia*, III, a 1, corpus.

Para dar razón de esto Tomás vuelve a apelar al argumento ya conocido de que todo agente obra en tanto que está en acto; pero enseguida añade que, por lo mismo, es necesario atribuir la acción al agente de acuerdo con el modo según el cual le conviene ser en acto. Esto lleva al Angélico a demorarse en una minuciosa comparación entre los agentes naturales y el agente universal que es Dios. Ocurre que las cosas particulares no están en acto según la totalidad de su substancia; por eso, los compuestos de materia y forma no obran según toda su substancia sino tan sólo en razón de su forma que es el principio actual. Tampoco estas cosas particulares incluyen en sí los actos y las perfecciones de todas las cosas que son en acto sino que cada una de ellas tiene un acto determinado a un género o especie y por esto ninguna de ellas es causa activa del ente en cuanto ente sino en cuanto es *este* ente determinado en *esta* o en *aquella* especie pues todo agente produce algo semejante a sí mismo. Por todo esto, un agente natural no produce el ente en sentido absoluto (*simpliciter*) sino un ente preexistente y determinado a una u otra cosa y lo produce mediante movimiento por lo que requiere una materia previa que sea el sujeto del cambio o del movimiento. Nada, por tanto, en el plano de la acción de estos agentes naturales, se hace de la nada. Pero en Dios las cosas no son así.

Dios, por lo contrario, es totalmente acto, tanto se lo compare a sí mismo, puesto que es acto puro y no tiene mezcla alguna de potencia, como en comparación con las cosas que están en acto porque en Él está el origen de todos los entes. Por eso, por su acción produce todo ente subsistente, sin nada presupuesto, dado que es el principio de todo ser y según todo su ser; y por esta razón es que puede hacer algo de la nada: esta acción se llama creación; y así se dice en el *Libro sobre las Causas* que el ser de las cosas es por creación, en cambio, la vida y cosas similares es por información. En efecto, las causalidades del ente se reducen absolutamente a la primera causa universal; en cambio, la causalidad de las demás cosas que se añaden al ser o por las que el ser se especifica corresponde a las causas segundas que obran por emanación como supuesto el efecto de la causa universal; y por esto ninguna cosa otorga el ser sino en cuanto hay en ella una participación del poder divino. También por esto se dice en el mismo

*Libro sobre las Causas* que el alma noble tiene una operación divina en cuanto que da el ser<sup>329</sup>.

Precioso texto donde el Angélico fija la admirable jerarquía de las causas poniendo en la cima a Dios como causa universal que hace salir todo de la nada y, desde Dios, a todas las demás causas segundas que lo son en cuanto una participación en ellas de la potencia divina. La causalidad y la participación, ejes maestros de la metafísica tomista del ente finito, alcanzan en este punto su expresión más acabada.

### 2. 3. La creatura espiritual

La existencia de las substancias incorpóreas, inmateriales o separadas, no pasó inadvertida a los filósofos precristianos. De diversos modos y por vías diversas llegaron a establecer la existencia de algunas substancias incorpóreas a las que concibieron como inmunes de toda materialidad y movimiento. En su obra *Sobre las substancias separadas*, el Angélico pasa revista a las opiniones de los filósofos que se ocuparon del tema. Después de referirse, como en otras varias ocasiones, a los primeros filósofos (*primi philosophi*) que juzgaron que nada había fuera de las realidades corpóreas, examina las opiniones de Platón y de Aristóteles (a las que compara distinguiendo en qué difieren y en que convienen), la de Avicibrón (a la que refuta), y las de varios autores más. De todas estas opiniones se ocupa de manera minuciosa y precisa haciendo gala, una vez más, de su reconocida concisión y precisión. Vistas todas las opiniones precedentes, Tomás se detiene a examinar qué enseña la fe católica acerca del origen y naturaleza de estas substancias. De la mano, principalmente, de Dionisio afirma, de un lado, el carácter de creaturas de dichas substancias y, de otro, su naturaleza absolutamente inmaterial y su no composición de materia y forma<sup>330</sup>. Con esto queremos destacar el hecho de que la consideración de las substancias espirituales, o dicho de un modo más propio, de la creatura espiritual, responde a una formalidad estrictamente teológica: es un lugar teológico en el que el vuelo metafísico del Angélico alcanza una de sus mayores alturas.

329 *Ibidem*.

330 *De substantiis separatis*, c 1 y ss.

Al tratar de la Antropología hemos visto de qué manera Tomás, apartándose tanto de la vía platónica como de la vía aristotélica, ensaya su propia vía para alcanzar el conocimiento de la existencia de las criaturas espirituales. El punto de partida, como se recordará, es el universo creado: en tanto creado, el universo realiza una semejanza con Dios, su principio primero y universal; de esto se deduce que la perfección del universo consiste en asemejarse lo más posible a su primer principio; pero esa semejanza, cifra de su perfección, no puede alcanzarse adecuadamente por la existencia de una sola criatura por lo que conviene que haya en el universo creado multitud de criaturas. He aquí la primera conclusión a que arriba santo Tomás; la perfección del universo requiere la multiplicidad de las criaturas. La segunda es corolario de la primera: la divina perfección no estaría adecuadamente representada si en el vértice de esa multitud de criaturas no se situase la criatura espiritual la que más se asemeja, en su ser y en su obrar, a Dios.

En la exposición de la *Summa Theologiae* resulta muy claro que la demostración de la existencia de la criatura espiritual no es sino un desenvolvimiento del tratado de la creación. En efecto, en el proemio de la cuestión 44 de la *Pars Prima* de *Summa Theologiae*, ya citado, Tomás anuncia que después de tratar acerca de la procesión de las criaturas va a tratar de su distinción. Las cuestiones 47, 48 y 49 están dedicadas a este propósito. En el inicio de este conjunto de cuestiones establece claramente cuál es la causa de esa distinción. Más adelante, en la cuestión 50, ya comenzando el tratado sobre los ángeles, establece la conveniencia de la existencia de la criatura espiritual en el universo. La doctrina es la misma que hemos visto expuesta en la *Summa Contra Gentiles* y la misma que puede leerse en el *Compendium Theologiae*.

En lo que respecta a la distinción de las criaturas el texto de la *Summa Theologiae* es de gran concisión:

La distinción y la multitud de las cosas proceden de la intención del Primer Agente que es Dios. En efecto, Dios produjo las cosas en el ser en razón de que su bondad fuese comunicada a las criaturas y representada por ellas; pero dado que por una sola criatura no puede ser suficientemente representada produjo muchas y diversas criaturas a fin de que lo que faltase a cada una para representar la divina bondad fuese suplido por otra, pues la bondad que en Dios se da sim-

plísima y uniformemente, en la criatura se da de modo múltiple y dividido. De donde más perfectamente participa y representa la bondad divina el entero universo que una cualquiera de las otras criaturas. Y porque la Sabiduría Divina es la causa de la distinción de las cosas, Moisés dice que las cosas son distintas por la Palabra de Dios que es la concepción de la Sabiduría por lo que se lee en el Génesis I, 3, 4: *dijo Dios, hágase la luz, y dividió la luz de las tinieblas*<sup>331</sup>.

En cuanto a la conveniencia de la existencia de la criatura espiritual vuelve al argumento de la comunicación de la bondad de Dios a las criaturas y su representación por vía de semejanza:

Es necesario admitir la existencia de algunas criaturas incorpóreas. En efecto, lo que principalmente se propone Dios en las cosas creadas es el bien, que consiste en asemejarse a Dios. Pero la perfecta semejanza del efecto con la causa es tal cuando el efecto imita a la causa en aquello por lo que la causa produce su efecto, como el calor produce lo caliente. Pero Dios produce a la criatura por su entendimiento y su voluntad, como quedó demostrado anteriormente (q.14 a.8; q.19 a.4). Por lo tanto, para la perfección del universo se requiere que haya algunas criaturas intelectuales. Pero entender no puede ser acto del cuerpo ni de ninguna facultad corpórea, porque todo cuerpo está sometido al aquí y al ahora. Por tanto es necesario sostener, por esto de que el universo sea perfecto, que exista alguna criatura incorpórea. Los antiguos, que ignoraron la facultad intelectual y no distinguieron entre el sentido y el intelecto, consideraron que nada hay en el mundo sino lo que puede ser aprehendido por el sentido y por la imaginación y porque bajo la aprehensión de la imaginación no cae sino lo corpóreo concluyeron que no existe ningún ente fuera de los cuerpos, como dice el Filósofo en el Libro IV de la *Física*. De aquí provino el error de los saduceos que sostenían que no existía el espíritu. Pero esto mismo que el intelecto es más elevado que el sentido demuestra razonablemente que

331 *Summa Theologiae* I, q 47, a 1, corpus.

existen algunas realidades incorpóreas sólo aprehensibles por el intelecto<sup>332</sup>.

Pero demostrada la existencia de estas creaturas intelectuales se plantea el problema de su naturaleza. ¿Qué son estas creaturas espirituales? Como es sabido, Santo Tomás ha dedicado una de sus más logradas cuestiones disputadas al estudio de estas creaturas: la *Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales*, verdadera joya de la metafísica tomista que hemos tenido ocasión de citar a propósito de la antropología. El Angélico demuestra allí, como vimos, la imposibilidad de admitir composición alguna de materia y forma en estas substancias<sup>333</sup>. Sin embargo, excluir toda composición de materia y forma en las creaturas espirituales no significa excluir de ellas toda composición: por lo mismo que son creaturas no pueden ser simples. Aquí se plantea, a nuestro juicio, un auténtico desafío para una inteligencia cristiana, como la de Santo Tomás, inteligencia alumbrada por la fe pero exigida, al mismo tiempo, de dar razones de la fe. En efecto, puesto en la tarea de desentrañar la naturaleza de las creaturas espirituales, a cuya existencia como vimos ha llegado por una vía estrictamente teológica, el teólogo Tomás se ve precisado a valerse de la noción de substancia tal como podía tomarla de la filosofía de Aristóteles. ¿Qué otra cosa sino substancias podrían ser consideradas esas creaturas inteligentes no corpóreas, esto es, realidades subsistentes en sí mismas, dotadas de una subsistencia propia? Pero aquí el teólogo tropieza con un límite: la substancia incorpórea de Aristóteles no es una realidad creada y, por ende, no es sino una forma simple, uno de los tres sentidos en que el Estagirita considera la *ousía*: o es materia, o es forma o es compuesto de ambas. Pero este límite es el punto a partir del que Tomás elaborará su propia metafísica de la substancia.

En el mismo texto citado de la *Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales*, Santo Tomás establece que en estas substancias es necesario que haya algún modo de composición, composición de principios que se comparen entre sí como la potencia al acto.

Es manifiesto que el primer ente, el cual es Dios, es acto infinito, puesto que tiene en sí toda la plenitud

del ser, no contraída a ninguna naturaleza genérica o específica. Por lo cual es necesario que su mismo ser no sea un ser como aplicado a alguna naturaleza que no sea su propio ser, puesto que de ese modo estaría limitado a aquella naturaleza. De donde decimos que Dios es su mismo ser. Mas esto no puede decirse de ningún otro: en efecto, así como es imposible entender que haya muchas blancuras separadas, pero si hubiese una blancura separada de todo sujeto y recipiente ésta sería tan sólo una, así también es imposible que el mismo ser subsistente no sea único. Así pues, todo lo que está después del primer ente, puesto que no es su propio ser, tiene el ser recibido en algo mediante lo cual el mismo ser es contraído; y así en cualquier ente creado una cosa es la naturaleza de la realidad que participa del ser, y otra el mismo ser participado. Y puesto que cualquier realidad participa por semejanza del primer acto en cuanto que tiene ser, es necesario que el ser participado en cada uno se compare a la naturaleza que participa del mismo modo que el acto a la potencia<sup>334</sup>.

Fijemos bien la atención en este texto que reitera afirmaciones ya vistas: sólo en Dios, el ente primero, no cabe composición alguna de acto y potencia; en tanto Él es su mismo ser, es acto infinito y tiene por ello la plenitud del ser no contraída a ninguna naturaleza; su misma naturaleza es su mismo ser. Dicho de otro modo, la naturaleza y el ser, esencia y acto de ser, son en Dios una y la misma cosa. Por esto mismo, este ser absoluto, no contraído por naturaleza ni esencia alguna, es único pues así como resulta impensable que si hubiera una blancura separada de todo sujeto ésta no fuese única, del mismo modo el ser subsistente, separado de toda naturaleza es, también, único. Por lo tanto, fuera de Dios, todo cuanto tiene ser lo tiene recibido en algo mediante lo cual ese ser recibido es contraído y limitado.

Ahora, situado en la perspectiva de la creatura espiritual, Santo Tomás vuelve la distinción fundamental de su metafísica: en el ente finito, que es el ente creado, el ser recibido y participado se distingue, con distinción real no nocional, de la naturaleza que participa de ese ser. Una cosa es, pues, el ser, el *esse*, que es reci-

332 *Summa Theologiae* I, q 50, a 1, corpus.

333 Cf. *De spiritualibus creaturis*, a 1, corpus.

334 *De spiritualibus creaturis*, a 1, corpus.

bido por participación y otra la naturaleza que a modo de recipiente, de sujeto, recibe el ser. Y en esta distinción el ser recibido está respecto de la naturaleza que lo recibe en una relación como de acto a potencia.

Llegamos, una vez más, al un punto de extraordinaria relevancia: la emergencia, en la metafísica tomista, de un acto, el *esse*, el ser recibido y participado, por encima de la forma que en la metafísica aristotélica era la máxima actualidad posible del ente. Sigamos con el texto:

En las realidades compuestas hay que considerar un doble acto y una doble potencia. Pues, en primer lugar, la materia es, sin duda, como potencia respecto de la forma, y la forma es su acto; y por su parte, la naturaleza constituida por la materia y la forma es como potencia respecto del mismo ser, en cuanto es capaz de recibirlo<sup>335</sup>.

Nunca subrayaremos lo suficiente el valor doctrinal e histórico de este texto: contiene una afirmación de tal densidad que, sin exageración alguna, representa toda una renovación de la metafísica por parte de Santo Tomás. En efecto, en los entes compuestos de materia y forma, la forma no agota la actualidad del ente sino que la naturaleza constituida por la unión de la materia y la forma permanece aún, digamos así, en relación de potencia respecto del mismo ser, esto es del *esse*, recibido en esa naturaleza. Hay, pues, un acto más allá de la forma y ese acto -ahora sí, suprema actualidad del ente- es el ser recibido, el ser participado, el *esse*, en suma, para decirlo con la terminología singularmente fuerte de la que se vale Santo Tomás de Aquino.

Pero no estamos hablando ahora de los entes materiales. Estamos hablando de sustancias cuya forma no subsiste en la materia pues, como se ha demostrado, la inmaterialidad de su operación propia -el conocimiento intelectual- nos lleva a determinar que ellas no requieren de la materia para ser. Son inmateriales por naturaleza y son subsistentes.

335 *Ibidem.*

Así pues, retirado el fundamento de la materia, si permaneciese alguna forma de una determinada naturaleza subsistente por sí y no en la materia, todavía se comparará a su ser como la potencia al acto; pero no digo como una potencia separable del acto sino como aquella a la cual siempre acompaña su propio acto. Y de este modo la naturaleza de la substancia espiritual, la cual no está compuesta de materia y forma, es como potencia respecto de su propio ser<sup>336</sup>.

Veamos ahora, esta misma cuestión en otra obra de Santo Tomás, la *Summa Contra Gentiles*. Encontramos allí un pasaje cuya intelección nos va a resultar más clara a partir de cuanto hemos visto:

Aunque las sustancias espirituales no son corpóreas ni están compuestas de materia y forma ni existen en la materia como formas materiales, no se sigue de ello que se adecuan a la simplicidad divina pues hay en ellas una cierta composición que proviene de la diferencia entre su ser (*esse*) y su esencia (*quod est*)<sup>337</sup>.

Aparece, con total claridad, el modo propio de composición de las sustancias espirituales: composición de *esse* -que como vimos, es en la metafísica tomista la máxima actualidad del ente- y *esencia*. El texto citado concluye con una clarísima y concisa reiteración de las claves de la metafísica tomista del ser: la causalidad y la participación:

El ser compete al primer agente según su propia naturaleza, pues el ser de Dios es su substancia. Ahora bien, lo que compete a alguno según su propia naturaleza no conviene a otro sino a modo de participación, así como el calor se comunica a los cuerpos por el fuego. Luego, el ser es dado a todos los demás por el primer agente a manera de participación. Es así que lo que conviene a alguno por participación no es su substancia. En consecuencia, es imposible que la subs-

336 *Ibidem.*

337 *Summa Contra Gentiles*, II, c. 52.

tancia de otro ente que no sea el primer agente sea su propio ser. Por eso, en el capítulo tercero del *Éxodo* se pone como nombre propio de Dios *El que es*, porque es propiedad suya que su substancia no sea algo distinto de su mismo ser<sup>338</sup>.

Una vez más hemos llegado de la Teología del *Éxodo* a la metafísica del ser como acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones de las creaturas.

### III. Significado histórico y doctrinal de la metafísica tomista

#### 1. La "metafísica de la añadidura"

En el panorama de la evolución histórica de la metafísica Tomás aparece, según hemos tenido ocasión de ver, como un momento de síntesis y de renovación. En su tarea de teólogo el Aquinate se ha valido de elementos metafísicos provenientes de fuentes diversas. Sin embargo, estos elementos no están allí como fragmentos amalgamados en una suerte de mosaico heterogéneo sino que han sido fundidos en el crisol de una nueva metafísica. Por esta razón Tomás no es aristotélico, ni platónico, ni aviceniano, ni ninguna de cuantas adjetivaciones puedan pensarse: Tomás es sólo y genuinamente tomista y, aunque quizás no se lo propuso, nos legó una metafísica que es exclusivamente suya aun cuando en el conjunto de toda su obra aparezca como la añadidura del Reino.

En efecto, Tomás buscó primero el Reino, esto es, conocer a Dios tanto como es posible en esta vida. Para ello la fuente primera en la que abrevó constantemente fue la Sagrada Escritura: la *lectio divina* está en el principio de toda su obra, incluida su metafísica que puede considerarse como la añadidura prometida a los que buscan el Reino. Historiadores de indiscutible prestigio han señalado que esta "metafísica de la añadidura" representa el momento cumbre del largo esfuerzo humano en la búsqueda del ser, esfuerzo que no siempre se vio coronado por el éxito. Etienne Gilson, en su fundamental obra *El ser y los filósofos*, ha demostrado, a nuestro juicio de manera definitiva, con abundancia de documentos, que sólo Santo Tomás ha elaborado una genuina metafísica del ser que se destaca

de otras metafísicas que, antes o después de ella, se han limitado a un ser sin existencia o a una existencia sin ser. O dicho en términos más precisos, han oscilado entre un esencialismo que relega la existencia a un mero accidente y un existencialismo fenomenológico que afirma una existencia sin esencias. En este panorama resulta pertinente el reproche de Heidegger a la filosofía de todos los tiempos: el olvido del ser; pero si hay una manera de salvar este olvido y de recuperar la memoria del ser ello será posible solamente con la metafísica tomista depurada, también ella, de ciertas contaminaciones racionalistas y esencialistas -procedentes de diversos autores y comentaristas- que han oscurecido sus tesis capitales.

Santo Tomás ha procurado conocer a Dios teniendo en cuenta la sentencia paulina: *lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado* (Romanos, 1, 20). Por esta razón la *lectio divina* se extiende a las cosas creadas y se hace *lectio rerum*. Este y no otro es el fundamento de su robusto realismo que no es un realismo ingenuo, como puede suponerse, sino un realismo hecho método. Tomás va del ente finito a Dios, y vuelve. ¿Qué queremos decir con esto de que vuelve? Surge de la directa lectura de los textos: si, por caso, demuestra la simplicidad de Dios partiendo de la composición de los entes finitos esto le permite entender mejor que sus predecesores cómo están compuestos los entes finitos; y así respecto de cualquier otro atributo divino: la bondad, la perfección, la inmutabilidad. Es como si los entes finitos una vez que han sido hechos vía regia de ascenso a Dios quedasen iluminados por esa luz divina apenas entrevista, es cierto, pero mucho más intensa que la luminosidad intrínseca de cualquiera de esos entes que pueda captar la razón natural.

He aquí, repetimos, el fundamento del realismo tomista. En definitiva la metafísica tomista es una visión soberana de las cosas en su realidad misma de cosas. Si pasamos esto al lenguaje filosófico, hay que decir que la metafísica tomista es una visión soberana del ente porque lo que aparece y nos es dado en la experiencia metafísica es la irrecusable presencia del ente: el ente es lo primero que concibe nuestra inteligencia como lo más conocido: *quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens*, apunta Santo Tomás, remitiéndose a Avicena, en el inicio de la primera de sus *Cuestiones Disputadas sobre la verdad*<sup>339</sup>. El ente, en efecto, es el *primum cognitum*, aprehensible por el intelecto a la manera de un primer principio, lo cual significa que su

aprehensión es inmediata, *statim*, permaneciendo en el intelecto como hábito y primer principio sobre el que se apoyan todas las conclusiones que conforman todo conocimiento posterior.

Preexisten en nosotros ciertas semillas de las ciencias, es decir, unas primeras concepciones del intelecto que son conocidas, al instante, por la luz del intelecto agente por medio de las especies abstraídas de las realidades sensibles; tales primeras concepciones o bien son complejas, como los axiomas, o bien incomplejas como la razón de ente, de uno y similares, que el intelecto de inmediato aprehende. Y de estos principios universales se siguen todos los demás principios como de ciertas razones seminales<sup>340</sup>.

Estas primeras concepciones proceden, por tanto, de la experiencia sensible y son captadas de inmediato por nuestro intelecto. El ente es lo primero conocido en todo acto intelectual y lo que se vuelve a captar en todo conocimiento intelectual de la realidad: es, en efecto, una concepción primera y un principio resolutorio posterior de todo conocimiento. Ahora bien, es necesario aclarar que este *primum cognitum* que es el ente y que actúa de modo análogo a los primeros principios no es un principio lógico sino entitativo; lo que queremos decir es que la *ratio entis* aprehendida *statim* por nuestro intelecto no es una mera noción lógica (más allá de que pueda tener una formulación lógica) sino una aprehensión germinal de lo real en su existencia real que puede asimilarse a una suerte de copresencia del ente a nuestro intelecto. Por este mismo realismo todas las otras distinciones que es posible reconocer en el ente no son, tampoco, distinciones puramente lógicas; aun cuando, como hace notar Widow, que haya una lógica de la distinción no significa que sean sólo distinciones lógicas<sup>341</sup>. Se trata de distinciones reales que mejor se entienden si en lugar de distinción hablamos de composición real (*compositio in re*). Cuando el Angélico distingue en el ente la *esencia* del *acto de ser* y establece entre ambas una relación como de recipiente a recibido o de participar a ser participado, si bien se apoya en un fundamento lógico toda vez que entran en juego nociones lógicas opuestas y relacionables, de lo que está hablando es de una composición real del ente finito, es

340 *De Veritate*, 11, 1, corpus.

341 Cf. JUAN ANTONIO WIDOW, *Curso de Metafísica*, o. c., páginas 128, 129.

decir, de verdaderos coprincipios constitutivos de cualquier realidad creada. A lo que vamos es a esto: en la metafísica tomista lo primero conocido no es una noción o idea del ser sino la aprehensión primaria, germinal, inmediata, casi a la manera de una conciencia existencial, del ser.

## 2. La inagotable riqueza del ente

En el ya citado texto del artículo primero de la primera cuestión de las *Quaestiones disputatae de Veritate*, después de haber afirmado con Avicena que el ente es lo primero conocido y concebido por el intelecto y aquello en lo que éste resuelve todas sus concepciones, Santo Tomás apunta que nada puede añadirse al ente:

Por esto es necesario que todas las demás concepciones del intelecto se entiendan por adición al ente. Pero no puede añadirse al ente nada extraño al modo como la diferencia se añade al género o el accidente al sujeto porque cualquier naturaleza es esencialmente ente; por eso, también el Filósofo prueba en el Libro Tercero de la *Metafísica* que el ente no puede ser un género<sup>342</sup>.

Llegados a este punto podría pensarse que la noción de ente se agota en sí misma puesto que nada puede añadirsele que, a su vez, no sea ente. Aparentemente, una noción tan primera y originaria se nos presenta como una noción vacía de dimensiones y clausurada en sí misma. Sin embargo en lo que sigue inmediatamente a esta afirmación el Angélico demuestra todo lo contrario: el ente posee una riqueza que nuestra inteligencia es capaz de explorar pero sin agotarla. Santo Tomás desarrolla en este texto una de esas filigranas tan suyas, un conjunto ordenado de distinciones que va descubriendo, por razonamientos sucesivos y ensamblados, la realidad riquísima del ente.

No obstante, se dice que algo puede añadirse al ente en cuanto expresa un modo del mismo ente que no se expresa con el nombre de ente<sup>343</sup>.

342 *De Veritate* I, 1, corpus.

343 *Ibidem*.

Es decir que nuestro intelecto no queda detenido ante el ente sino que está llamado a descubrir en el ente modos diversos que la sola palabra ente no puede expresar. Como veremos enseguida, esos diversos modos del ente se reducen al ente mismo; sin embargo, el Angélico es claro cuando sostiene que el nombre de ente no alcanza a expresarlos: *in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur*. Resulta evidente la desproporción entre la realidad del ente y la capacidad expresiva de nuestro lenguaje pues debemos apelar a multitud de palabras para expresar, siempre de un modo imperfecto, la misma realidad. Hay una incommensurabilidad de una respecto de la otra lo que nos lleva a admitir que el ente es, en cierto modo, inefable.

En cuanto a esas adiciones Tomás las va distinguiendo: unas, corresponden a ciertos *modos especiales* del ente a los que Tomás denomina *grados de entidad*: una cosa es la substancia, por ejemplo, otra el accidente, y así respecto de los diversos géneros y especies de entes; otras, en cambio, corresponden a ciertos modos generales que se dan en todos los entes; y estos últimos, a su vez, según que el ente se considere en sí mismo o bien se considere respecto de otro. Los primeros modos, los específicos, señalan, si se nos permite la expresión, la *riqueza extensiva* del ente; en efecto, la misma palabra ente se aplica extensivamente a la multitud de géneros, de especies y de formas que pueblan el universo y que tiene que ver con la multiplicidad de las creaturas. Los segundos modos, llamados generales o *trascendentales*, manifiestan, en cambio, la *riqueza intensiva* del ente en una creciente e inagotable intensión. En efecto, los modos generales del ente respecto del ente mismo se dicen en cuanto expresan de él lo que es y lo que no es. Lo que es corresponde a su esencia o quiddidad por lo que se afirma que es una cosa, un ser de consistencia real (*trascendental cosa*); y en esto difiere cosa (*res*) de ente (*ens*) que el ente indica el acto de ser en tanto que cosa nombra la esencia. Lo que se niega del ente es su indivisión lo que se expresa con el nombre de uno (*trascendental uno*): nada es más uno que el ente indiviso.

Si consideramos, ahora, los modos según el ente se ordena a otro, se ha de tener en cuenta que, por un lado, el ente se divide respecto de otro: y esto se designa con el nombre de algo (*aliquid* que quiere decir *otro que*) de modo que si por su indivisión el ente se dice uno por su división respecto de otro se dice algo (*trascendental algo*). Pero la ordenación del ente respecto a otro admite aún otras distinciones que tienen que ver con el hecho de que el ente

guarde una relación de conveniencia con otro ente; pero esto no es posible sino considerando algo a lo cual le corresponda por naturaleza convenir con todo ente; y esta es el alma humana que al querer y conocer se hace en cierto modo todas las cosas. Esta conveniencia del ente con el alma funda los trascendentales *bien, verdad y belleza*. En cuanto el ente conviene con el apetito espiritual o voluntad, se dice que es *bueno*; en cuanto conviene con el intelecto y se adecua a él, se dice que es *verdadero*. En cuanto a la *belleza* tiene que ver con la conveniencia respecto de la potencia cognoscitiva pues lo bello, como lo define Santo Tomás, es un resplandor, una luminosidad de la forma y la forma es aprehendida por el intelecto.

Así, en el texto que estamos glosando, el Angélico despliega según un orden las nociones trascendentales que la inteligencia descubre en una suerte de constante movimiento intensivo: el ente, en tanto ente, es cosa, es uno, es algo otro, es bueno, es verdadero, es bello; y todas estas nociones son convertibles entre sí, todas se fundan en el ente y ninguna añade nada real al ente sino que van procurando, pese a la indigencia de nuestro lenguaje y a los límites de la inteligencia, entrever la inagotable riqueza de su inefable realidad.

### 3. Metafísica y creación.

La Metafísica, en tanto ciencia humana fruto de la razón natural, no puede alcanzar el misterio de la creación del mundo más allá de cuanto las nociones de causalidad y de participación le permitan aproximarse a este misterio. Pero para Tomás de Aquino, teólogo cristiano, la creación es un dato irrecusable porque procede del mismo Dios; lo que queremos decir con esto es que la metafísica tomista nacida, como vimos, en el seno de la labor teológica, pero metafísica en sentido estricto y propio, estará inevitablemente sellada por la noción de creación. Más todavía, la creación es la noción clave que articula y sostiene todo el edificio levantado por el Santo Doctor a punto tal que sin ella no se la entiende cabalmente.

Por empezar, se ha de tener en cuenta que la noción metafísica de la creación como producción de todo el ser de la creatura a partir de la nada (*productio ex nihilo*) significa una radical novedad respecto de la filosofía griega. Para esa filosofía, en definitiva, nada se hace de la nada y nada vuelve a la nada. El mundo de Aristóteles es eterno y la idea de un inicio le es ajena. En ese mundo,

en el plano de las realidades físicas, una cosa procede de otra con movimiento y transformación; en el plano de las substancias incorpóreas no hay movimiento, son eternas y causa de sí mismas. Santo Tomás no rechaza la afirmación de que nada se hace de la nada; sólo que la limita al caso de los agentes particulares. Pero tratándose de Dios, el agente primero, universal y perfectísimo, todo cuanto hace lo hace de la nada. La creación, en efecto, no es movimiento, no es transformación sino un inicio del ser. En el cambio o mutación hay una sucesión o paso de una cosa a otra puesto que algo que se genera supone algo que se corrompe; recibir el ser desde el no ser, en cambio, no presupone trasmutación ni movimiento alguno: es una pura novedad del ser.

La creación no puede tomarse como un moverse lo que es anterior al término del movimiento, sino que se toma como ser hecho; por eso en la misma creación no hay un llegar a ser ni una trasmutación por parte del que crea sino solamente un inicio del ser y una relación con el creador del que se tiene el ser; y así, la creación no es realmente otra cosa que una cierta relación con Dios con novedad del ser<sup>344</sup>.

Estamos aquí frente a un enfoque absolutamente nuevo de la causalidad, la causalidad creadora. Ahora bien, ¿qué pone en el ser creado el hecho de la creación? Tomás es muy claro y acabamos de leerlo: la creación no es otra cosa que una cierta relación respecto de Dios: *relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*. El término relación puede sorprendernos pues la relación es un accidente. Pero aquí se trata de una relación real que configura una dependencia total y absoluta del ser creado respecto del creador. Mientras que en Dios la relación con sus creaturas no es algo real (pues nada real puede añadirse a Dios) sino solamente notional, en la creatura, en cambio, la relación es algo real, diríamos lo más real que ella posee, porque la constituye en su ser.

La creación activa significa la acción divina que es su misma esencia con relación a la creatura. Pero en Dios la relación con la creatura no es real sino tan sólo de razón. La relación de la creatura respecto de Dios, en

344 *De Potentia*, q 3, a 3, *corpus*.

cambio, es real como se ha dicho al tratar de los nombres divinos<sup>345</sup>.

Ahora bien; los filósofos antiguos no sólo sostuvieron que nada se hace de la nada; agregaban, como vimos, que nada vuelve a la nada. Si Santo Tomás, sin rechazarla, puso la primera de estas dos sentencias en los límites de la causalidad de los agentes particulares, ¿qué ha dicho respecto de que nada vuelve a la nada? La respuesta del Angélico en este punto resulta conmovedora cuando se la analiza en toda su dimensión. El tratado de la creación, en efecto, no se limita al estudio de todas y cada una de las creaturas que han surgido de la potencia creadora de Dios (la creatura espiritual, la corporal y el hombre como síntesis de una y otra) sino que culmina en la conservación y gobierno del mundo tal como vimos en el proemio que antecede a la cuestión 44 de la *Pars prima* de la *Summa Theologiae*. El mismo Dios que crea a las cosas las conserva y las gobierna y es este acto de conservación de su divina potestad la que mantiene todo en su ser. La respuesta de Santo Tomás, tan alejada de ciertas literaturas contemporáneas con pretensiones metafísicas, no es ajena a la experiencia de la radical contingencia del ser creado unida a la no menos radical confianza de que, en definitiva, cruzando el abismo de la nada, la potestad de Dios mantiene todo en la existencia.

Todas las creaturas necesitan de la divina conservación pues el ser de cualquiera de ellas depende de Dios de tal modo que ni por un momento podrían subsistir, sino que volverían a la nada, si la acción del divino poder no las conservase en el ser.<sup>346</sup>

Este inquietante contraste entre la indigencia del ente finito y la infinita potestad de la Causa Primera no puede llevarnos sino a considerar el Amor de Dios que es el fundamento último de todo ser finito. Si cada cosa tiene el ser por participación en el Ser de Dios, entonces es necesario, admitir que la razón última de esa participación es el Amor: sólo el Amor de Dios, que lo sacó de la nada, puede mantener al mundo en el ser.

345 *Summa Theologiae* I, q 45, a 3, ad 1. Tomás remite a la cuestión 13, a 7 de la *Pars Prima* donde trata acerca de los nombres divinos.

346 *Summa Theologiae* I, q 104, a 1, *corpus*.

Sabido es que al final de sus días en la tierra, Tomás cayó en un extraño silencio acompañado de un llanto incesante. Sólo rompió ese silencio por un breve instante cuando, dirigiéndose a su fiel secretario Reginaldo que lo instaba a seguir escribiendo, pronunció estas palabras cargadas de misterio: *después de cuanto se me ha dado ver todo cuanto he escrito es como paja*. ¿Qué vio Santo Tomás, qué le fue dado contemplar a modo de un anticipo de la visión beatífica? No lo sabemos, pero es de sospechar que aquello que vio y lo sumió en el silencio no fue otra cosa que ese misterio inefable del Amor de Dios que todo lo sostiene.

## Apéndices del Capítulo V

### APÉNDICE I

#### Comentario de la Metafísica de Aristóteles

##### Proemio

Como enseña el Filósofo en su libro *La Política*, cuando muchas cosas se ordenan a una es necesario que una de ellas sea la que dirija o gobierne y las otras sean dirigidas o gobernadas. Esto resulta evidente en la unión del alma y del cuerpo pues el alma naturalmente impera y el cuerpo obedece. De modo similar ocurre, también, en las facultades del alma: en efecto, conforme con el orden natural, la razón ha de gobernar a las potencias apetitivas, la concupiscible y la irascible.

Pero todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a saber, la perfección del hombre que es su bienaventuranza. Por lo que es necesario que una de ellas sea la que rija a todas las otras y la que, con justicia, reivindique para sí el nombre de Sabiduría porque lo propio del sabio es ordenar a los otros.

Pues bien, cuál sea esta ciencia y acerca de qué trata puede ser considerado si se examina con atención de qué manera alguien es idóneo para gobernar. En efecto, así como -según dice el Filósofo en el ya mencionado libro- los hombres de intelectos vigorosos son, por naturaleza, rectores y señores de los otros y en cambio los que son de recia constitución corporal e intelecto deficiente son naturalmente servidores; así también, la ciencia que es intelectual en máximo grado debe ser naturalmente rectora de las otras; y esta ciencia es la que trata acerca de las cosas más inteligibles.

Ahora bien, las cosas máximamente inteligibles pueden tomarse en un triple sentido.

*Primero*, según el orden de intelección. En efecto, las cosas por las que el intelecto recibe la certeza son, según parece, las más inteligibles. Por tanto, puesto que el intelecto adquiere la certeza de la ciencia a partir de las causas, el conocimiento de las causas parece ser el conocimiento en máximo grado intelectual. En consecuencia,

la ciencia que considera las causas primeras parece ser también en máximo grado la ciencia rectora de las otras.

*Segundo*, por comparación del intelecto con el sentido. En efecto, dado que el sentido es un conocimiento de las cosas particulares, parece que el intelecto difiere de aquel por el hecho de que aprehende los universales. Por esta razón, también la ciencia que versa acerca de los principios más universales es la máximamente intelectual; estos principios más universales son el ente y aquellas cosas que siguen al ente como lo uno y lo múltiple, el acto y la potencia. Ahora bien, tales principios, no deben permanecer en absoluto indeterminados puesto que sin ellos un completo conocimiento de lo que es propio de un género o especie no sería posible. A su vez, tampoco deben tratarse en una ciencia particular porque al tener cada género de entes necesidad de ellos para su conocimiento cada ciencia particular por idéntica razón debiera tratarlos. Por eso, resta que esta clase de principios sean tratados en una ciencia común la que, puesto que es la intelectual en máximo grado, es rectora de las otras.

*Tercero*, a partir del mismo conocimiento del intelecto. En efecto, puesto que toda cosa tiene potencia intelectual en la medida en que es inmune de materia, es necesario que las cosas inteligibles en máximo grado sean, en máximo grado, separadas de la materia, pues es preciso que lo inteligible y el intelecto sean proporcionados y de un mismo género, dado que el intelecto y lo inteligible son uno en acto. Ahora bien, las cosas máximamente separadas de la materia no son solamente las que abstraen de la materia signada, como las formas naturales que son concebidas en universal y de las que trata la ciencia natural, sino las que están por completo separadas de la materia sensible; y no tan sólo según la noción, como la matemática, sino también según el ser, como Dios y las sustancias inteligentes. Por esto, la ciencia que considera estas cosas parece ser la máximamente intelectual y la principal o señora de las otras.

Esta triple consideración debe atribuirse no a diversas ciencias sino a una sola. En efecto, las mencionadas sustancias separadas son causas universales y primeras del ser; y es cometido de esta ciencia considerar las causas propias de algún género, y el género mismo, así como la ciencia natural considera los principios del cuerpo natural. Por esto es necesario que a una misma ciencia corresponda el considerar las sustancias separadas y el ente común, que es el género, del que las nombradas sustancias son causas comunes y universales.

De lo que resulta evidente que, aunque esta ciencia verse acerca de los tres modos en que pueden considerarse los máximos inteligibles, sin embargo no considera a ninguno de ellos como sujeto sino al solo y mismo ente común. Pues el sujeto en una ciencia es esto cuyas causas y propiedades investigamos y no las causas mismas de un género investigado. En efecto, el conocimiento de las causas de un género es el término hasta el que llega la consideración de una ciencia; y aunque el sujeto de esta ciencia sea el ente común, sin embargo se dice que ella trata acerca de la totalidad de las cosas que están separadas de la materia según el ser y la noción. Porque se dice que están separadas según el ser y la noción no sólo las cosas que jamás pueden ser en una materia -como Dios y las sustancias intelectuales- sino también aquellas cosas que pueden ser sin la materia como el ente común. Lo cual no ocurriría si esas cosas, como el ente común, dependiesen de la materia según el ser.

En consecuencia, según los tres modos predichos, en atención a los cuales se considera la perfección de esta ciencia, le corresponden tres nombres. En efecto, se llama *Ciencia divina* o *Teología* en cuanto considera las mencionadas sustancias separadas. *Metafísica*, en cuanto considera el ente y las cosas que se siguen de él, pues estas cosas transfísicas se encuentran por vía de resolución como las cosas más comunes y generales se encuentran después de lo menos común. Y se denomina *Filosofía primera* en cuanto considera las causas primeras de las cosas. Resulta claro, por tanto, cuál sea el sujeto de esta ciencia, de qué modo se relaciona con las otras ciencias y con que nombre se la designa.

## APÉNDICE II

Comentario del libro de Boecio *Sobre la Trinidad*

## Cuestión 5

## Artículo 3

*Si la consideración matemática es acerca de las cosas que existen en la materia sin el movimiento ni la materia.*

1. Se ha de decir, para la evidencia de esta cuestión, que es necesario ver de cuantos modos puede, según su operación, abstraer el intelecto. Por tanto se ha de saber que, según el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*, la operación del intelecto es doble: una, que es llamada *inteligencia de los indivisibles*, por la que conoce respecto de cada cosa lo que es; otra, en cambio, por la que *compone y divide*, es decir, formando una enunciación afirmativa o negativa. Estas dos operaciones corresponden a dos modos de ser en la realidad. La primera operación mira a la naturaleza misma de una cosa según que la cosa entendida obtenga algún grado en los entes, sea una cosa completa, como un cierto todo, sea una cosa incompleta como una parte o un accidente. La segunda operación, en cambio, mira al ser mismo de la cosa que resulta de la reunión de los principios de una cosa en los seres compuestos o al ser que acompaña a la misma naturaleza simple de la cosa como en las sustancias simples. Y porque la verdad del intelecto resulta del hecho de que se conforma con la cosa, es manifiesto que según esta segunda operación el intelecto no puede verdaderamente abstraer lo que según la realidad está unido porque, al abstraer, se significaría que hay una separación según el ser mismo de la cosa, como si al abstraer al hombre de la blancura diciendo que el hombre no es blanco, significo que hay una separación en la realidad. Por tanto si según la realidad hombre y blancura no están separados, el intelecto será falso. Ergo, por esta operación el intelecto no puede verdaderamente abstraer sino aquellas cosas que están separadas según la realidad como cuando se dice que el hombre no es un asno. Pero según la primera operación el intelecto puede abstraer las cosas

que según la realidad no están separadas, no todas sin embargo sino algunas. Dado, en efecto, que cualquier cosa es inteligible según que está en acto, como se dice en el IX de la *Metafísica*, es necesario que sea entendida la naturaleza misma o *quididad* de la cosa: bien según que es algún acto, como sucede respecto de las mismas formas y de las sustancias simples, bien según lo que es acto suyo, como las sustancias compuestas por sus formas, o bien según lo que está en lugar del acto, como la materia primera por relación a la forma y el vacío por privación de locación. Y esto es aquello de lo cual cada naturaleza toma su razón o noción. Ergo, cuando -según aquello por lo que se constituye la razón de una naturaleza y por lo que ella misma es entendida- la misma naturaleza tiene orden y dependencia a alguna otra cosa, entonces consta que esa naturaleza sin eso otro no puede entenderse: 1) bien estén unidas por esa unión por la que la parte se une al todo, como el pie no puede entenderse sin el concepto de animal porque aquello por lo cual el pie tiene razón de pie depende de aquello por lo que el animal es animal; 2) bien porque estén unidas por el modo por el que la forma se une a la materia (como la parte con lo participado o como el accidente con el sujeto) como lo chato no puede entenderse sin la nariz; 3) bien también sean separadas según lo real como el padre no puede entenderse sin el concepto de hijo aunque estas relaciones se encuentren en cosas diversas. En cambio, si uno no depende de otro según lo que constituye la razón de su naturaleza, entonces uno puede abstraerse del otro por el intelecto para que sea entendido sin el otro, no sólo si están separados según lo real, como el hombre y la piedra, sino también si según lo real están unidos, bien por esa unión por la que la parte y el todo se unen, como la letra puede ser entendida sin la sílaba, sino también a la inversa, el animal sin el pie pero no a la inversa, bien también estén unidos por modo por el que la forma se une a la materia y el accidente al sujeto, como la blancura puede entenderse sin el hombre y a la inversa.

2. Así, por tanto, distingue el intelecto una cosa de otra de uno y otro modo según las diversas operaciones, porque según la operación por la que compone y divide, distingue una cosa de otra por el hecho de que entiende que una cosa no es la otra. En cambio, en la operación por la que entiende qué es cada cosa, distingue una de otra, mientras entiende, qué es esto sin entender nada respecto de la otra, ni que esté con ella ni que esté separada de ella. Por tanto

esta distinción no tiene propiamente el nombre de separación sino solamente la primera. Y esta distinción se llama correctamente abstracción pero entonces sólo cuando las cosas, de las cuales una no se entiende sin la otra, existen simultáneamente según la realidad. En efecto, no se dice que animal se abstraer de piedra si animal se entiende sin el concepto de piedra. Por tanto, dado que la abstracción no puede ser, hablando con propiedad, sino de las cosas que están unidas en el ser, según los dos modos predichos de unión, a saber, por la que la parte y el todo se unen o bien la forma y la materia, hay dos clase de abstracción, una por la que la forma se abstraer de la materia, otra por la que el todo se abstraer de las partes. Pero puede abstraerse de una materia aquella forma cuya razón esencial no depende de tal materia; pero no puede el intelecto abstraer la forma de la materia de la que depende según la razón de su esencia. Por tanto, puesto que todo accidente se compara a la substancia subyacente como la forma a la materia y la razón de cualquier accidente depende de la substancia, es imposible a una tal forma separarse de la substancia. Pero los accidentes sobrevienen a la substancia según un cierto orden; en efecto, primero le adviene la cantidad, después la cualidad, después las pasiones y el movimiento. Por eso la cantidad puede entenderse en la materia subyacente antes de que se entiendan en ella las cualidades sensibles por las que se llama materia sensible. Y así según la razón de su substancia no depende la cantidad de la materia sensible sino solo de la materia inteligible. En efecto, removidos los accidentes la substancia no permanece sino en el intelecto que comprende, por lo que las potencias sensitivas no llegan hasta la comprensión de la substancia. Y de esta clase de abstracciones trata la matemática que considera la cantidad y las cosas que se siguen a las cantidades como las figuras y cosas parecidas.

3. Tampoco el todo puede ser abstraído de cualesquiera partes. En efecto, hay ciertas partes, de las que depende la razón del todo esto es cuando el ser de un tal todo se compone de tales partes, como la sílaba respecto de las letras y el cuerpo mixto respecto de los elementos; y tales partes se llaman partes de la especie y de la forma sin las que el todo no puede entenderse puesto que se ponen en su definición. Hay ciertas partes, en cambio, que son accidentales al todo en cuanto tal, como el semicírculo respecto del círculo. En efecto, es accidental al círculo que sea la suma de dos o más partes suyas, iguales o desiguales, obtenidas por división;

pero no es accidental al triángulo que en él se designen tres líneas porque por esto el triángulo es triángulo. También, de modo similar, compete *per se* al hombre que se hallen en él el alma racional y el cuerpo compuesto por los cuatro elementos, por lo que sin estas partes el hombre no puede ser entendido sino que es necesario poner estas partes en su definición: por eso son partes de la especie y de la forma. Pero el dedo, el pie y la mano y otras partes de esta clase son posteriores al concepto de hombre por lo que la razón esencial del hombre no depende de ellas y el hombre puede ser entendido sin ellas. En efecto, ya tenga o no pies, en tanto se ponga la unión del alma racional y de un cuerpo mixto formado por elementos por propia mixción la que requiere esa tal forma, habrá un hombre. Y estas partes se dicen partes de la materia que no se ponen en la definición del todo sino más bien a la inversa. Y por este modo se relacionan al hombre todas las partes signadas, como esta alma y este cuerpo y estas uñas y estos huesos y cosa semejantes. Estas partes, en efecto, son partes de la esencia de Sócrates y de Platón y no del hombre en cuanto hombre, y por esto el hombre es abstraído de estas partes por el intelecto y tal abstracción es de lo universal a lo particular.

4. De esta manera dos son las abstracciones del intelecto. Una que responde a la unión de la forma y la materia o del accidente y el sujeto; y esta es la abstracción de la forma de la materia sensible. Otra que responde a la unión del todo y la parte y a esta responde la abstracción de lo universal de lo particular que es la abstracción del todo en el que se considera absolutamente la abstracción de una naturaleza según su razón esencial de todas las partes, las que no son partes de la especie pero son partes accidentales. Ahora bien, no se encuentran abstracciones opuestas a estas por las que la parte se abstraiga del todo o la materia de la forma; porque la parte, o bien no puede ser abstraída por el intelecto del todo, si se trata de las partes de la materia en cuya definición se pone el todo, o bien también puede sin el todo, si se trata de las partes de la especie, como la línea que puede existir sin el triángulo o la letra sin la sílaba o el elemento sin el mixto; y en las cosas que según el ser pueden estar divididas, más tiene lugar la separación que la abstracción. De modo similar cuando decimos que la forma se abstraer de la materia, no se entiende de la forma substancial porque la forma substancial y la materia que le es correspondiente dependen una de otra como uno sin el otro no pueden entenderse por esto

que el propio acto se realiza en la propia materia. Pero se entiende de la la forma accidental que es la cantidad y la figura de la que la materia sensible no puede abstraerse por el intelecto, dado que las cualidades sensibles no pueden entenderse no habiendo antes entendido la cantidad como es evidente en la superficie y en el color, ni tampoco puede entenderse que es sujeto del movimiento que no se entienda la cantidad. La substancia, que es la materia de la cantidad inteligible, puede ser sin la cantidad; por eso considerar la substancia sin la cantidad más pertenece al género de la separación que de la abstracción.

5. Así, por tanto, en la operación del intelecto se encuentra una triple distinción. Una según la operación del intelecto que compone y divide que se llama propiamente separación; y esta compete a la ciencia divina o metafísica. Otra, según la operación por la que se forman las quiddidades de las cosas que es la abstracción de la forma de la materia sensible; y esta corresponde a las matemáticas. La tercera, según la misma operación que es abstracción de lo universal de lo particular, y esta compete a la física y es común a todas las ciencias, porque en la ciencia se deja de lado lo que es por accidente y se toma lo que es *per se*. Y porque hubo quienes no entendieron la diferencia de las dos últimas respecto de la primera cayeron en el error y pusieron las realidades matemáticas y universales separadas de las cosas sensibles como los pitagóricos y los platónicos.

### APÉNDICE III

#### Suma de Teología, Primera Parte

Cuestión 2

Artículo 3

*Si existe Dios*

Que Dios existe puede probarse por cinco vías.

La *primera vía* y la más manifiesta se toma a partir del movimiento. Es cierto, y consta por el sentido, que algunas cosas se mueven en este mundo. Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro pues nada se mueve sino según que está en potencia respecto de aquello hacia lo que se mueve y algo mueve en cuanto que está en acto. Mover, en efecto, no es otra cosa que educir a algo de la potencia al acto y nada puede ser reducido de la potencia al acto a no ser por algún ente en acto; por ejemplo, lo que es caliente en acto, como el fuego, hace que un leño, caliente en potencia, sea caliente en acto y por esto lo mueve y lo altera. No es posible, empero, que una misma cosa esté en acto y potencia al mismo tiempo y según lo mismo sino solamente según cosas diversas pues lo que es caliente en acto no puede, al mismo tiempo, ser caliente en potencia sino que es frío en potencia. Por tanto, es imposible que, según lo mismo y en el mismo modo, algo sea moviente y movido o que se mueva a sí mismo. Luego, es necesario que todo lo que se mueve sea movido por otro. Si, por tanto, aquello por lo que algo es movido, es movido, es necesario que también éste sea movido por otro y éste, a su vez, por otro. Pero aquí no se ha de proceder al infinito porque si así fuere no habría un primero que mueve y, en consecuencia, tampoco habría otro que mueva porque los motores segundos no mueven sino en cuanto son movidos por un primer motor, a la manera como un báculo no mueve sino en cuanto es movido por una mano. Ergo es necesario venir a dar a un primer moviente que no sea movido por nadie; y esto es lo que todos entienden ser Dios.

La *segunda vía* se toma de la noción de causa eficiente. Hallamos que en las cosas sensibles existe un orden de las causas eficientes; sin embargo, no hallamos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo porque, si así fuese, sería anterior a sí mismo lo que es imposible. Pero no es posible que en las causas eficientes se proceda al infinito porque en todas las causas eficientes ordenadas, lo primero es causa de lo medio y lo medio es causa de lo último, bien existan muchos medios o sólo uno; ahora bien, removida la causa se remueve el efecto, por tanto, si no hubiere algo primero en las causas eficientes no habría ni último ni medio. Pero si se procede al infinito en las causas eficientes no habría primera causa y de este modo tampoco habría efecto último ni causas eficientes medias lo que resulta evidentemente falso. Por tanto, es necesario postular una causa eficiente primera a las que todos llaman Dios.

La *tercera vía* se toma a partir de lo posible y necesario y se enuncia así: hallamos, en efecto, en las cosas algunas que pueden existir o no existir dado que hay algunas que se generan y se corrompen y, en consecuencia, tienen la posibilidad de existir o no existir. Pero es imposible que tales cosas existan siempre porque lo que es posible que exista o no exista, alguna vez no existió. Por tanto, si todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, alguna vez nada existió en la realidad; pero si esto es verdad, también lo es que nunca nada existió porque lo que no es no comienza a ser sino por algo que es; ergo, si nada existió es imposible que algo comenzara a existir y de este modo nada existiría lo que es manifiestamente falso. Luego, no todo los entes son posibles sino que es preciso que haya algo necesario en las cosas. Todo lo necesario o bien tiene la causa de su necesidad en otro o no la tiene y no es posible proceder al infinito en las cosas necesarias que tienen la causa de su necesidad como tampoco lo es en las causas eficientes, según se probó más arriba. Por tanto es necesario poner algo que sea por sí necesario que no tenga en otro la causa de su necesidad sino que sea la causa de la necesidad de los demás, lo que todos llaman Dios.

La *cuarta vía* se toma de los grados que se encuentran en las cosas. En efecto, encontramos en las cosas algo que es más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble y así de otros aspectos similares. Pero lo más y lo menos se dicen de cosas diversas según que se aproximen de diverso modo a algo que es máximo como, por ejemplo, es más caliente lo que más se acerca a lo que es máximamente caliente. Hay, por tanto, algo que es verí-

simo, óptimo y nobilísimo y, en consecuencia, máximo ente pues lo que es máximamente verdadero es máximamente ente, como se dice en el Segundo Libro de la *Metafísica*. Ahora bien, lo que se dice máximo en algún género es la causa de todas las cosas que pertenecen a ese género, como el fuego que es máximamente caliente es la causa de todo lo que es caliente, como se afirma en el mismo libro. Por tanto, hay algo que en todos los entes es causa del ser, la bondad y de cualquier otra perfección; y a esto llamamos Dios.

La *quinta vía* se toma del gobierno de las cosas. Vemos, efectivamente, que algunas cosas que carecen de conocimiento, por ejemplo los cuerpos naturales, obran en razón de un fin lo cual se evidencia por el hecho de que siempre o más frecuentemente obren del mismo modo a fin de que alcancen lo que es óptimo, por lo que consta que no por acaso sino por intención alcanzan el fin. Pero las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sino son dirigidas por alguien dotado de conocimiento e inteligente, como una saeta es dirigida al blanco por el arquero. Por tanto, hay algo inteligente por el cual todas las cosas naturales se ordenan al fin; y a esto llamamos Dios.

#### APÉNDICE IV

##### Cuestiones disputadas sobre la verdad

###### *Cuestión primera, artículo primero*

Así como en lo que es demostrable es necesario hacer una reducción a algunos principios evidentes por sí mismos al intelecto, del mismo modo se ha de proceder al investigar lo que cada cosa es; de otra manera, en ambos casos, se procedería al infinito con lo que perecería la ciencia y el conocimiento de las cosas. Ahora bien, aquello que primero concibe el intelecto como lo más conocido y en lo que resuelve todas las concepciones es el ente, como dice Avicena en el principio de su *Metafísica*. Por lo que resulta necesario que todas las demás concepciones se tomen por adición al ente. Pero al ente nada se le puede añadir como una naturaleza extraña, a la manera como la diferencia se añade al género o el accidente al

sujeto, porque cualquier naturaleza es esencialmente ente. Por eso, también el Filósofo, en el Libro Tercero de la *Metafísica*, prueba que el ente no puede ser un género. Sin embargo, se dice que algo se añade al ente en cuanto ese algo que se le añade exprese un modo del mismo ente que con el nombre de ente no quede expresado. Lo que sucede de dos modos.

UNO, que el modo expresado sea algún modo especial del ente. En efecto, existen grados diversos de entidad según los cuales se toman los diversos modos de ser y según estos modos se toman los diversos géneros de las cosas; la sustancia, por ejemplo, no añade sobre el ente ninguna diferencia que signifique alguna naturaleza sobrepuesta al ente sino que con el nombre de sustancia se expresa un modo especial de ser, a saber, ente por sí; y lo mismo respecto de los demás géneros.

OTRO, como que el modo expresado sea un modo general que se da en todo ente. Esto, a su vez, puede entenderse de dos maneras: *primero*, según que se dé en cualquier ente en sí; *segundo*, según que se de en un ente en orden a otro ente. Si es según lo primero, a su vez, hay que hacer una doble distinción porque en el ente algo se expresa *afirmativa* o *negativamente*.

Ahora bien, no se encuentra nada que se diga *en forma absoluta y afirmativa* y que pueda ser considerado en todo ente, sino su esencia según la cual se dice que es; y así se impone este nombre de cosa que difiere del nombre ente, según Avicena en el principio de su *Metafísica*, en que ente se toma del acto de ser mientras que el nombre de cosa expresa la quiddidad o la esencia del ente.

Por otra parte, la *negación* que se da en todo ente en absoluto es la indivisión que se expresa con el nombre *uno*; en efecto, *uno* no es otra cosa que el ente indiviso.

Si el modo del ente se toma de acuerdo con el segundo modo, es decir, según que un ente se ordena a otro, esto puede darse de dos maneras. *Primera*, según la división o separación de un ente respecto de otros lo cual se expresa con el nombre de *algo*; en efecto, se dice algo como *otro que*<sup>347</sup>; por eso, así como el ente se dice uno en cuanto es indiviso en sí, se dice algo en cuanto está dividido o separado de otros. *Segunda*, según la conveniencia de un ente respecto de otro; y esto no puede darse a menos que se tome en consideración algo a lo que sea natural convenir con todo ente;

<sup>347</sup> En latín *aliquid, otro que*. Tal vez para expresar mejor este trascendental en nuestra lengua habría que apelar al término *otredad*.

y esta es el alma que *es en cierto modo todas las cosas*, como se dice en el Libro Tercero *Sobre el alma*. Pero en el alma hay una potencia cognoscitiva y una potencia apetitiva. Luego, la conveniencia del ente con el apetito se expresa con el nombre de *bien*, de aquí que en el principio de la *Ética* se dice que *el bien es lo que todos apetecen*. En cambio, la conveniencia del ente con el intelecto se expresa con el nombre *verdadero* [...] Esto es, por tanto, lo que el nombre de *verdadero* añade sobre el ente, a saber, la conformidad o adecuación de la cosa al intelecto, a la cual conformidad sigue el conocimiento de la cosa.

## CAPÍTULO VI

### LA SACRA DOCTRINA

#### I. Introducción

##### 1. La enseñanza de la Teología en la época de Santo Tomás

Con la denominación *Sacra Doctrina* se entiende habitualmente todo cuanto de estricta y formalmente teológico hallamos en la obra de Santo Tomás; y esto sin perjuicio de cualquier planteo que pueda formularse respecto de la equivalencia de la Sacra Doctrina con lo que hoy entendemos como Teología. De hecho, el Angélico emplea muy pocas veces el término *teología* y no siempre lo hace en referencia a la doctrina sagrada (ya vimos antes que es uno de los nombres con los que designa a la Metafísica), en cambio, su referencia habitual es a la Sacra Doctrina. Ahora bien, para comprender adecuadamente qué es esta Sacra Doctrina (también conocida en las escuelas y universidades de la época como *Sacra Pagina*, *Sacra Scriptura*, *Doctrina christiana*, *Sacra eruditio* y otras expresiones equivalentes) se ha de tener en cuenta que ella, en esencia, es la enseñanza de la Fe cristiana tal como se halla contenida en las Sagradas Escrituras y en vistas de la salvación; además, comprende no sólo la enseñanza sino que se extiende a la apologética y a la predicación. Esta enseñanza (*doctrina*) presupone siempre un acto magisterial, una transmisión (*traditio*) y, en mérito de su contenido, esto es, las cosas de Dios, recibe el nombre de sagrada (*sacra*).

De acuerdo con lo dicho es fácil advertir que la expresión *Sacra Doctrina* no responde a nada original en Santo Tomás sino que el

Angélico la tomó de lo que era el uso corriente en su tiempo. Sin embargo, Tomás estaba llamado a renovar de tal modo esta doctrina sagrada que después de su paso esta expresión adquiere un significado radicalmente distinto. Para entender esto se hace preciso referirnos, siquiera someramente, a cómo era la enseñanza de la teología en aquel siglo XIII. Es sabido que desde el siglo anterior toda la doctrina teológica se hallaba contenida en las célebres *Sentencias* a cuya lectura y exposición (a cargo de un docente, el *Bachiller Sentenciario*, oficio que como vimos ejerció el mismo Tomás en su momento) quedaba reducida esencialmente la enseñanza de la Teología. Estas *Sentencias* eran colecciones de textos extraídos de los escritos de los Santos Padres y constituían una preciosa herencia de la Patrística tanto griega como latina<sup>348</sup>. El problema que, en su momento, plantearon estas *Sentencias* es que los escritos de los Padres distaban de ser concordantes entre sí; en efecto, había entre ellos no sólo diferencias significativas sino, incluso, algunas contradicciones. Se impuso, por tanto, y esta fue la gran labor desarrollada en el siglo XII, la necesidad de compararlos, clasificarlos y procurar armonizarlos no solamente entre sí sino, y esto era lo fundamental, con las verdades dogmáticas. En el contexto de esta labor surgen dos elementos: uno es la *quaestio*, y posteriormente la *disputatio*, consistentes, como lo indican los nombres, en plantear y debatir las dificultades que los textos patrísticos ofrecían en orden a buscar soluciones; estas soluciones representaban, por lo general, la enseñanza personal de los maestros; y aparece así el segundo elemento aludido, esto es, la *sententia* (*sententia*) término cuyo significado ya no aludía a los escritos de los Padres sino a esas enseñanzas particulares de los maestros. En realidad, lo que se conoció con el nombre de *Sentencias* durante el siglo XII fue una explicación razonada de la Sagrada Escritura y punto final de la *lectio*. Las *Sentencias* eran un verdadero edificio en el que el cimiento era la autoridad, los argumentos hacían de paredes y las soluciones y las razones coronaban a modo de techo. Así razonaba Pedro de Capua quien concluía afirmando que en la Casa de Dios, la autoridad se propone como cierta, la argumentación o cuestión

348 Algunas colecciones de escritos patrísticos se conocieron entre los siglos V a VII; por ejemplo, *Sententiarum ex operibus S. Agustini delibatarum Liber*, de San Policarpo de Aquitania (390-455); *Libris tres Sententiarum*, de San Isidoro de Sevilla (compuestos entre 612 y 615); *Sententiarum libri quinque*, de Samuel Tajón de Zaragoza, escritos hacia 653.

se discute y la solución o razón ilumina y clarifica<sup>349</sup>. En toda esta lenta tarea de elaboración de las *Sentencias* el gran inspirador fue, sin lugar a dudas, el Santo Obispo de Hipona, San Agustín.

Es bien sabido que de entre todas las *Sentencias* del Siglo XII sobresalió y fue adoptado como texto oficial en las Universidades el célebre *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo. Nos hemos referido, con cierta amplitud, a esta obra y a su autor en el capítulo I; pero ahora queremos volver sobre ella haciendo hincapié especialmente en el texto de Lombardo (que ha quedado en un segundo plano ya que la luz del comentarista eclipsó la del comentado) a fin de comprender la naturaleza, el sentido y el método que caracterizaron a esta enseñanza teológica contenida en las *Sentencias*. Detengámonos, en primer lugar, en el *Prologus* que Lombardo antepone a su obra. Allí sostiene que lo mueve el vivo deseo de poner en el depósito de las riquezas del Señor, depósito al que designa con el término *gazofilacio*<sup>350</sup>, algo de su propia indigencia y pobreza (*cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum pauperula in gazophylacium Domini mittere*), escalar arduas cimas (*ardua scandere*) confiando en el auxilio divino; su propósito es proteger nuestra fe contra los hombres carnales y animales abrazando el escudo de la Torre de David conforme a la imagen del *Cantar*, 4, 4 (*Quo inardescentes, fidem nostram adversus errores carnalium atque animalium hominum Davidicae turris clypeis munire*) y sin oponerse, en palabras de San Agustín, a los deseos de los hermanos estudiosos que pedían insistentemente ser ayudados en Cristo con la pluma y la lengua por medio de los estudios dignos de alabanza todo a la manera de un carro movido por la caridad de Cristo (*non valentes studiosorum fratrum votis iure resistere, eorum in Christo laudabilibus studiis lingua ac stilo nos servire flagitantium, quas bigas in nobis agitat Christi caritas*). En lo que sigue no faltan las prevenciones contra los envidiosos, los pendencieros y los contradictores de la verdad

349 PEDRO DE CAPUA, *Summa Theologiae, prooemium*. "Modus autem tractandi quaestiones theologicas secundum Magistrum talis est. Primo iacitur fundamentum auctoritatum, secundo erigentur parietes argumentorum, tertio supponetur tectum solutionum et rationum, ut in domo Dei auctoritas quasi certam proponit, argumentatio sive quaestio discutiat, solutio sive ratio elucidet et clarum reddat". Respecto de la autoría de Pedro de Capua de esta *Summa Theologiae*, véase: ALONSO CHACÓN, *Sobre la autoría de la Summa Theologiae del Cardenal Pedro de Capua (+1214)*, incluido en el volumen *Hispania Christiana. Estudios en honor del Profesor José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario*, páginas 379-387, Pamplona, 1988.

350 *Gazofilacio*, como explica Santo Tomás en el comentario del texto, es vocablo que deriva del persa *gazae* correspondiente al latín *divitiae*, riquezas y del verbo griego *philoso* que significa en latín *servare*, guardar. Otras veces indica el lugar donde se pone el arca, como en Juan 8, 20 (*In Sententiarum I, Prólogo*).

cuya voluntad no se somete a la razón ni se dedican a estudiar la doctrina sino que procuran adaptar las palabras de la sabiduría a sus sueños, no siguiendo a la verdad sino a la propia satisfacción (*qui non rationi voluntatem subiiciunt nec doctrinae studium impendunt, sed his quae somniarunt sapientiae verba coaptare nituntur non veri, sed placiti rationem sectantes*) y cuyo oficio no es buscar lo que se ha de enseñar sino lo que place y en lugar de desear enseñar la verdad más bien adaptan su enseñanza a sus propios deseos (*quorum professio est magis placita quam docenda conquirere nec docenda desiderare, sed desideratis doctrinam coaptare*). Hacia el final del *Prologus* Lombardo deja bien en claro su propósito: reunir en un volumen relativamente breve las sentencias de los Padres a fin de facilitar la tarea del investigador evitando que éste acuda a la consulta de numerosos libros y ofrecer una colección abreviada de esas sentencias sin mayores esfuerzos para quien indaga.

No hay dudas de que todo el texto impresiona como el de un hombre urgido por la caridad, animado del santo y ardiente propósito de proclamar la fe y defenderla, en total fidelidad a la herencia recibida y sin traspasar los confines paternos según aquello de *Proverbios 22, 28: no traspases los límites que trazaron tus padres*; esto es, no salirse nunca de las propias enseñanzas de los Padres. Por otra parte resulta claro que su intención es facilitar el acceso a las fuentes patrísticas a quienes se inician en sus estudios. Tampoco cabe abrigar dudas respecto del carácter eminentemente teológico de la materia a tratar toda vez que se funda en la Revelación y en los escritos de los Padres, sin perjuicio de que puedan hallarse a lo largo de la obra algunos elementos filosóficos<sup>351</sup>.

Tras el *Prologus* Lombardo explica de qué modo se ha de disponer la materia a tratar. Siguiendo el texto del tratado *De doctrina christiana* de San Agustín recuerda que quienes han tratado de la Sagrada Escritura lo han hecho refiriendo, primero, las cosas y, luego, los signos. El Maestro de las Sentencias se dispone a seguir este camino: es preciso, pues, ocuparse en primer lugar de las cosas, y con respecto a las cosas algunas son gozosas, otras provechosas, otras gozosas y provechosas. Si se trata de las cosas que son gozosas, lo primero es la Unidad y Trinidad de Dios (*libro primero*); si de las cosas provechosas, ellas son las creaturas espirituales y corporales de las que nos valemos para llegar a Dios (*libro segundo*); si de las cosas gozosas y provechosas, el hombre concreto caído y redimido lo que incluye la Encarnación del Verbo

351 Cf. PETRI LOMBARDI, *Sententiarum Libri quatuor*, Prologus.

(*libro tercero*); por último, se trata de los signos que son significaciones de las cosas; ellos son los legales y los evangélicos, esto es, los sacramentos (*libro cuarto*)<sup>352</sup>. Tal el esquema expositivo de la obra de Lombardo, esquema en el que se advierte un enfoque metodológico subjetivo en cuanto se centra en la disposición interior del sujeto; enfoque que contrasta con la visión sistemática del *exitus-reditus* de Santo Tomás.

Pero más allá de estas consideraciones las preguntas que surgen son dos: primero, la Sacra Doctrina tal como la exponen las *Sentencias* (no sólo las del Maestro Lombardo sino, con ligeras variantes, todos los otros autores) ¿es una ciencia en el sentido estricto del término? Segundo, ¿qué papel juega la filosofía en el desarrollo de esta Sacra Doctrina? Es en torno de estas dos cuestiones que gira, como veremos enseguida, la novedad que Santo Tomás va a imponer en la enseñanza de la Teología de su tiempo.

## 2. La novedad de la enseñanza tomista de la Teología

Tras comentar el *Prologus* del Maestro de las Sentencias, Santo Tomás, antes de proseguir con el comentario del texto, pone una cuestión preliminar que, por sí sola, representa toda una novedad.

Para la evidencia de esta sagrada doctrina, de la que se trata en el presente libro, se investigan cinco cosas: primero, su necesidad; segundo, supuesto que sea necesaria, si es una o más de una; tercero, si es una, se indaga, a su vez, acerca de si es práctica o especulativa y si es especulativa si es sabiduría, o ciencia o inteligencia; cuarto, su sujeto; quinto, su modo<sup>353</sup>.

Se trata, como es fácil advertir por el simple enunciado de los temas, de un planteo epistemológico: la sacra doctrina se pregunta a sí misma por sí misma. Es de notar que el Angélico no da por supuesto que sus lectores y oyentes ya conocen qué es la sacra doctrina ni da por sentado que la noción de sacra doctrina no requiera una dilucidación especial. Veremos, enseguida, el contenido de esta importantísima cuestión que es el antecedente de la célebre cuestión primera de la *Summa Theologiae* en la que, ya maduro su

352 Cf. PETRI LOMBARDI, *Sententiarum Libri quatuor* I, d. 1.

353 In *Sententiarum* I, q 1, prooemium, in fine.

pensamiento, el Aquinate traza el estatuto científico de la Teología Sagrada. Lo que nos interesa resaltar ahora es que el planteo de semejante cuestión resulta por completo ajeno al texto de Pedro Lombardo: no hay, en efecto, en la obra del *Magister Sententiarum* ni el menor asomo de una inquietud parecida. La novedad de la teología tomista consiste, precisamente, en esto: en asumirse como un saber científico en el estricto sentido del término; la ciencia, en efecto, se constituye partiendo de principios primeros de los que se extraen las conclusiones. ¿La Sacra Doctrina es, en consecuencia, una ciencia? La respuesta afirmativa a esta pregunta señala el más alto punto de inflexión en la historia de la Sagrada Teología.

La segunda cuestión a la que aludimos más arriba, es decir, qué papel juega la filosofía en la tarea del teólogo, no es sino una derivación de la anterior. Ciertamente, el pensamiento cristiano tuvo siempre en claro que le era necesaria una inteligencia de la fe: el dato revelado apela, ante todo, a la razón, al logos, puesto que Dios es el Logos que se revela. De manera que nunca estuvo en duda que era preciso acudir a las ciencias humanas a modo de imprescindible auxilio. De hecho, los Padres se valieron de todos los instrumentos que les proporcionaban las artes y las letras de su tiempo. No menos cierto es que a medida que el pensamiento de los filósofos precristianos se iba conociendo en el ámbito de la cultura cristiana los teólogos hicieron uso del mismo apelando a categorías e instrumentos conceptuales provenientes de aquellas fuentes anteriores a la Encarnación del Verbo. Platón, a través de los neoplatónicos, Cicerón y, desde luego, Aristóteles prestaron ese invaluable servicio a la tarea teológica. Sin embargo no se trata sólo de admitir el, hasta cierto punto inevitable, recurso instrumental a las ciencias humanas. De lo que se trataba, en épocas de Santo Tomás, era algo bien distinto: estaba en discusión el valor y el papel de la razón natural (*ratio naturalis*) y, por ende, de la filosofía en nuestro conocimiento de Dios.

En el *Comentario de las Sentencias* encontramos un esbozo de tratamiento de estas dos cuestiones que luego serán, en obras posteriores, expuestas con mayor precisión. De entrada, lo que pregunta Santo Tomás en el artículo primero de la ya mencionada cuestión preliminar es si además de las disciplinas naturales es necesaria al hombre otra doctrina. La expresión "disciplinas naturales" (*physicas disciplinas*) no ha de tomarse en el sentido restringido de la Filosofía de la Naturaleza sino que abarca todas aquellas ciencias o conocimientos que proceden exclusivamente de la razón na-

tural del hombre. Lo que este artículo plantea, en definitiva, es si al hombre le basta con los conocimientos que puede proveerle la razón natural o si, aparte de tales conocimientos, necesita de otra instrucción o doctrina.

La primera de las objeciones apela a la autoridad de Dionisio quien, en su Epístola a Policarpo, sostiene que la filosofía es el conocimiento de todo lo que existe y es manifiesto que a partir de los singulares, por vía de inducción, la filosofía es capaz de tratar de todos los existentes: del Creador y de las creaturas, de las obras de la naturaleza y de las obras del hombre. Por otra parte, no puede haber ninguna doctrina que no trate sino de las realidades existentes porque de lo que no es ente no puede haber ciencia. En consecuencia, no debe existir ninguna disciplina más allá de las diversas ciencias que tratan de todos y cada uno de los géneros de existentes. Es decir, el objetor sostiene claramente la absoluta suficiencia de la razón natural para conocer todo cuanto pueda ser conocido. Además (segunda objeción) las ciencias se ordenan a la perfección del intelecto, ciencias especulativas, o a la perfección del apetito que se inclina a obrar, las ciencias prácticas; ahora bien, ambas perfecciones se alcanzan con la filosofía pues las ciencias demostrativas perfeccionan el intelecto y las ciencias morales el apetito. La conclusión es la misma: no es necesario al hombre nada que la filosofía natural no pueda proveerle. La tercera objeción radicaliza aún más la suficiencia de la razón natural: todo cuanto puede conocerse por el intelecto natural a partir de la razón o bien se trata en la filosofía o bien puede ser descubierto por los principios de la filosofía. Pero basta a la perfección del hombre el conocimiento que puede alcanzarse por la razón natural; ergo, no es necesaria otra doctrina fuera de la filosofía. Hecha la misma conclusión que en las objeciones anteriores, el objetor no se detiene: intenta probar la premisa media del silogismo, esto es, que basta a la perfección del hombre el conocimiento que procede de la filosofía. ¿Cómo se prueba esto? Lo que puede alcanzar por sí mismo su perfección es más noble que lo que no puede alcanzar su perfección por sí mismo; así, los animales y las demás creaturas inanimadas consiguen su fin con los puros medios naturales aunque no sin Dios que obra en todos. Por tanto, también el hombre, puesto que es más noble que todos esos seres, puede por el intelecto natural tener el suficiente conocimiento para su perfección. La lectura de estas objeciones no deja lugar a dudas: la razón natural es suficiente para que el hombre alcance todo cuanto necesita conocer

para lograr su perfección. Pero en el *sed contra* del artículo, Tomás va a imprimir un giro copernicano a la cuestión: citando un texto de la *Carta a los Hebreos* dice textualmente:

En contra, está lo que se dice en la *Epístola a los hebreos*, 11, 6: *Sin fe es imposible agradar a Dios*. Pero agradar a Dios es necesario en grado sumo. Por tanto, puesto que la filosofía no puede ascender a las cosas que pertenecen a la fe, es necesario que haya otra doctrina que proceda de los principios de la fe<sup>354</sup>.

De pronto, la Palabra de Dios da por tierra con la suficiencia humana. Es no sólo necesario sino sumamente necesario (*summe necessarium*) que el hombre agrade a Dios y esto no se alcanza sin la fe. De allí la insistencia en la objeción contraria que sigue a continuación:

Un efecto no proporcionado a la causa conduce imperfectamente al conocimiento de la causa. Ahora bien, un efecto tal es toda creatura respecto del creador del que dista infinitamente por lo que conduce imperfectamente a su conocimiento; y puesto que la filosofía sólo procede mediante razones tomadas de las creaturas resulta insuficiente para el conocimiento de Dios. Ergo, es necesaria otra doctrina más alta que proceda por revelación y supla el defecto de la filosofía<sup>355</sup>.

En la respuesta, Tomás deja bien en claro que de lo que se trata es de alcanzar nuestro último fin que es la vida eterna; esto es, se trata de nuestra salvación. Todos los que juzgaron rectamente (*omnes qui recte senserunt*) sostuvieron que el fin de la vida humana es la contemplación de Dios; sin duda que este *omnes* incluye no sólo a los autores cristianos: Aristóteles entrevió que el último fin del hombre es la contemplación de la Verdad Primera y que si la mejor vida es la contemplativa esa vida tiene que ver con lo divino. Tomás reconoce plenamente la autoridad del Filósofo, al que cita, en este punto; sólo que esa contemplación, a la que se llega por vía de las creaturas, es imperfecta y está limitada al estado viador

354 *In Sententiarum* I, q 1, a 1, *sed contra*, 1.

355 *In Sententiarum* I, q 1, a 1, *sed contra*, 2.

pues es la *felicitas viae* a la que se ordena todo el conocimiento filosófico. Pero la fe nos enseña que hay otra felicidad, otra contemplación hacia la que se encamina el hombre y que no se alcanza en esta vida: es la contemplación de la divina esencia que se consuma en la eternidad (*contemplatio quae erit in patria*). Pero, admitido que el hombre está hecho para esta perfecta contemplación que no es de esta vida ¿por qué es necesario conocer a Dios, ahora, *in via*, con un conocimiento más perfecto del que puede brindarnos la sola filosofía, para alcanzar esa contemplación perfecta? Más todavía, ¿por qué se necesita semejante conocimiento para salvarse? La respuesta de Tomás admira por la sencillez y hondura:

Es necesario que las cosas que son para el fin sean proporcionadas al fin de modo que el hombre sea conducido a aquella contemplación, ya en el estado viador, mediante un conocimiento no tomado de las creaturas sino inmediatamente inspirado por la divina luz. Y este conocimiento es la enseñanza de la teología<sup>356</sup>.

Es claro que se ha de dar una cierta proporción entre el fin y las cosas que son para el fin; y puesto que las cosas de esta vida se ordenan al último fin ellas deben ser proporcionadas a ese fin. Por eso el hombre necesita ya en este estado en el que ahora se encuentra, el *status viatoris*, ser instruido no sólo con la luz de la razón sino con un conocimiento inspirado por la luz de la divina revelación. Tal conocimiento es la teología. En consecuencia, la teología es necesaria para la salvación. He aquí el corazón mismo de la teología de Santo Tomás: no hacemos teología para la gloria terrena del hombre sino para la gloria de Dios y nuestra salvación.

A partir de aquí es posible resolver las objeciones planteadas. Si la primera de ellas suponía la suficiencia de la razón humana para conocer todo cuanto pueda ser conocido, ahora podemos concluir que aunque la filosofía trate acerca de todos los existentes lo hace según las razones tomadas de las creaturas; sin embargo, por lo ya apuntado, es necesario que haya otra ciencia que considere esas mismas cosas existentes según las razones tomadas a partir de la inspiración de la divina luz. Es decir, que la Sacra Doctrina hace que esos mismos existentes que considera la filosofía se vuelvan más claros, luminosos e íntimos. La misma filosofía, en realidad, queda

356 *In Sententiarum* I, q 1, a 1, *corpus*.

transfigurada por esta luz nueva como tuvimos ocasión de ver al tratar de la Metafísica. La segunda objeción daba por supuesta la capacidad de la filosofía para alcanzar la perfección del intelecto y del apetito por medio de las ciencias especulativas y prácticas respectivamente. Tomás responde que la filosofía es suficiente para la perfección del intelecto según el conocimiento natural y del apetito según las virtudes adquiridas; pero teniendo en cuenta el argumento central respecto de la necesidad de la teología, es preciso afirmar que por lo mismo ha de haber otra ciencia por la cual el intelecto sea perfeccionado en cuanto al conocimiento infuso y el apetito en cuanto al amor que proviene de la gracia. Es decir, sin la luz de la fe y sin las mociones de la gracia ni nuestro intelecto ni nuestra voluntad pueden alcanzar la perfección que se necesita en esta vida para alcanzar la otra vida. La admirable unión de naturaleza y gracia, una de las claves de bóveda del sistema tomista, tiene aquí una lograda expresión en este texto del joven teólogo. La tercera objeción, por último, lleva a lo más radical la suficiencia de la razón al suponer que es más noble lo que alcanza su perfección por sí solo que aquel que no lo alcanza por sí solo; parece como impropio de la dignidad del hombre que necesite para alcanzar su perfección de un conocimiento distinto del que procede de su razón. Frente a esta autosuficiencia la respuesta de Tomás es clara y humilde: comienza por admitir la validez de la premisa media del objetor pues aquello que puede conseguir su perfección por sí es más noble que aquello que por sí no puede conseguir su perfección. Sin embargo, esto vale en aquellas cosas que adquieren una bondad igual como fin. Pero, como enseña Aristóteles<sup>357</sup>, si algo adquiere una bondad perfecta mediante muchos auxilios y movimientos es más noble que aquello que adquiere la bondad mediante pocos auxilios o por sí mismo; y así se halla el hombre, creado para la participación de la misma gloria divina, respecto de las otras creaturas<sup>358</sup>. Es decir que la mayor nobleza del hombre respecto de las otras creaturas no se cifra en su capacidad de alcanzar por sí mismo su perfección sino en alcanzar, con el auxilio divino, un bien incomparablemente más alto. La demorada lectura de este primer artículo de la cuestión preliminar del *Comentario de las Sentencias* nos adelanta la rica doctrina de la cuestión primera de la *Suma de Teología*: la Sacra Doctrina es, en esencia, un saber para la salvación del hombre; y en esto reside la razón de su ne-

357 *De Caelo et mundo*, II, 12.

358 Cf. *In Sententiarum* I, q 1, a 1, ad 1, ad 2, ad 3.

cesidad. Pero el hombre no se salva sino por la conjunción de las facultades ínsitas en su naturaleza y el auxilio de la gracia de Dios; y este es, en última instancia, el fundamento más radical sobre el que Tomás de Aquino ha levantado el estupendo edificio de su Teología en el que razón y fe expresan esa misma salvífica conjunción de naturaleza y gracia.

Pero hay, como vimos, una segunda cuestión: el papel de la filosofía en la labor de la Teología. Si bien en el *Comentario del Libro Sobre la Trinidad* de Boecio (una obra inmediatamente posterior a la redacción del *Comentario de las Sentencias*) hallamos, como veremos enseguida, una detallada exposición acerca de la licitud de emplear la filosofía en la labor teológica, en la misma cuestión preliminar de *In Sententiarum* el Aquinate hace alguna referencia al respecto. El artículo 5 de esta cuestión plantea el siguiente interrogante: si el modo de proceder de la Sacra Doctrina es según el arte. Ahora bien, ¿a qué se refiere el término arte? No a otra cosa que al conjunto de recursos e instrumentos que la razón humana emplea en orden a establecer sus conceptos y formular sus demostraciones y que van desde los argumentos demostrativos a las metáforas de la poesía pasando por los preceptos, las parábolas y los símbolos. La respuesta de Tomás es afirmativa, bien que con ciertas matizaciones. Por empezar, puesto que el modo de cualquier ciencia debe inquirirse de acuerdo con las condiciones de la materia, no se ha de perder de vista que los principios de la Ciencia Sagrada han sido recibidos por revelación y, por tanto, el modo de recibir estos principios ha de ser por modo de revelación por parte de quien los infunde, como en el caso de las revelaciones de los profetas, y ha de ser por modo deprecativo de parte de quien los recibe, como vemos en los salmos. Clara distinción inicial que deja rotundamente a salvo que en la Sacra Doctrina Dios revela y el hombre ora y suplica. Pero además de esta luz infusa es necesario que el hábito de la fe se distinga respecto de ciertas verdades creíbles conforme con la enseñanza del que predica, en efecto, el Apóstol San Pablo recuerda en *Romanos*, 10, 14: *¿cómo van a creer si no han oído?* Lo revelado por Dios llega por medio de la enseñanza de los hombres y esa enseñanza (la doctrina sagrada, en definitiva) tiene que apelar a los recursos del arte del mismo modo, dice Tomás, que la inteligencia de los principios naturalmente incorporados está determinada por las cosas sensibles recibidas. Por eso, la verdad del que enseña se consolida, ora por los milagros, ora por la narración de los signos que confirman la fe, ora por los argumentos;

y puesto que los principios de la fe no son proporcionados a la razón humana según su modo actual de conocer que consiste en recibir el conocimiento por medio de las cosas sensibles, es necesario que para el conocimiento de esos principios la razón sea conducida mediante algunas semejanzas de las cosas sensibles: de ahí la necesidad de que el modo de la Ciencia Sagrada sea metafórico, simbólico y parabólico. A partir de estas consideraciones deduce Santo Tomás los modos de interpretación de la Sagrada Escritura. Lo que nos está diciendo el Angélico, en definitiva, es que lo recibido se recibe al modo del recipiente; en tanto, pues, que la verdad revelada debe ser recibida por el hombre por medio de la enseñanza y de la predicación de otros hombres se hace preciso emplear en la Sacra Doctrina y en la interpretación de la Sagrada Escritura todos los recursos de los que dispone el arte de la razón. Más aún, el mismo Dios, atento a la condición del hombre, se ha revelado apelando a esos mismos recursos.

Lo dicho resulta claro; pero respecto de la filosofía específicamente, ¿qué papel juega en la ciencia sagrada? Como dijimos antes, el texto de las *Sentencias* no es el lugar en el que Tomás desarrolla con amplitud este tema; no obstante adelanta en algo su enseñanza posterior. La cuarta objeción del artículo 5 trae la sentencia de San Ambrosio: *donde se busca la fe quita los argumentos*<sup>359</sup>; pero en la Sacra Doctrina se busca, precisamente, la fe; por tanto, sobran los argumentos. La respuesta de Tomás es concluyente:

Los argumentos se quitan si se trata de probar los artículos de la fe; pero para defender la fe y encontrar la verdad en las cuestiones que proceden de los principios de la fe es necesario utilizar argumentos; esto es, además, lo que hace el Apóstol como se lee en la *Primera Carta a los Corintios*, 15, 16: *si Cristo resucitó, ergo también los muertos resucitarán*<sup>360</sup>.

Ahora bien, ¿de dónde extrae la Sacra Doctrina estos argumentos racionales no para probar las verdades de la fe sino para defenderlas y hallar aquellas verdades que proceden de los principios de la fe? No de otra parte que no sea la filosofía. Adviértase, de paso, que el Aquinate deja bien establecida la existencia de ver-

359 SANCTI AMBROSII, *De Fide ad Gratianum Augustum*, Liber 1, caput 13 (PL XVI, 460, 84).

360 *In Sententiarum* I, quaestio unica, a 5, ad 4.

dades que proceden de los principios de la fe; de tales verdades trata, justamente, la Sacra Doctrina. Los principios de la ciencia sagrada no son los principios especulativos de la razón humana, que son evidentes de suyo y que por ello no necesitan demostración y de los cuales proceden todas las ciencias naturales. La sagrada teología procede de los principios que por esencia pertenecen al patrimonio de la revelación, los que proceden de la Fe. Esto, como veremos más adelante, es lo que posibilita asignar a la Sagrada Teología un estatuto científico: el de una ciencia subalternada a la ciencia superior de Dios y de los bienaventurados.

Al mismo período en el que redacta Tomás su comentario de las *Sentencias* corresponde su magnífico comentario del *De Trinitate*, de Boecio. Obra singular, se contiene en ella lo medular de lo que podemos llamar, con justeza, una epistemología tomista. Por eso su consulta resulta imprescindible a la hora de entender en profundidad el pensamiento de Tomás respecto del papel de la filosofía en la labor del teólogo. La cuestión segunda de la primera parte, en su artículo tercero, plantea la siguiente pregunta: si en la ciencia de la fe, que trata acerca de Dios, es lícito hacer uso de las razones de la filosofía.

La respuesta se desarrolla en cuatro momentos. En el primero, el Aquinate incardina la cuestión en la relación entre la gracia y la naturaleza: así como los dones de la gracia no suprimen la naturaleza sino que la perfeccionan de igual modo la luz sobrenatural de la fe no destruye la luz natural de la razón obra de Dios en nosotros. Estamos aquí, sin lugar a dudas, frente a la clave fundamental del sistema tomista: no sólo la luz de la fe no destruye la luz de la razón sino que la primera perfecciona a la segunda; además como una y otra proceden de Dios es imposible que exista contradicción alguna entre lo que enseña la fe y lo que la razón nos permite descubrir cuando la usamos rectamente. Pocos filósofos tuvieron una confianza tan robusta en la razón como Santo Tomás; pero esa confianza no procedía en él de una exaltación autosuficiente de la razón misma sino de la convicción de que, en definitiva, Dios es al mismo tiempo el autor de la fe y de la razón, la fuente única de la gracia y la naturaleza. Por eso, admitir la posibilidad de alguna contradicción entre la fe y la razón nos llevaría a admitir que una fuese falsa y la otra verdadera; pero siendo ambas obra de Dios habría que convenir, en ese caso, que Dios pueda ser autor de una fal-

sedad lo que en absoluto es impensable<sup>361</sup>. Más todavía, así como hallamos en las cosas imperfectas una imitación de las perfectas ocurre que en las verdades de la razón hállase alguna semejanza de las verdades de la fe<sup>362</sup>.

En el segundo momento, Tomás insiste en la no contradicción entre las verdades de la fe y las verdades de la filosofía y que en estas últimas es posible hallar semejanzas de las primeras que son como preámbulos de la fe. Pero, subraya, si alguien hallare en los dichos de los filósofos alguna proposición contraria a la fe entonces tales dichos no pueden tomarse como verdadera filosofía sino como una corrupción de ella a causa de un defecto de la razón. Por esto mismo, es posible refutar con los principios de la recta filosofía estos errores fruto del defecto de la razón mostrando o bien que son razones imposibles o bien que no son razones necesarias<sup>363</sup>.

En el tercer momento se precisa el triple modo en que es posible usar la filosofía en la Sacra Doctrina:

De tres modos podemos usar la filosofía en la Sacra Doctrina. Primero, para demostrar las verdades que son preámbulos de la fe y que es necesario conocer en la ciencia de la fe, como las que se prueban acerca de Dios mediante razones naturales, por ejemplo, que Dios existe, que es uno y otras similares; o bien las verdades acerca de Dios y de las creaturas probadas en la filosofía y que la fe supone. Segundo, para conocer por algunas semejanzas aquellas verdades que pertenecen a la fe como Agustín en el *Libro Sobre la Trinidad* usa de muchas semejanzas tomadas de las doctrinas filosóficas a fin de manifestar la Trinidad. Tercero, para resistir los dichos contrarios a la fe, sea demostrando que son falsos o bien que no son necesarios<sup>364</sup>.

En el cuarto y último momento la respuesta apunta a señalar que el uso de la filosofía en la Sacra Doctrina está, también, expuesto a errores. Tales errores son dos: uno, utilizar razones contrarias a la fe como hizo Orígenes; otra pretender que sólo es creíble lo que

361 Estas mismas razones las hemos visto en el Capítulo I al dar noticia de la *Suma contra gentiles*.

362 Cf. In *Boethium De Trinitate* I, q 2, a 3, corpus 1.

363 Cf. In *Boethium De Trinitate* I, q 2, a 3, corpus, 2.

364 In *Boethium De Trinitate* I, q 2, a 3, corpus 3.

puede ser demostrado por la filosofía reduciendo, de este modo, los términos de la fe a los de la filosofía cuando, en realidad, se ha de hacer lo contrario, esto es, reducir a cautiverio toda razón en obsequio de Cristo conforme la enseñanza del Apóstol (*Corintios* II, 10, 5)<sup>365</sup>.

La claridad, la precisión y el equilibrio de este texto se comentan por sí solos.

## II. La cuestión primera de la *Suma de Teología*

### 1. El estatuto epistemológico de la *Teología Sagrada*

Hay, de hecho, un consenso unánime entre los autores tomistas en considerar que la célebre *Cuestión Primera* de la *Suma de Teología* contiene, en su máxima precisión y madurez, el pensamiento de Tomás de Aquino acerca del carácter científico de la Sacra Doctrina. Su lectura y estudio se hacen, por consiguiente, imprescindibles si se quiere, en verdad, entender cómo pensó y como realizó Tomás su magna empresa de teólogo. No pocas de las cosas que hemos visto en los pasajes de los comentarios de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y del *De Trinitate* de Boecio, como lo adelantado en las referencias a la *Summa contra gentiles*, las volvemos a encontrar en el texto de la *Cuestión Primera*; pero el valor de esta cuestión supera, como dijimos, en claridad y madurez, el de los textos anteriores. Se trata, en realidad, de un auténtico compendio de epistemología teológica.

Hemos visto en el Capítulo I el *Proemio* de la *Suma de Teología* en el que el Aquinate manifiesta su intención de exponer, con la confianza puesta en el auxilio divino, *breviter ac dilucide*, todo lo concerniente a la Sacra Doctrina. E inmediatamente, a continuación del *Proemio*, afirma:

A fin de que nuestro intento quede comprendido bajo determinados límites es necesario, en primer lugar, investigar acerca de la Sacra Doctrina misma, cuál sea y a cuales cosas se extiende<sup>366</sup>.

365 In *Boethium De Trinitate* I, q 2, a 3, corpus 4.

366 *Summa Theologiae* I, q 1, proemio.

La mente arquitectónica de Santo Tomás se muestra aquí en toda su capacidad ordenadora (lo propio del sabio es ordenar): antes de levantar los muros del edificio es necesario delimitar el terreno sobre el que se va a construir. En realidad, esto no difiere demasiado de lo que ya hemos leído en el inicio de la cuestión preliminar del *Comentario de las Sentencias*; sólo que mientras allí Tomás procura contener en determinados límites una obra ajena ahora, aquí, lo que hace es trazar los límites de su propio edificio: allí era un comentador tratando de ordenar al comentado; aquí es el arquitecto que antes de levantar su edificio escoge y ciñe la tierra. Con esto lo que queremos significar es que respecto del problema de la naturaleza científica de la Sacra Doctrina Tomás halló una solución original. En qué consiste esa originalidad lo veremos enseguida.

Lo primero que plantea Tomás en esta cuestión es la necesidad de la Sagrada Doctrina; a esto está dedicado el artículo primero. La respuesta no dista mucho de lo que ya vimos al comentar el artículo primero de la cuestión preliminar del *Comentario de las Sentencias*: la Sacra Doctrina es necesaria para la salvación del hombre. Esa salvación consiste, como sabemos, en alcanzar a Dios como último fin; pero para alcanzar ese fin y orientar sus acciones y sus intenciones hacia Dios es necesario que los hombres posean, ya en esta vida, algún conocimiento previo de Dios para lo cual no alcanza el conocimiento que la filosofía puede proveer; es necesario, por tanto, que el hombre conozca por divina revelación algunas verdades que exceden la capacidad de su razón. También es necesario, añade el texto, que el hombre reciba por revelación ciertas verdades que en sí mismas pueden ser alcanzadas por la razón natural pero que llegarían sólo a pocos, después de largo esfuerzo y mucho tiempo e inevitablemente mezcladas con errores; y, sin embargo, esas verdades son necesarias para la salvación<sup>367</sup>. Como es fácil advertir, Tomás reitera en la *Suma de Teología* la perspectiva eminentemente soteriológica en la que se encuadra su teología.

La novedad respecto del texto de *In Sententiarum* la hallamos en el artículo segundo de esta primera cuestión donde el Aquinate pregunta si la Sacra Doctrina es ciencia. Es conveniente detenerse en este texto breve pero capital en el que Tomás encuentra una solución original a una cuestión que de ninguna manera había pasado desapercibida ni a sus predecesores ni a sus contemporáneos. La solución de Tomás consiste en asumir de pleno la noción aristo-

367 Cf. *Summa Theologiae* I, q 1, a 1, corpus.

télica de ciencia. Por cierto que en buen aristotelismo la ciencia procede a partir de principios evidentes por sí; pero la *Sacra Doctrina* procede de los principios de la fe que están lejos de ser evidentes por sí como lo muestra el hecho de que no todos los hombres los admiten. Este es, precisamente, el argumento de la primera objeción del artículo que estamos analizando. Lo sorprendente es que la respuesta de Tomás también es de buen aristotelismo desde el momento que se inspira en la noción aristotélica de ciencia subalternante y ciencia subalternada brillantemente expuesta en los *Segundos Analíticos*: ciertas cuestiones se relacionan entre sí de tal modo que una está bajo la otra como subordinada, verbigracia las cuestiones ópticas están bajo la geometría o las armónicas bajo la aritmética; así, el *qué* es propio del que siente en tanto que el *por qué* es propio de los matemáticos por que ellos poseen las demostraciones de las causas<sup>368</sup>. Veamos, pues, la respuesta del Aquinate:

Se ha de decir que la Sagrada Doctrina es ciencia. Pero hay dos géneros de ciencia; en efecto, hay algunas que proceden de principios evidentes a la luz natural del intelecto, como la aritmética, la geometría y otras de esta suerte; en cambio, hay otras que proceden a partir de principios evidentes a la luz de una ciencia superior, como la perspectiva procede de los principios conocidos por la geometría y la música de los principios conocidos por la aritmética. Y de este modo la Doctrina Sagrada es ciencia porque procede de los principios conocidos a la luz de una ciencia superior, a saber, la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Por tanto, así como la música cree los principios que les son dados por el aritmético así también la Sagrada Doctrina cree los principios que les son revelados por Dios<sup>369</sup>.

El carácter científico de la Sagrada Doctrina queda, por tanto, claramente establecido: se trata de una ciencia en el sentido de una ciencia subalternada. Procede, pues, no de principios propios sino de los principios de una ciencia superior que es la ciencia que Dios tiene de Sí Mismo y de la que participan los bienaventurados los que ya alcanzaron el último fin. Admira comprobar que en un texto tan breve Tomás haya dado una respuesta tan sencilla y ge-

368 Cf. *Análitica Posteriora*, I, 13, 78b 32-79 a 16.

369 *Summa Theologiae* I, q 1, a 2, corpus.

nial a un tema al que ninguno de sus contemporáneos había logrado dar una solución plenamente satisfactoria. Para comprobar esta originalidad de Tomás nos basta con cotejarlo con dos de sus más ilustres contemporáneos: San Alberto Magno y San Buenaventura. El Doctor de Ratisbona también se pregunta si la Sagrada Teología es ciencia y su respuesta reconoce también una genuina inspiración aristotélica:

La Teología es ciencia verísima y, más aún, es sabiduría por el hecho de que le corresponde considerar las causas altísimas cuyo conocimiento es difícil para el hombre: en efecto, dice el Filósofo que tal conocimiento es el que corresponde en primer término a la filosofía primera; y a esta tal ciencia llama sabiduría<sup>370</sup>.

Alberto reivindica para la Teología Sagrada el carácter de Sabiduría que, como enseña el Filósofo, es la más alta de las ciencias porque a ella le corresponde tratar de las causas más altas y difíciles; tal la Filosofía Primera. En el Comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, vuelve sobre el concepto de Sabiduría:

En sentido amplio [...] se llama propiamente Sabiduría la que por sí misma es causa del conocimiento y cuyo fin es ella misma y no es buscada en razón de otra sino que las demás se buscan en razón de ella; y de este modo, la sola ciencia divina es sabiduría y principalmente la que es conforme a la piedad [...] En sentido estricto sabiduría procede de sabor, el sabor de lo que es en absoluto sabroso, y esto no es sino las realidades divinas por lo que la sabiduría es sólo de las cosas de Dios<sup>371</sup>.

Como tendremos ocasión de ver, también para Tomás la Sacra Doctrina es sabiduría y sabiduría en absoluto, no en un determinado género. Sin embargo, la solución de San Alberto no resuelve, desde un punto de vista estrictamente epistemológico, el estatuto científico de la Teología pues ella, en definitiva, no es sino un conocimiento de causas altísimas y difíciles que sobrepujan todo saber

370 *Summa de mirabili scientia Dei*, Tractatus I, q 1, solutio.

371 *In Liber Sententiarum* III, d. 35, a 2, ad 2.

humano. Se trata, en realidad, de la Ciencia Divina que de algún modo se nos comunica por la fe. Todo es cierto, sin duda, pero no alcanza a otorgarle a la Teología un estatuto epistemológico propio.

En cuanto a San Buenaventura, el Doctor Seráfico también se plantea algunas cuestiones que tienen que ver con la Sacra Doctrina considerada como ciencia. Así se pregunta, por ejemplo, acerca del sujeto de la Teología; para responder a esta cuestión distingue un triple modo en puede entenderse el sujeto de una ciencia o doctrina: primero como a aquello a lo que todo se reduce como a un principio radical; segundo, aquello a lo que todo es reducido como a un todo integral; tercero, como aquello a lo que todo es reducido como a un todo universal. Si se trata del primer modo, el sujeto de la Sacra Doctrina es Dios en tanto es principio radical a lo que todo conocimiento se reduce. Si se tiene en cuenta el segundo modo, el sujeto es Cristo porque en Él se comprende la naturaleza divina y humana, lo increado y lo creado. Respecto del tercer modo, el sujeto es lo creíble (*credibile*) en cuanto pasa, por adición de la razón, a ser inteligible por lo que, hablando propiamente, lo creíble es el sujeto de esta ciencia<sup>372</sup>. Más adelante, hablando de qué modo la Sacra Doctrina (es decir, la enseñanza contenida en el *Libro de las Sentencias*) se reduce a la Sagrada Escritura, el Seráfico apela a una cierta noción de subalternación: el libro del Maestro Lombardo se reduce a la Sagrada Escritura por modo de una cierta subalternación (*per modum cuiusdam subalternationis*) como los libros de los doctores destinados a defender la fe. Lo creíble, señala, se encuentra en la Escritura en cuanto creíble y en la doctrina sagrada en cuanto creíble hecho inteligible; lo creíble se lo debemos a la autoridad y lo inteligible a la razón; allí donde una ciencia subalternada falla se remite a la certeza mayor de la ciencia subalterna; por eso, allí donde el Maestro falla acude a la autoridad de la Sagrada Escritura cuya certeza excede a la certeza de la razón<sup>373</sup>. En todo esto vemos una cierta coincidencia entre Buenaventura y Tomás; sin embargo, para el Doctor Seráfico la Teología se consuma, en definitiva, en el amor antes que en el conocimiento de la verdad.

Este conocimiento ayuda a la fe y la fe está en el intelecto a fin de que, en cuanto a ella respecta, sea capaz

372 Cf. *In Quattuor Libros Sententiarum Expositio*, I, Prooemium, q 1, conclusio.

373 Cf. *In Quattuor Libros Sententiarum Expositio*, I, Prooemium, q 2, conclusio, ad 4.

de mover el afecto; esto se hace evidente, por ejemplo, cuando conocemos que Cristo ha muerto por nosotros lo que mueve al amor y a la devoción<sup>374</sup>.

Es fácil advertir, en consecuencia, dónde reside la originalidad de Santo Tomás: al colocar a la Teología dentro de la categoría aristotélica de ciencia subalternada le ha dado, en primer lugar, un preciso rango epistemológico, esto es, el de una ciencia en sentido propio que depende de otra superior. Pero esta dependencia no anula su carácter científico; en definitiva, el trabajo del teólogo es trabajo humano, el trabajo de un científico que por medio de la razón natural extrae conclusiones (la ciencia es de las conclusiones repite a menudo el Angélico) a partir de unos principios que le vienen dados no por la luz de un hábito natural sino por la luz de la fe. Por otra parte, por lo mismo que es ciencia, la Sacra Doctrina es perfección del intelecto humano y no solamente un saber orientado a la piedad o una economía, admirable de suyo sin duda, en la que la fe que está en el intelecto mueve al amor. Santo Tomás no excluye la piedad ni la consumación del saber en el amor; pero al hacer de su teología una ciencia en sentido propio y estricto ha hecho posible la realización plena de la fórmula anselmiana; *intellectus quarens fidem*. Se trata de una inteligencia humana que busca la fe, o mejor dicho, hacer inteligibles los datos de la fe partiendo de la premisa de que la razón humana es capaz bajo el influjo de la fe de ir ahondando sus contenidos en procura de hacer crecer y de desarrollar el saber teológico. La inteligencia busca la fe y, a la vez, la fe sostiene a la inteligencia, confiando adecuadamente en su poder y con la convicción firmísima de que entre ella y la razón no puede haber contradicción alguna. La Teología es, pues, ante todo y esencialmente, una perfección tal de la razón humana que ella es elevada no a su cima sino más arriba de su cima.

Se argüirá, empero, que el rango epistemológico de la Sacra Doctrina es más bien modesto. Es ciencia, sí, pero, en apariencia, una ciencia humilde y necesitada del auxilio de otra. ¿Cómo puede compararse con la Metafísica, ciencia suprema y rectora de todo el humano saber? ¿O, incluso, con la Física y las Matemáticas, ciencias soberanas en su género? ¿Es razonable pensar que el más alto saber se contiene, finalmente, en el continente de una ciencia menor humanamente hablando? Santo Tomás ha respondido a estas objeciones. El artículo quinto de la cuestión primera pregunta si la

374 In *Quattuor Libros Sententiarum Expositio*, I, *Prooemium*, q 3.

Sacra Doctrina es más digna que las demás ciencias. Y ha respondido que sí. En cuanto es ciencia especulativa supera a cualquier otra porque sus principios, si bien no son propios, proceden de la ciencia divina que es más cierta que la luz de la razón humana; su mayor dignidad, además, se funda en la dignidad de su materia ya que en ella se tratan de cosas tan altas que trascienden a la razón. Por otra parte, si se la considera entre las ciencias prácticas también sobrepasa en dignidad a cualquier otra ciencia pues apunta al más alto y noble de los fines, la bienaventuranza eterna<sup>375</sup>.

Pese a todo, no puede pasarse por alto que desde el punto de vista de su rango epistémico la Sacra Doctrina es una ciencia modesta; pero contiene el más precioso de los objetos cognoscibles. ¿Pobre continente para tan alto contenido? Tal vez sí; acaso un eco de la sentencia paulina: *llevamos un tesoro en vasijas de barro* (Corintios II, 4, 7).

## 2. La unidad de la Sacra Doctrina

Después de haber establecido el carácter científico de la Sacra Doctrina en los términos que acabamos de exponer, el Aquinate pasa a considerar la unidad de la Ciencia Sagrada. Para entender esta cuestión es necesario tener en cuenta que en el pensamiento de Santo Tomás la unidad de una ciencia se funda en la formalidad de su objeto; quiere decir que la diversidad de materiales que se tratan en una determinada ciencia puede ser conducida a la unidad sólo cuando sea posible tratar dichos materiales diversos bajo una única perspectiva formal. Será este criterio capital, en efecto, el que guiará la argumentación de Tomás en este punto como enseguida veremos.

La pregunta por la unidad de la Sacra Doctrina plantea, al menos, dos dificultades. En primer lugar, resulta evidente que en la Teología Sagrada se trata acerca de cosas diversas pues ella se ocupa tanto de Dios como de las creaturas. Ahora bien, un objetor aristotélico puede argüir legítimamente que, como se enseña en los *Analíticos Posteriores*, es una la ciencia que trata de cosas de un solo género<sup>376</sup>; y esta es, precisamente, la primera objeción que se expone en el artículo tercero de la cuestión primera. La segunda dificultad apunta también a la multitud diversa de cosas que forman

375 Cf. *Summa Theologiae*, I, q 1, a 5, *corpus*.

376 Cf. *Analíticos Posteriores*, 87 a 38.

parte del *corpus* temático de la Sacra Doctrina ya que en ella se trata de los ángeles, de las creaturas corporales, del hombre y de sus acciones morales, etc.; pero ahora la dificultad no es sólo en cuanto a que las cosas que se tratan son de género diverso sino que ellas pertenecen a las ciencias filosóficas por lo que se hace evidente que la Sacra Doctrina se apropia, por decirlo así, de cuestiones que competen a la filosofía; ergo, carece de unidad: tal es, precisamente, el argumento de la segunda objeción del artículo tercero.

La solución a ambas dificultades consiste en encontrar un principio formal, esto es, una perspectiva formal que pueda rotularse como propia y exclusiva de la Sacra Doctrina y, por ende, sea capaz de otorgarle unidad. Santo Tomás ha hallado esa perspectiva formal: ocurre que todo cuanto se trata y se contiene en la Teología Sagrada es visto en la perspectiva formal de la revelación. Por eso, en la primera parte de la respuesta deja bien en claro que la unidad de una potencia, de un hábito (de una ciencia, por ende) se ha de considerar según su respectivo objeto pero no materialmente sino conforme con la razón formal del objeto: un hombre, una piedra, un asno, son cosas de géneros diversos pero todos ellos convienen en la razón formal de ser objetos dotados de color que es el objeto de la vista; en el caso del ejemplo se aprecia claramente como objetos diversos materialmente hablando pueden ser unificados en la razón formal del color y ser, en consecuencia, el objeto de una determinada potencia. Aquí el ser coloreado actúa de principio formal unificador. A partir de estas consideraciones la conclusión de Santo Tomás es que todas las cosas de las que trata la Sacra Doctrina caen bajo su consideración en cuanto que han sido reveladas por Dios; por tanto, todo lo que es divinamente revelado comunica en la razón formal única del objeto de esta ciencia y queda comprendido en ella como en un única ciencia. En una palabra, lo que otorga unidad a la Sacra Doctrina es la razón formal común de revelado y revelable de su objeto de estudio<sup>377</sup>.

Pero aquí nos encontramos con una nueva cuestión. La unidad de la Sacra Doctrina, como acabamos de ver, reside en que las cosas de las que en ella se trata, pese a la multiplicidad de géneros que las diferencian, convienen en la común razón formal de que han sido reveladas por Dios. Ahora bien, la cuestión que se plantea es si todo el contenido de la Sacra Doctrina pertenece al depósito de la Revelación de un mismo y solo modo. De hecho todo lo que ha sido revelado por Dios pertenece a la Revelación y es, por lo

mismo, revelado; pero llegados a este punto se impone una distinción que podemos formular así: no todas las verdades que han sido reveladas pertenecen del mismo modo a la Revelación pues, como lo hemos dicho más arriba, Dios no solamente ha revelado aquellas verdades que sólo pueden ser conocidas si Él las revela sino también otras verdades que el hombre puede conocer por el esfuerzo de su razón pero que han sido reveladas merced a una serie de circunstancias y situaciones que ya hemos mencionado. Esto nos permite no sólo distinguir en el depósito de la Revelación dos clases de verdades reveladas (acerca de lo que pueden formularse varias consideraciones) sino darnos con el hecho de que mucho del contenido de la filosofía ha sido incorporado al depósito de la Revelación. Al incorporarse esa masa de conocimientos filosóficos al contenido de la Revelación, tales conocimientos comunican en la razón formal de revelado y por lo mismo caen bajo la consideración de la Sacra Doctrina; y es aquí que se nos plantea la nueva cuestión: ¿qué pasa con la filosofía cuando ella es incorporada a la unidad formal de la Sacra Doctrina? ¿Qué economía se establece entre el saber filosófico y el saber teológico? ¿A expensas de qué se realiza la unidad formal de la Sacra Doctrina? ¿Acaso a expensas de la Filosofía que corre el riesgo de corromperse o de la Teología que corre el riesgo de quedar reducida a un solo saber racional?

El tema es difícil y sujeto a interpretaciones diversas. Sin embargo Tomás le ha dado una solución en sí sencilla, como todas las suyas, pero tan luminosa que como ocurre con frecuencia no resulta adecuadamente entendida por la mentalidad hodierna que ha perdido, casi por completo, la idea de la unidad. En efecto, cuando hoy hablamos de Teología y de Filosofía hablamos necesariamente de cosas distintas no sólo separables sino, de hecho, separadas. Tomás, en cambio, sin negar que siempre puedan ser separables, el hecho es que las pensó y las realizó unidas. Podemos, sí, en la exposición tomista de la Sacra Doctrina, separar críticamente una filosofía de una teología, pero eso será siempre una operación exterior al pensamiento de Santo Tomás. Si queremos ser fieles a su legado, acercarnos a él para aprehender toda su riqueza, debemos respetarlo tal cual salió de su mente viva. Nos atrevemos a decir que la unión de la filosofía y teología es casi a la manera de la unión del alma con el cuerpo: y así como no resulta bueno el dualismo alma-cuerpo, de tan mal suceso, no resulta prudente una dicotomía exagerada entre filosofía y teología en Santo Tomás. Ambas se dan imbricadas, crecen juntas y se enriquecen

<sup>377</sup> Cf. *Summa Theologiae* I, q 1, a 3, *corpus*.

mutuamente. Ahora bien, cómo entendió el Angélico esta unidad, lo veremos a continuación.

En la respuesta a la segunda objeción de este artículo tercero (ya reseñada) Tomás justifica la inserción en el *corpus* de la Sacra Doctrina de las materias filosóficas en términos que deben ser adecuadamente calibrados.

Nada impide que las facultades o hábitos inferiores se diversifiquen respecto de aquellas materias u objetos comunes que caen bajo una facultad o hábito superior porque la potencia o el hábito superior mira al objeto bajo una razón más universal y formal; como, por ejemplo, el objeto del sentido común es el sensible que comprende en sí lo visible y también lo audible; por tanto, el sentido común que es una sola facultad se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos. De igual modo las cosas que son tratadas en las ciencias filosóficas puede la sagrada doctrina, permaneciendo una, ser consideradas bajo una sola razón, esto es, en cuanto son divinamente revelables de tal suerte que la Sacra Doctrina sea como una cierta impresión de la ciencia divina que es una y simple de todas las cosas<sup>378</sup>.

Tomás vuelve, una vez más, a comparar las ciencias y sus objetos con las potencias del alma y sus objetos: hay, en efecto, objetos que son comunes a potencias inferiores y superiores; pero en la medida que la potencia superior mire tales objetos bajo una razón formal más universal la unidad de esta potencia superior queda salvada a pesar de la multiplicidad de objetos que tiene en común con las potencias inferiores. El ejemplo del sentido común es más que significativo. Hemos tratado acerca de este sentido interno en el Capítulo III; decíamos allí que el objeto del sentido común son los mismos objetos sensibles, propios o comunes, de cada uno de los sentidos externos. Lo que ocurre es que el sentido común aprehende tales objetos de una manea más universal y formal, esto es, bajo una razón formal universal y no particular. Para el ojo la luz es captada como un objeto sensible, por cierto, pero bajo una razón formal particular, esto es, la razón formal de luz; y lo mismo cabe decir del oído respecto del sonido o del olfato respecto del olor. Pero el modo en que el sentido común capta la luz, el sonido o

378 *Summa Theologiae* 1, q 1, a 3, ad 2.

el olor es distinto pues no los capta bajo la razón formal de luz, sonido u olfato sino bajo la razón formal de sensibles, esto es, de que son cosas sensibles y, en una primera integración perceptiva, como formando parte de un complejo sensible unificado. Por eso, el sentido común es, a la vez, una conciencia sensitiva (sentir que se siente) y la primera organización sensorial perceptiva que unifica las sensaciones aisladas.

El ejemplo del *sensus communis* es muy adecuado y profundo como que está tomado de la realidad del alma que conoce y que se abre a lo cognoscible a través de las ventanas de sus sentidos. Nuestro conocer es un proceso de profundización y unificación: los sentidos externos nos ponen en contacto con sensibles propios (luz, sonido) o comunes (número, magnitud) y reciben sus especies, esto es, una suerte de huellas que dejan en nosotros y en los que ellos realizan un modo de presencia representativa, no real. Pero todavía estos sentidos externos no son capaces de discernir un sensible de otro ni de captarlos como formando parte de un mundo en el que esos objetos sensibles se hallan integrados formando parte de un conjunto. Ni el oído, ni el ojo ni ninguno de los sentidos exteriores pueden darnos noticias de ese mundo en el que los objetos se hallan a la manera de las notas de una sinfonía o los colores de un fresco; tampoco nos advierte de que estamos sintiendo. El sentido común nos remonta a la conciencia de la sensación y a una conciencia, todavía primaria y precaria en la escala de nuestras organizaciones sensoriales, de que en realidad ese azul que proviene del cielo, ese verde que nos llega desde la hierba, ese agudo gorjeo de un pájaro o ese grave murmullo de un arroyo son el paisaje bucólico de un prado en primavera.

Pues bien, lo que Tomás ha querido decirnos con este admirable ejemplo es que las ciencias filosóficas son respecto de la Sacra Doctrina lo que el ojo o la vista al sentido común. La filosofía es nuestra gran ventana al mundo porque gracias a ella podemos conocer muchas cosas y conocerlas bien aunque demande grandes esfuerzos; y es también la ignorancia de muchas otras cosas de las que no tenemos conciencia. Pero la Sacra Doctrina es ese "sentido interior" que mediante la luz de la fe nos otorga la conciencia de que lo que conocemos es, en definitiva, un complejo unificado y significado de verdades conocidas y de verdades ignoradas que, unas y otras, por motivos diversos, nos han sido reveladas para

nuestra salvación<sup>379</sup>. De manera que cuanto Tomás filosofa lo que está haciendo al mismo tiempo es Teología a la manera de quien al ver el verde de la hierba no deja por eso de oír el ruido del arroyo ni de contemplar el prado. Así como una sensopercepción no es escindible en tanto unidad funcional en su concreta existencia, así, filosofar y hacer teología son, en la existencia concreta de la Sacra Doctrina, una sola cosa; y eso, remata Tomás, es como una impresión de la ciencia de Dios que en su simplísima unidad todo lo abarca.

La compleja cuestión del papel de la filosofía en la labor teológica queda de este modo resuelta: nadie puede afirmar que el sentido común anula o corrompe la acción de los sentidos externos o que confunde el color con el sonido. Pues bien, de modo semejante, la Filosofía como tal ni se corrompe ni se hace Teología sino que al ser arrastrada al seno de la Sacra Doctrina nada pierde de ella y, al contrario, alcanza su plenitud como Filosofía. Por su parte, la Sacra Doctrina no se confunde con la Filosofía pues ella no procede de la Filosofía sino de luz de la fe. Tomás nunca las confundió, es cierto; pero tampoco las separó; y este hecho, como todo hecho, resulta insoslayable.

Nos queda, todavía, una última aclaración. Más arriba hicimos referencia a las dos objeciones planteadas en el artículo tercero de la cuestión primera. En la primera, como se recordará, se objetaba que la Sacra Doctrina trata tanto del Creador como de las creaturas que se contienen bajo géneros distintos por lo que no es posible hablar de la unidad de una ciencia que versa acerca de cosas de diversos géneros. La respuesta está concebida en estos términos:

La Sacra Doctrina no determina acerca de Dios y de las creaturas por igual sino que trata principalmente de Dios mientras que de las creaturas se ocupa en tanto que se refieren a Dios como al principio y al fin por lo que no queda impedida la unidad de la ciencia<sup>380</sup>.

379 "La teología o ciencia sagrada, al no ser sino la explicación de la revelación, permanece fiel a su esencia tratando a unos y a otros (los conocimientos naturales y los conocimientos sobrenaturales) según métodos apropiados, con tal de que el fin que persigue no entorpezca al de la revelación: poner al hombre en posesión de todos los conocimientos que le permitan salvarse. Tal es la verdadera unidad de la ciencia sagrada; incluso cuando el teólogo habla de filosofía como filósofo, no cesa un instante de trabajar para la salvación de las almas y de obrar como teólogo. Así entendida, la unidad formal de la teología no es otra que la de la revelación, cuya complejidad debe consecuentemente respetar" (ÉTIENNE GILSON, *El Tomismo*, versión española de FERNANDO MÚGICA, Pamplona, 1978, página 31).

380 *Summa Theologiae* I, q 1, a 3, ad 1.

La respuesta sorprende un poco porque no va en la línea de la argumentación sostenida en el *corpus* del artículo. Tomás pudo, en efecto, haber replicado que aunque Dios y las creaturas son de géneros distintos, la Sacra Doctrina trata de ellos en tanto convienen en la razón formal común de verdades reveladas. No obstante prefirió centrar su respuesta en lo que, como veremos más abajo, es el sujeto de la Teología, a saber, Dios. En efecto, si Dios es el sujeto de la Teología, todo lo que en ella se trata se contiene en Él pero no como parte, especie o accidente sino como que de algún modo se ordena a Dios<sup>381</sup>. Esta *ordenatio ad Deum* es principio de unidad de la Sagrada Doctrina pero no en razón de lo que se ha dado en llamar causa formal motiva sino de la causa formal terminativa. No obstante la mayor unidad la recibe de la causa formal motiva, esto es, de la común razón formal de revelado que posee el entero contenido de la Sacra Doctrina pues siempre en todos y cada uno de sus múltiples tratados es la luz de la revelación la que hace inteligible al teólogo el objeto de su indagación y estudio.

### 3. La Sacra Doctrina, ciencia principalmente especulativa y sabiduría suprema

Asentada la naturaleza científica de la Sacra Doctrina, pasa Tomás a considerar qué clase de ciencia es, si ciencia especulativa o ciencia práctica. La Teología, responde el Angélico, es ciencia principalmente especulativa aún cuando también lo sea práctica desde el momento que entran a formar parte de ella ciertas materias, como las morales, que son parte del contenido de las ciencias prácticas. Además, es sabiduría en el sentido más propio y absoluto del término. Los artículos cuatro y seis de esta cuestión primera están dedicados a este tema.

En el pensamiento tomista una ciencia especulativa es aquella cuyo fin es la verdad en sí misma a cuyo conocimiento se ordena sin nada que vaya más allá de ese conocer. Las ciencias prácticas, en cambio, son aquellas en las que la inteligencia se extiende y se prolonga, por decirlo así, a la vida activa del hombre, esto es, al ámbito de sus acciones sea en la esfera del obrar moral, sea en la del quehacer productivo. En su comentario de la *Metafísica* de Aristóteles nos ha dejado, entre otros muchos lugares de su obra, una distinción clara al respecto:

381 Cf. *Summa Theologiae* I, q 1, a 7, ad 2.

La ciencia teórica o especulativa difiere de la práctica según el fin; en efecto, el fin de la ciencia especulativa es la verdad pues es a esto a lo que mira, al conocimiento de la verdad. Pero el fin de la ciencia práctica es la acción, porque aunque los prácticos, esto es, los operarios, miran al conocimiento de la verdad, de que modo ella se encuentra en algunas cosas, sin embargo no buscan la verdad como el último fin. En efecto, no consideran la causa de la verdad según sí misma y en razón de sí misma sino ordenándola al fin de las acciones, bien aplicándola a una determinada situación particular o bien a un determinado tiempo.<sup>382</sup>

En el orden de las ciencias humanas la distinción entre unas y otras no ofrece, en general, mayores dificultades a la hora de establecer la naturaleza especulativa o práctica de una determinada ciencia. Pero si se trata de la Sacra Doctrina, ¿cómo corresponde considerarla?; ¿acaso como un saber especulativo respecto de Dios y de las creaturas o, antes bien, como un modo de ordenar nuestras acciones al último fin, esto es, Dios? La cuestión no parece sencilla de resolver y de hecho no lo era en tiempos de Santo Tomás. Vimos antes el criterio con que Pedro Lombardo distribuye la materia de la Sacra Doctrina que va exponer en las *Sentencias*: lo que es para gozar y lo que ha de servir para nuestro provecho. Ambas cosas, gozar y aprovechar, en tanto son actos de la voluntad, parecen, en principio, apuntar hacia un fin eminentemente práctico de la Ciencia Sagrada cual es alcanzar a Dios, Sumo Bien. Se ha sostenido que esto responde, en definitiva, a una visión demasiado platónica y agustiniana de la Teología anterior a Santo Tomás en la que el bien guarda una relación de superioridad sobre la verdad<sup>383</sup>. Más allá de cuanto pueda haber de cierto en esta afirmación no hay dudas de que la Sacra Doctrina aparece con todas las características de un saber eminentemente práctico y resulta pertinente preguntarse si no lo es, en definitiva, también para Santo Tomás desde el momento que ha fincado la necesidad misma de la Sacra Doctrina en cuanto conocimiento destinado a salvar al hombre lo que no es sino alcanzar aquel Sumo e Indeficiente Bien que es Dios. Sin embargo, como enseguida veremos la respuesta de Tomás va

382 *In Metaphysicorum II, lectio 2, 2.*

383 Cf. *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, Introducción a la Cuestión Primera*, a cargo de RAIMUNDO SUÁREZ, O. P.; y FRANCISCO MUÑIZ, O. P., Ediciones Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid 1947, Tomo I, página, 45.

en otra dirección. El artículo cuatro plantea si la Doctrina Sagrada es ciencia práctica y lo hace de tal modo que la proposición que se va a debatir es, precisamente esa, si se trata de una ciencia práctica. Los argumentos que se exponen a continuación van en la misma dirección: el primero de ellos se apoya en la sentencia de Aristóteles según la cual el fin de una ciencia práctica se ordena a la operación<sup>384</sup>; ahora bien, la Sacra Doctrina se ordena, justamente a la operación como se lee en la *Epístola de Santiago*, 1, 22: *sed hacedores de la palabra y no sólo oyentes*; el segundo argumento recuerda que la Sacra Doctrina se divide en Ley Antigua y en ley Nueva, y la ley, como sabemos, corresponde a la ciencia moral que es ciencia práctica. No hay dudas, por tanto, que la intención de Santo Tomás es poner a discusión el carácter de ciencia práctica de la Teología unánimemente aceptado por los teólogos de aquel momento. Por otra parte, el *sed contra* del artículo adelanta ya una tesis, en cierto modo, contraria a la de la Sacra Doctrina como una ciencia práctica; en efecto, toda ciencia práctica, dice, trata de las cosas que son fruto de las operaciones del hombre, como las ciencias morales que tratan acerca de los actos humanos o la arquitectura que trata de los edificios; pero la Sacra Doctrina trata principalmente de Dios de quien antes bien son obra los hombres; en consecuencia es más ciencia especulativa que práctica. La cuestión está servida, como suele decirse. Veamos, por pasos, la respuesta de Tomás.

Como ya se dijo, la Sacra Doctrina, permaneciendo una, se extiende a cosas que pertenecen a diversas ciencias filosóficas en virtud de la razón formal bajo la que considera las diversas cosas, esto es, en razón de que son cognoscibles por la divina luz. Por eso, aunque en las ciencias filosóficas unas son especulativas y otras prácticas, no obstante la Sacra Doctrina las comprende a unas y a otras como también Dios por una misma ciencia se conoce a Sí Mismo y las cosas que Él hace.<sup>385</sup>

En esta primera parte de la respuesta el Angélico no hace sino reiterar lo que antes ha expuesto: en la Sacra Doctrina nos encontramos con un conjunto en apariencia heterogéneo y complejo de materiales procedentes de distintas ciencias no sólo diversas respecto de sus contenidos sino, además, de su carácter especulativo

384 Cf. *Metaphysica II*, 993 b, 21.

385 *Summa Theologiae I*, q 1, a 4, corpus.

o práctico. Vimos que la heterogeneidad del contenido de la Ciencia Sagrada no impide su unidad formal ya que todo en ella se trata bajo la única y sola razón formal de la revelación. Por eso la Sacra Doctrina comprende a la vez las ciencias teóricas y las ciencias prácticas al modo como Dios por una sola ciencia se conoce a Sí Mismo y sus obras: *sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit*. El latín *sicut Deus* sugiere a la manera de Dios, a semejanza de Dios que por una sola ciencia se abarca a Sí Mismo y a sus obras. Pues, como ya ha sido dicho, la Sacra Doctrina es en nosotros una suerte de impresión (*impressio*) de la simplísima y una ciencia de Dios. La unidad de la Teología no se ve, por tanto, afectada sino, por el contrario, reafirmada.

Pero esto no resuelve la cuestión de si es ella, en esencia, una ciencia práctica; sólo podemos deducir que en su haber hallamos cuestiones especulativas y prácticas a la vez sin mengua de su unidad formal. Si a partir de este hecho, alguien extrajere la conclusión de que la Sacra Doctrina es, en definitiva, una suerte de mixto especulativo práctico no parece que esa fuere la más adecuada ni la más convincente de las conclusiones. Por eso hay que poner atención en la segunda parte de la respuesta:

Sin embargo, es más bien especulativa que práctica porque se ocupa más principalmente de las cosas divinas que de los actos humanos de los que trata según que por ellos el hombre se ordena al perfecto conocimiento de Dios en el que consiste la eterna bienaventuranza<sup>386</sup>.

La Ciencia Sagrada, concluye finalmente Tomás, es más especulativa que práctica; pero no sólo porque se ocupe más de Dios que de los actos humanos sino porque si se ocupa de los actos humanos es sólo en la medida en que por ellos el hombre es conducido al perfecto conocimiento de la verdad de Dios que es en lo que consiste la eterna felicidad humana. Ya en el *Comentario de las Sentencias* se adelanta esta idea de que toda ciencia ha de ser estimada principalmente en razón de su fin y por eso, puesto que el fin de esta Sacra Doctrina

386 *Ibidem*.

es la contemplación de la verdad en la patria, ella no puede ser sino principalmente especulativa<sup>387</sup>. Ocurre que en la teología tomista la bienaventuranza humana es un acto de conocimiento y de contemplación de la suprema verdad que es Dios visto en su esencia; es (como lo vimos en ocasión de la Ética) la elevación al orden sobrenatural de la eudaimonía aristotélica que es operación que corresponde a la virtud más alta que es la virtud contemplativa. Se trata principalmente de un acto de nuestro entendimiento especulativo. Esta y no otra es la doctrina de la bienaventuranza que Tomás expone en la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*<sup>388</sup>. Estamos, por tanto, frente a uno de esos giros copernicanos que el Aquinate suele imprimir en el pensamiento de su tiempo casi imperceptiblemente y con la más admirable economía de palabras. Ese Sumo Bien en el que consiste nuestro último fin es la verdad por antonomasia, la verdad suprema en la que se refleja la luz indeficiente del *Esse Ipsum Subsistens*. Claro está que esto no excluye la participación de la voluntad en la bienaventuranza; pero de esto hablaremos más adelante.

Pero la Sacra Doctrina es, además de ciencia principalmente especulativa, una sabiduría; y sabiduría absoluta no relativa. No se trata de una de aquellas ciencias que por el carácter arquitectónico que guardan respecto de un determinado orden de conocimiento reciben el nombre de sabiduría, como la prudencia es sabiduría práctica o la medicina es la sabiduría relativa de las artes que tienen por finalidad recuperar la salud. La sabiduría, de la que se habla es la perfección *simpliciter* de la ciencia porque se ocupa de las cosas más altas y difíciles y, puesto que atiende sólo al saber por el saber mismo, es la más preciada y la que se elige por sí misma. En esto, Tomás sigue los pasos del Estagirita cuando afirma en su *Metafísica* que, entre las ciencias, estimamos que es más sabiduría la que se elige por sí misma y por el sólo hecho de saber que la que se elige en razón de algún resultado o utilidad que pueda obtenerse del conocimiento<sup>389</sup>. Comentando este paso aristotélico escribe, a su vez, el Aquinate:

De entre el número de las ciencias, la sabiduría es aquella que se elige por sí misma y voluntariamente, es decir, es querida en gracia de la ciencia y en razón del

387 Cf. *In Sententiarum* I, q 1, a 4, qc. 1, corpus.

388 Cf. *Summa Theologiae* I-IIae, q 3, aa 4 y 5.

389 Cf. *Metafísica* I, c. 2, 982 a 14.

mismo conocer, y lo es más que aquella otra ciencia que es causa de cualesquiera otros resultados que pueden producirse a partir de la ciencia y que son necesarios para la vida, el deleite o cosas similares<sup>390</sup>.

Pues bien a este tipo de sabiduría pertenece la Sacra Doctrina. El texto es de una claridad inequívoca:

Quien considera, en absoluto, la causa más alta de todo el universo, que es Dios, es llamado sabio en máximo grado; por eso se dice también que la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas como consta por Agustín en el Libro XII, 14, *Sobre la Trinidad*. Pero la Sacra Doctrina determina del modo más propio acerca de Dios en tanto causa altísima; y esto no sólo en cuanto a lo que de Dios puede ser cognoscible por las creaturas (lo que conocieron los filósofos según refiere el Apóstol en *Romanos*, 1, 19: *lo cognoscible de Dios les fue manifiesto*) sino, además, en cuanto a lo que sólo Él conoce de Sí Mismo y ha comunicado a otros por medio de la revelación. En consecuencia, la Sacra Doctrina se llama sabiduría en grado sumo<sup>391</sup>.

De este modo Tomás remata lo que constituye la mayor renovación de la Teología de su tiempo: no sólo le otorga su más legítima carta de ciudadanía epistemológica haciendo de ella una ciencia en el sentido propio y estricto del término, no sólo descubre la razón formal de su unidad y de su dignidad sino que la coloca en la cima de toda ciencia humana. Ahora, ese vaso de barro que contiene un tesoro pasa a ser, en razón de ese mismo tesoro en él contenido, el más precioso vaso ante el que los más exquisitos y ricos cálices de oro palidecen.

#### 4. Dios, sujeto de la Sacra Doctrina

Aunque con algunas variantes Santo Tomás ha sostenido siempre a lo largo de sus obras que Dios es el sujeto de la Sacra Doctrina, entendiendo por sujeto de una ciencia, en general, aquella

390 *In Metaphysicorum* I, lectio 2, 5.

391 *Summa Theologiae* I, q 1, a 6, corpus.

realidad de la que trata la ciencia, de la que se demuestran algunas propiedades o a la que se le atribuyen a modo de predicados las conclusiones de las demostraciones de esa ciencia<sup>392</sup>. En el texto del *Comentario de las Sentencias* alude a algunos de sus predecesores que consideraban como sujeto de la Teología ya las cosas y los signos, ya todo Cristo, esto es, la Cabeza y sus miembros, ya sólo Dios, ya el dato de la revelación en cuanto creíble (*ut credibile*) pues procede por la luz sobrenatural de la fe, ya la obra de la redención dado que todo en la Sacra Doctrina se ordena a conseguir el efecto de la redención. El Angélico no se detiene a examinar ninguno de estos diversos sujetos propuestos sino que los comprende a todos bajo la común noción de *entidad divina cognoscible por revelación* (*ens divinum cognoscibile per inspirationem*); y es este *ens divinum* el sujeto de la Ciencia Sagrada. Por tanto todo lo que se trata en esta ciencia o es Dios, o procede de Dios o a Dios se ordena a ejemplo de la medicina que trata de todo cuanto de algún modo se relaciona con la razón de salud; de aquí que cuanto más accede una cosa a la verdadera razón de lo divino más principalmente quedará incluida en el sujeto de esta ciencia sagrada<sup>393</sup>. Por su parte en el *Comentario de Sobre la Trinidad*, de Boecio, distingue dos formas de Teología: una, natural, por otro nombre llamada Metafísica, en la que las cosas divinas se consideran no como sujeto de la ciencia sino en tanto principios del sujeto; otra en la que las cosas divinas se consideran por sí mismas como sujeto de esa ciencia; y esta es la Teología de la que se trata en la Sagrada Escritura<sup>394</sup>.

Estos textos han de tomarse como antecedentes de la exposición de la *Summa Theologiae* a fin de advertir la evolución del pensamiento del Angélico en este punto. En efecto, en el *corpus* del artículo siete comienza estableciendo una comparación entre el sujeto de una ciencia y el objeto de una facultad o hábito: propiamente hablando se designa como objeto de una facultad o de un hábito aquello bajo cuya razón todo se refiere a dicha facultad o hábito; así, por ejemplo, un hombre o una piedra pueden ser referidos a la vista en cuanto ambos convienen en la razón de objetos coloreados por lo que lo coloreado es el objeto propio de la visión. Una vez más, pues, Tomás vuelve a apelar a una razón formal común como fundamento de la relación entre una facultad o un hábito y su ob-

392 Respecto de la noción de sujeto de una ciencia, cf. *Analíticos Segundos*, 75 a 39-75 b 3.

393 Cf. *In Sententiarum* I, q 1, a 4, corpus.

394 Cf. *In Boethium De Trinitate*, III, q 5, a 4, corpus 4.

jeto. Siguiendo con el ejemplo anterior todo aquello que convenga en la razón formal común de ser un objeto visible dotado de color constituye, por eso mismo, el objeto propio de la vista. Pues bien, en el caso de la Sacra Doctrina, todo cuanto es tratado en ella lo es bajo la razón de Dios, ya sea Dios mismo, ya porque guarde alguna ordenación a Dios como a su principio y fin. Se sigue, por tanto, que Dios es verdaderamente el sujeto de esta ciencia sagrada. También es posible, prosigue Tomás, poner de manifiesto esta afirmación a partir de los principios de esta ciencia que no son otros que los artículos de la fe que tratan de Dios pues es sabido que en una ciencia es el mismo el sujeto de los principios que el sujeto de la ciencia habida cuenta de que toda ciencia se contiene virtualmente en los principios<sup>395</sup>.

Es interesante destacar que hacia el final del *corpus* de este artículo siete que estamos analizando Tomás, en cierto modo, modifica la posición asumida en el texto del *Comentario de las Sentencias* respecto de algunos de sus predecesores. Si, como vimos, en aquel texto juvenil no se detiene a considerar las posiciones de aquellos sino que, de algún modo, las subsume bajo la razón formal común de *ens divinum cognoscibile per inspirationem* al que considera como el sujeto de la Sacra Doctrina, ahora, el texto maduro de la *Summa Theologiae* va en otra dirección:

Algunos, en cambio, atendiendo a las cosas que en esta ciencia se tratan y no a la razón según la cual se consideran, asignaron de manera distinta el sujeto de esta ciencia ya sean las cosas o los signos, ya la obra de la redención, ya el Cristo total, esto es, la cabeza y los miembros. De todas estas cosas se trata, en efecto, en esta ciencia pero según se ordenan a Dios<sup>396</sup>.

El cambio no es menor pues el Angélico ha pasado de poner el sujeto de la Teología en toda entidad divina en tanto cognoscible por revelación a poner a Dios mismo en cuanto es Dios, es decir, a Dios bajo la razón misma de Dios (*sub ratione deitatis*); y esto en cuanto a Sí mismo y en cuanto es principio y fin de todas las cosas. A partir de ahora no habrá para Tomás otra teología que no sea sino un *sermo de Deo*, un hablar de Dios.

395 Cf. *Summa Theologiae* I, q 1, a 7, *corpus*.

396 *Summa Theologiae* I, q 1, a 7, *corpus*, in fine.

### 5. Argumentación y exégesis bíblica en la Sacra Doctrina

Los últimos tres artículos de la cuestión primera los dedica Tomás a establecer el modo en que ha de proceder el teólogo en su labor. Sin duda, el maestro de la Sacra Doctrina tiene delante de sí una doble labor, instruir en la doctrina y refutar a los que la contradicen, atento a la exhortación paulina dirigida, precisamente, al obispo el maestro por excelencia de la fe: *Debe atenderse a la palabra fiel, la que es conforme a la enseñanza, a fin de que pueda instruir en sana doctrina y refutar a los que contradicen* (Tito, 1, 9). Ahora bien, para cumplir con esta exigencia de su labor el teólogo tiene ante sí un doble modo de proceder: por un lado, está llamado a argumentar con razones de factura humana lo que supone conocer y aplicar todo cuanto le provean las disciplinas humanas y todo aquello que procede de la autoridad de los maestros y doctores reconocidos. Pero, por otro lado, no es menos cierto que la fuente principal y propia de donde mana, en definitiva, esa "palabra fiel" no es otra que la autoridad de la Sagrada Escritura por lo que el teólogo debe por sobre todas las cosas esforzarse en leer la Palabra de Dios lo que nos remite, una vez más, a la *lectio divina* y a la exégesis.

El Santo Doctor destina el artículo ocho de la cuestión primera a indagar acerca de los modos de argumentar y del valor respectivo de cada uno de ellos. Reitera, desde luego, sus ya conocidas enseñanzas respecto de cómo se ha de argumentar en lo concerniente a la Sacra Doctrina, enseñanzas a las que nos hemos referido más arriba: así como las demás ciencias no utilizan argumentos para demostrar sus principios sino que, partiendo de ellos, demuestran otras cuestiones contenidas en las mismas ciencias, tampoco la Sagrada Doctrina emplea argumentos para probar sus principios que son los artículos de la fe sino que a partir de éstos demuestra otras cosas como Pablo, por ejemplo, que a partir de la resurrección de Cristo arguye para demostrar que todos resucitaremos (*Corintios* I, 15, 12). También recuerda que entre las ciencias filosóficas las que son inferiores ni demuestran sus principios ni disputan contra quienes los niegan sino que dejan esa tarea a cargo de las ciencias superiores, principalmente la Metafísica, siempre y cuando los que niegan admitan algo pues de lo contrario ninguna disputa es posible y todo se limita a resolver las objeciones. Pero la Sacra Escritura no tiene nada superior por lo que a ella le corresponde argüir contra los que la niegan aunque para ello es preciso que el adversario admita algo ya sea del Antiguo o del Viejo Testamento

pues de lo contrario no queda otro camino que resolver sus objeciones sabiendo que, fundada como está la fe sobre la infalible verdad de Dios, es imposible levantar contra ella demostraciones valederas sino sólo argumentos que pueden ser resueltos<sup>397</sup>. Todo esto, insistimos, repite lo que hemos visto en textos anteriores. Puede decirse, en efecto, que Tomás ha trazado una vez más con su precisión de geómetra los límites y las condiciones de la argumentación en Teología.

Pero en este punto surge una nueva cuestión: si el teólogo debe argüir o bien ha de hacerlo, como vimos, basado en argumentos de razón o en argumentos de autoridad. Si se apoya en argumentos de razón, entonces cabría preguntarse con San Gregorio Magno ¿qué mérito tiene la fe allí donde la razón suministra pruebas?<sup>398</sup> Si, en cambio, se apoya en la autoridad bien se sabe con Boecio que el argumento de autoridad es el más débil de los argumentos<sup>399</sup>. Tal el férreo dilema que plantea la segunda objeción del artículo 8. Tomás responde extensamente a esta objeción en un texto que constituye una nueva muestra (por si fuera necesaria) del equilibrio y la armonía con que ha dispuesto las piezas del admirable edificio de su Teología.

Es máximamente propio de esta Doctrina emplear argumentos de autoridad por el hecho de que sus principios se tienen por revelación y, de este modo, es necesario creer a la autoridad de aquellos a los que les fue hecha la revelación; y no por esto la dignidad de esta doctrina sufre mengua pues aunque el argumento de autoridad que se funda sobre la razón humana es debilísimo sin embargo el argumento de autoridad que se funda sobre la divina revelación es efficacísimo. Sin embargo, la Sacra Doctrina utiliza también argumentos de razón humana no, ciertamente, para probar la fe, porque ello quitaría el mérito de la fe, sino para hacer manifiestas algunas otras cosas que se transmiten en esta doctrina; en efecto, puesto que la gracia no suprime a la naturaleza sino que la perfecciona es necesario que la razón natural sea puesta al servicio de la

397 Cf. *Summa Theologiae* I, q 1, a 8, corpus.

398 Cf. *Homiliae in Evangelia*, lib II, hom. 26 (PL 76, 1197).

399 Cf., *Commentarii in Ciceronis opera*, lib. 1. (PL 64, 1166); *De Differentis Topicis*, lib. III (PL 64, 1109).

fe así como la inclinación natural de la voluntad haga obsequio a la caridad [...] De ahí que la Sacra Doctrina use también la autoridad de aquellos filósofos en aquellas cosas que, por el esfuerzo de la razón natural, pudieron conocer de la verdad [...] No obstante, empero, la Sacra Doctrina utiliza esta clase de argumentos de autoridad como argumentos extraños y probables. Los argumentos de autoridad de los libros canónicos de la Escritura, en cambio, los emplea propiamente, pero como necesarios; los de los demás doctores de la Iglesia, como propios pero probables pues, en efecto, nuestra fe se apoya en la revelación hecha a los apóstoles y a los profetas que escribieron los libros canónicos y no en alguna revelación que hubiese sido hecha a los otros doctores. Por eso dice Agustín en la *Epístola a Jerónimo* (Epístola 82, capítulo 1): *Sólo a los libros de la Escritura llamados canónicos aprendí a conceder el honor de creer firmemente que ninguno de sus autores erró en lo que escribió. Los otros libros los leo de tal modo que sea cual fuere la santidad y la doctrina de sus autores no por eso juzgo verdadero lo que ellos pensaron o escribieron*<sup>400</sup>.

La lectura de este texto nos permite apreciar claramente que en el sistema tomista no falta ni sobra ninguna pieza y que cada pieza está en el lugar que le corresponde.

Pues bien, si la Sagrada Escritura es la fuente no única pero sí la más propia y segura de los argumentos del teólogo es fácil concluir la extraordinaria importancia que reviste la exégesis de los textos canónicos. De aquí que Tomás haya rematado esta cuestión primera con dos artículos destinados, precisamente, a iluminar la tarea exegética. El artículo nueve pregunta si es conveniente que en la Sagrada Escritura se utilicen metáforas en tanto el artículo diez y último investiga acerca de si un mismo texto de la Sagrada Escritura puede tener más de un sentido.

Apenas si es necesario destacar la enorme importancia de estas cuestiones. Se trata, nada menos, de la inteligencia de la Palabra de Dios, fuente de donde mana, como vimos, la Teología Sagrada. La Biblia es el centro de toda indagación y meditación teológica; más aún, la Sacra Doctrina no es sino la *Sacra Pagina*, según vimos; en ella se hallan contenidas y expresadas las verdades de la fe de un

400 *Summa Theologiae* I, q 1, a 8, ad 2.

modo tan sublime que resulta inconmensurables respecto de cualquier saber humano pero, al mismo tiempo, esas verdades están encerradas en fórmulas que pertenecen al lenguaje humano. Conocer ese lenguaje, descifrar su gramática y su semántica resulta, por tanto, un asunto particularmente sensible para el teólogo. Por eso Tomás comienza por preguntarse si es conveniente que la Sagrada Escritura use metáforas y, resuelto este punto, si es posible que un mismo texto de la Escritura pueda tener más de un sentido.

El uso de las metáforas en el texto sagrado se refiere, esencialmente, a las imágenes antropomórficas y cosmológicas a las que con frecuencia acuden los autores inspirados; ahora bien, la pregunta de Tomás, a través de las tres objeciones que aparecen en el artículo, es si resulta compatible con la dignidad de la Escritura que ella apele a medios expresivos propios de artes menos nobles como la poética; o también si, en definitiva, es bueno cubrir con los velos de las metáforas las verdades que han de manifestadas con claridad; o, finalmente, si puestos, pese a todo, los autores sagrados a aplicar a Dios algunos elementos extraídos de las creaturas si no debieran, en ese caso, valerse de las creaturas que por su proximidad a Dios son las más perfectas, lo que no siempre ocurre en ciertos pasajes de los textos sagrados. Frente a estos interrogantes, la tesis contraria o *sed contra* del artículo tiene una fuerza muy especial que impresiona al lector porque, a las preguntas planteadas por los objetores responde Dios mismo por boca Oseas, 12, 11: *hablé a los profetas, multipliqué la visión y en sus manos propuse metáforas*<sup>401</sup>. La respuesta de Tomás, por su parte, está inspirada en un pasaje del *De Coelesti hierarchia* de Dionisio: *es imposible que el rayo de la divina luz nos ilumine de otra manera a no ser cubierto por la variedad de los sagrados velos*<sup>402</sup>. Este notable texto le permite al Angélico afirmar que sí, es conveniente que la Sagrada Escritura nos hable en metáforas y que en ella las cosas divinas y espirituales nos sean transmitidas envueltas en las semejanzas de las cosas corporales; y esto es así porque la Providencia de Dios atiende a todos los seres según lo que compete a la naturaleza de cada uno de ellos. Ahora bien, ya sabemos que lo natural en el hombre es que llegue de lo sensible a lo inteligible puesto que nuestro conocimiento tiene su origen en los sentidos; muy convenientemente, pues, dispuso Dios que en la

401 Hemos traducido de acuerdo con el texto de la *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio, Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II, ratione habita iussu Pauli PP VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP II promulgata, Editio typica altera, 1979: Et loquar ad prophetas et ego visionem multiplicabo et in manu prophetarum proponam similitudines.*

402 *De Coelesti hierarchia*, § 2, PG 3, 121.

Sagrada Escritura las cosas espirituales nos llegasen por medio de metáforas corporales. Además, estas metáforas valen tanto para los doctos cuanto los simples ya que la verdad divina contenida en las Escrituras está destinada a todos, sabios e ignorantes<sup>403</sup>.

La finura antropológica de este texto es conmovedora. Por un lado, la cita de Dionisio nos pone ante una realidad, que incluso no ha pasado desapercibida a cierta estética contemporánea<sup>404</sup>, a saber, que si al hombre le fuese dado contemplar en toda su intensidad la Belleza y la Verdad increadas, en el instante moriría. Pero, por otro, la mente poderosa del Angélico descubre, una vez más, el formidable concierto del mundo en el que la Providencia todo lo dispone *miro ordine*: la naturaleza del hombre es tal que la verdad inteligible no puede llegar hasta él más que a partir de un ascenso desde lo sensible; y esto porque a la mente humana le ha sido concedida la capacidad de traspasar aún el más opaco cristal de la materia sensible. La inteligencia del hombre, en efecto, no queda detenida en la metáfora:

El rayo de la divina revelación no se destruye a causa de las figuras sensibles que la velan, como dice Dionisio, sino que permanece en su verdad de modo tal que no permite que las mentes a las que fue hecha la revelación permanezcan en las metáforas sino que las eleva al conocimiento de las cosas inteligibles; y también para que, mediante esos mismos a quienes fue hecha la revelación, otros sean instruidos acerca de ella<sup>405</sup>.

La metáfora es, pues, un recurso que reconoce su origen en la naturaleza misma del hombre y es, por así decirlo, el gran instrumento de la divina pedagogía. Lo interesante, empero, es cierto carácter dual que Tomás atribuye a este modo metafórico de la Escritura pues si, por un lado, es manifestación, velada sí, pero manifestación al fin, del rayo de la divina verdad, por otro tiene por misión resaltar la naturaleza misteriosa y arcana de la verdad

403 *Summa Theologiae* I, q 1, a 9, *corpus*; Cf. también *In Boethium De Trinitate*, q 2, a 4.

404 Es conocido el célebre poema de Rainer María Rilke quien en sus *Elegías del Duino* sostiene que la belleza es el primer escalón de lo terrible, lo que somos apenas capaces de soportar (*Elegías del Duino*, Elegía Primera).

405 *Summa Theologiae* I, q 1, a 9, ad 2.

revelada de modo que sea estímulo para los estudiosos y defensa contra la burla de los infieles.

El velo de las figuras es útil para la ejercitación de los estudiosos y, también, resguardo contra la irrisión de los infieles de quienes se dice en *Mateo*, 7, 6: *no deis lo santo a los perros*<sup>406</sup>.

A continuación, en el artículo que cierra la Cuestión Primera de la *Suma de Teología*, encara Tomás el tema, no menos importante, de los diversos sentidos de la Sagrada Escritura. La pregunta es si un mismo texto bíblico puede tener varios sentidos. En el Capítulo I tuvimos ocasión de referirnos, siquiera brevemente, a este tema: vimos que para el Aquinate el sentido literal es el más importante y el fundamento de los otros sentidos pues al contenido sin más de los textos sagrados pertenecen primariamente los dogmas de la fe, de suyo inerrantes. Sin embargo, este sentido literal primero y esencial no excluye que podamos hallar en la Sagrada Escritura otros sentidos, sea el sentido espiritual alegórico, sea el sentido moral o el sentido anagógico. En este punto Tomás acepta, en líneas generales, los criterios corrientes de su tiempo.

En resumen, cuatro son los sentidos de la Sagrada Escritura: literal, alegórico, moral y anagógico. Veamos el texto del *corpus* del artículo 10, final de cuestión primera. Tomás comienza estableciendo una diferencia fundamental entre el texto sagrado y cualquier otro texto humano: en el primero, cuyo autor es Dios, éste tiene la potestad de hacer que cada palabra se adecue a expresar un significado determinado; y esto mismo puede hacer el hombre. Pero lo propio de Dios es que su potestad supera a la del hombre y, por tanto, no sólo tiene poder de que las palabras tengan un significado sino que, también a su vez, lo significado en la palabra divina se adecue a significar algo, alguna otra cosa: es el significado de lo significado. He aquí el corazón del asunto. Por eso, en el texto sagrado hay un primer significado que es el directo e inmediato, expresado en el contenido de la palabra, y es el sentido literal; pero el otro, el significado del significado corresponde al sentido espiritual que supone al primero y en él se apoya.

El autor de la Sagrada Escritura es Dios en cuya potestad está no sólo que los términos se adecuen a lo que se ha de significar (lo que también puede hacer el hombre) sino que incluso las cosas mismas se adecuen a significar algo. Por eso, mientras que en todas las ciencias los términos poseen un significado, lo propio de esta ciencia sagrada es que también las mismas cosas significadas por los términos signifiquen algo. Por tanto, el primer significado (aquel por el que las términos significan las cosas), corresponde al primero de los sentidos, que es el sentido histórico o literal. En cambio, el significado por el que las cosas significadas por los términos significan a su vez otras cosas, se llama sentido espiritual que se funda sobre el sentido literal y lo supone<sup>407</sup>.

En lo que respecta al sentido espiritual, el Angélico distingue, a su vez, tres tipos o clases: lo prefigurado en la Antigua Ley y se cumple en la Nueva, ha de entenderse como *alegórico*; lo hecho en Cristo o aquello en lo que Cristo ha sido prefigurado, corresponde al sentido *moral* o *tropológico*; lo que prefigura la gloria futura pertenece al sentido *místico* o *anagógico*.

Ahora bien, el sentido espiritual se divide en tres. En efecto, como dice el Apóstol en *Hebreos* 7, 19, la Antigua Ley es figura de la Nueva y ésta, como dice Dionisio en *La Jerarquía Eclesiástica*, es figura de la gloria futura. También lo que, por virtud de la Nueva Ley, ha sucedido en la Cabeza es signo de aquello que nosotros debemos hacer. Por tanto, conforme aquellas cosas que pertenecen a la Antigua Ley son figura de las cosas que pertenecen a la Nueva Ley, corresponde hablar de sentido alegórico; en cambio, según que las cosas que han sido hechas en Cristo o en las que Cristo está prefigurado son signos de lo que nosotros debemos hacer, tenemos el sentido moral; finalmente, aquellas cosas

que significan lo que pertenece a la gloria eterna, constituye el sentido anagógico<sup>408</sup>.

Resulta importante destacar el rigor metodológico de que hace gala el Angélico al dar prioridad al sentido literal pero, al mismo tiempo, abrir la mirada hacia los otros sentidos de la Escritura. Es que para el santo la Sagrada Escritura manifiesta la verdad de un doble modo: por las palabras y por las figuras de las cosas; y así, en tanto las primeras manifiestan expresa y visiblemente la verdad divina, las segundas son como signos visibles bajo los que se ocultan algunas realidades invisibles.<sup>409</sup> Sin embargo, esto no torna confusa o equívoca la Sagrada Escritura porque no se trata de que las palabras sean equívocas sino de que los mismos contenidos de las palabras pueden, a su vez, ser significantes de otras realidades; por otra parte, del sentido literal, que es el fundamento de los demás, procede siempre todo lo necesario para la fe de tal modo que si algo necesario quedase contenido bajo el sentido espiritual y por ello pudiese perderse, la misma Escritura, en otra parte, lo confirmaría mediante el sentido literal.

La multiplicidad de estos sentidos no causa equívocidad ni ninguna otra especie de multiplicidad de sentidos porque, como ya ha sido dicho, estos sentidos no se multiplican porque una palabra signifique muchas cosas sino porque las mismas cosas significadas en las palabras pueden ser signos de otras cosas. De igual modo tampoco se sigue confusión alguna en la Sacra Escritura puesto que todo sentido se funda sobre uno solo, a saber, el sentido literal, sólo del cual proceden los argumentos no así de lo que se afirme mediante alegorías, como dice Agustín en la *Epístola contra Vicente, el Donatista*. Sin embargo, no por esto puede perderse algo de la Sagrada Escritura porque nada hay que se contenga bajo el sentido espiritual y que sea necesario

<sup>408</sup> *Ibidem*. En el *Comentario de la Epístola a los Gálatas*, Tomás ilustra con un ejemplo estos diversos sentidos: "Si digo *hágase la luz*, literalmente, respecto de la luz corporal, esto pertenece al sentido literal. Si se entiende *hágase la luz* como que Cristo nace en la Iglesia, pertenece al sentido alegórico. Si, en cambio, digo *hágase la luz* como que por Cristo somos introducidos en la gloria, pertenece al sentido anagógico. Y si se dice *hágase la luz* como que por Cristo se ilumina la inteligencia e inflama el corazón, pertenece al sentido moral (*Super Galatas*, 4, *lectio* 7).

<sup>409</sup> Cf. *Quodlibeto* VII, q 6, a 2, corpus.

a la fe que la Sagrada Escritura no lo trate en otro lugar, explícitamente, por medio del sentido literal<sup>410</sup>.

La exégesis tomista es, por tanto, metódica y rigurosa y está lejos de cierto supuesto anacronismo que, con más ligereza que con rigor argumentativo, le ha sido imputado.

## 6. Fe y Teología

Por todo lo que llevamos visto resulta claro que la Sacra Doctrina constituye una ciencia en sentido estricto y que posee, además, determinadas características que hacen de ella, en cierto modo, una ciencia *sui generis*: funda su necesidad en la salvación del hombre, es decir, que se trata de un saber de salvación; es ciencia subalternada pues toma sus principios no de sí misma sino de una ciencia más alta: la ciencia de Dios y de los bienaventurados; es una y cifra su unidad en la razón formal de revelado de su contenido epistémico; es la más noble de todas las ciencias en razón de su objeto; es sabiduría suprema; su sujeto es Dios bajo la razón misma de su deidad; es principalmente especulativa porque se ordena a la contemplación de la verdad en la vida futura; procede por vía de argumentos de autoridad sean racionales, sean sobrenaturales; finalmente, escruta la Sagrada Escritura a la que lee e interpreta con método riguroso. Se trata, por tanto, de una compleja elaboración científica, cuyo estudio es de por sí arduo, exige dedicación, tiempo y talento en mayor o menor medida.

Con todo lo dicho podemos concluir que la teología es ciencia de la fe; sin embargo, una se distingue de la otra. Tal distinción nos lleva a plantearnos un doble interrogante: primero, ¿qué relación existe entre la fe, como virtud teologal, y esta Sacra Doctrina?; segundo, ¿cómo ha de entenderse que la teología es necesaria para la salvación y si, acaso, no basta la sola y simple fe para alcanzar nuestro último fin?

Veamos el primer punto. La fe, virtud teologal, es un hábito sobrenatural infuso y es en nosotros obra exclusiva de la gracia. Ella transmite verdades reveladas por Dios y propuestas al hombre para ser creídas. El acto de fe consiste en un asentimiento de nuestra inteligencia a la verdad propuesta pero no en razón de la evidencia intrínseca de esa verdad (al modo como damos asentimiento a

<sup>410</sup> *Summa Theologiae* I, q 1, a 10, ad 1.

los primeros principios) o en virtud de una debida demostración (como son las conclusiones de las ciencias) sino en razón de la autoridad de aquel que la revela. En la estructura noética del acto de fe concurren, por tanto, el intelecto que asiente y la voluntad que mueve al intelecto a asentir. Tomando como referencia el texto de la *Epístola a los Hebreos* 11, 1: *la fe es la substancia de lo que se espera, la prueba de lo que no se ve*, Santo Tomás ha definido la fe como el hábito de la mente por el que es incoada en nosotros la vida eterna, haciendo asentir al entendimiento a cosas que no ve<sup>411</sup>. También, siguiendo los pasos de San Agustín, ha afirmado que lo propio del creyente es un pensar con asentimiento (*cogitatio cum assensio*)<sup>412</sup>. Por tanto, para que el acto de fe se realice es necesario que una verdad sea explícita y formalmente propuesta al hombre a fin de que su inteligencia, movida por la voluntad inflamada en el amor de Dios y con el auxilio de la gracia preste asentimiento pleno a la verdad propuesta.

Ahora bien, la fe, como hábito sobrenatural (como cualquier otro hábito por otra parte), exige un sujeto en el que residir; el sujeto de la fe es principalmente el entendimiento dado que su objeto es la verdad y la verdad es el objeto de la inteligencia<sup>413</sup>. Dijimos más arriba que el dato de la revelación apela a la inteligencia; en consecuencia la inteligencia debe responder a ese llamado; y así, desde el instante mismo en que le es propuesta la verdad de la fe y una vez hecho el asentimiento al que la voluntad movida por el amor lo ha inclinado, nuestro intelecto no puede ya ni permanecer en sí mismo ni seguir siendo el mismo sino que debe salir de sí mismo y por la virtud transformadora de la gracia hacerse ahora *intellectus fidei*, inteligencia de la fe. He aquí el punto donde la fe se hace teología.

En cuanto a la segunda pregunta que dejamos planteada, se dirá que la fe simple basta para conocer a Dios lo suficiente para salvarse; el mismo Tomás recuerda que ninguno de los grandes filósofos y doctores, con todo el poder de su ciencia, pudo conocer acerca de Dios y de lo necesario para la vida eterna, lo que, tras la venida de Cristo, puede por la fe conocer una humilde viejecilla<sup>414</sup>. Pero no es menos cierto que aún en esa viejecilla del ejemplo o en el más simple de los hombres, la teología, en tanto inteligencia de

411 Cf. *Summa Theologiae*, II-IIae, q 4, a 1, corpus.

412 Cf. *Summa Theologiae*, II-IIae, q 2, a 1, corpus.

413 Cf. *Summa Theologiae* II-IIae, q 4, a 2, corpus.

414 Cf. *In Symbolum Apostolorum, prooemium*.

la fe, está siempre presente en algún grado o medida. Lo está de modo eminente en aquellos que Dios constituyó apóstoles y doctores y lo está en los pequeños; pero no es ni de los unos ni de los otros sino sólo de Dios y para su gloria.

### III. Valor y significado de la teología tomista

#### 1. Una avanzada de la fe

La labor teológica emprendida por Santo Tomás representa un formidable esfuerzo de síntesis y de orden. Tomás ha levantado, en realidad, como sabio arquitecto, una catedral y se ha valido para su propósito de un conjunto de materiales que, en su mayor parte, estaban disponibles en la época en que inició su carrera de Doctor cristiano. Sin embargo nadie puede negarle el justo título de haber llevado adelante una empresa tal de renovación y de originalidad como pocas en la historia del pensamiento humano.

Hemos pasado revista a varios de sus textos pero nos hemos detenido de modo particular a examinar la célebre cuestión primera que puso como una suerte de atrio de su *Suma de Teología*. No obstante, esta admirable cuestión no es solamente el pórtico de esta obra (aunque no puede suponerse un lugar más adecuado para ella), en realidad es el pórtico de toda la obra del Aquinate, el paso obligado para aproximarse a su pensamiento pues en ella se hallan reunidos todos los elementos fundamentales de su sistema. Es, por eso mismo, la inagotable cantera de la que siempre es posible extraer cosas viejas y nuevas (*Mateo*, 13, 52).

En primer lugar, Tomás valoró la razón humana en sus justos límites y la empleó sin titubeos en la edificación de su Sacra Doctrina. Además, de cuantos filósofos y doctores supo valerse le otorgó una indiscutible preeminencia a Aristóteles aunque no desechó a ninguno que, a su juicio, pudiera aportar la menor cuota de verdad y de bien. Pero esto no hizo de él un racionalista al estilo de Abelardo. Se apartó, en lo que estimó oportuno, de San Agustín, pero estuvo en las antípodas de ser un revolucionario o un contestatario. Renovó los estudios teológicos pero no fue de esos innovadores que queman incienso en el altar de cualquier novedad. Por todo eso su Teología no cayó ni en el abismo del inmanentismo mundano ni en la frívola precariedad de los reformadores. Y si esto fue posible es porque Tomás no perdió jamás de vista dos

cosas: que la Sacra Doctrina no tiene otra razón de ser que conducir al hombre a la salvación y que para alcanzar esa salvación no es necesario anular la naturaleza pero sin la gracia la naturaleza nada puede ni aún lo natural. He aquí las claves de su teología, una teología pensada desde la fe y sazónada con la abundancia de la oración.

Como toda obra humana, la Sacra Doctrina de Tomás de Aquino está hecha de letra y de espíritu. A menudo, a lo largo de la historia, pareció que, a veces, sólo permanecía su letra mientras su espíritu se eclipsaba; no faltaron, entonces, quienes se apresuraron a decretar su muerte. En otras épocas, en cambio, da la impresión de que se invocaba su espíritu con poco o ningún serio apego a la letra; y así apareció un Tomás acomodado a los gustos más variopintos y extraños. Para alejarnos de estos extremos nada mejor que leer este admirable texto de la cuestión primera (no menos que cuantos componen su obra oceánica), con diligencia y estudio, y aspirar a pulmón lleno, ese espíritu de fe que se respira en cada una de sus páginas. Al hacerlo caeremos en la cuenta de que Tomás renovó la teología pero no la cambió ni la adulteró sino que se mantuvo fiel a la fe de la Iglesia, a la Tradición y al Magisterio. No fue un *teólogo de avanzada* sino la poderosa avanzada de la fe en el mundo difícil y convulso en el que le tocó vivir. Y seguirá siendo esa avanzada toda vez que la verdad católica debe ser testimoniada, defendida y restablecida.

## 2. *Theología mentis et theología cordis*

Pero Tomás no fue sólo una poderosa inteligencia: la acompañó con el ardor de una caridad admirable. El Padre Martín Grabmann, O. P., en su excelente trabajo *La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino*, ha señalado como los tres rasgos característicos de la espiritualidad del Angélico la Sabiduría (*Sapientia*), la Caridad (*Charitas*) y la Paz (*Pax*). Tras un minucioso examen de las Actas del proceso de canonización, concluye el ilustre dominico afirmando:

Ante todo hay tres rasgos fundamentales que claramente se nos ofrecen en estos testimonios. Tomás es celebrado como contemplativo, como pensador, que enteramente vive en el mundo de lo suprasensible, sobrenatural y divino; además se pone de relieve su

ardiente amor de Dios, que se expresa principalmente en su vida de oración y en la consagración de todo su ser a Dios, en la dedicación al Señor de su actividad exterior e interior; finalmente es celebrado su carácter armónico, igual, no turbado o desviado por pasión alguna desordenada [...] Querría expresar estos tres rasgos fundamentales en las palabras *Sapientia, Charitas y Pax*<sup>415</sup>.

Estos rasgos se traducen de manera inequívoca en su Teología. En ella esplende, en efecto, el sello, la *impressio*, de esa *Sapientia* suprema y soberana, la Sabiduría Eterna de Dios. Por eso es principalmente especulativa porque su fin es llevar al hombre a la contemplación de esa Sabiduría en la que consiste, como hemos dicho y reiterado, nuestra bienaventuranza. Pero si Tomás ha enseñado que la bienaventuranza es una operación del intelecto también ha dicho que esa operación se acompaña de la delectación de la voluntad ya que la bienaventuranza es el gozo de la verdad, como enseña Agustín, y el gozo mismo es la consumación de la bienaventuranza<sup>416</sup>. Tal gozo no es sino efusión de la Caridad la única de las tres virtudes que permanecerán en la Patria.

La teología de Tomás es, por tanto, raptó de la inteligencia (*theología mentis*) y consumación del amor (*theología cordis*). De esta consumación unitiva del amor Tomás habló con palabras que causan asombro: *inhesión, licuefacción, transfixión, éxtasis*. Por eso pudo escribir:

El conocimiento se perfecciona porque lo conocido se une al cognoscente según su semejanza; pero el amor hace que sea la misma cosa amada la que de algún modo se una al amante. Por tanto, el amor es más unitivo que el conocimiento<sup>417</sup>.

También comparó la unión del amante y del amado a la de una unión *simpliciter* como la de una forma a su materia:

415 MARTÍN GRABMANN, *La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, 1947, página 70.

416 Cf. *Summa Theologiae* I-IIae, q 3, a 4, corpus.

417 *Summa Theologiae*, I-IIae, q 28, a 1, ad 3.

Hay dos clases de unión: una que hace algo uno relativamente (*secundum quid*) como la unión de cosas reunidas que se contactan superficialmente; y esta no es la unión del amor puesto que el que ama traspasa el interior del amado; otra, es la unión que produce algo uno en absoluto (*simpliciter*) como la unión de los continuos o la de la forma y la materia; y tal es la unión del amor porque el amor hace que el amado sea forma del amante<sup>418</sup>.

Tal como dijimos en otra parte, abrigamos la idea de que fue la contemplación, anticipada en esta vida, de este amor la causa del silencio en el que cayó Tomás hacia el final de sus días, silencio solo interrumpido, en el instante de la muerte, por aquella conmovedora oración con la que recibió por última vez a Cristo en la Eucaristía: *Te recibo, precio de la redención de mi alma, viático de mi peregrinación; por amor a ti estudié, velé y trabajé. Te prediqué, te enseñé y nunca dije nada contra ti, a no ser por ignorancia, pero no me empeño en mi error; si he enseñado mal acerca de este sacramento o sobre cualquier otro, lo someto al juicio de la santa Iglesia romana, en cuya obediencia salgo ahora de esta vida. Amén.*

418 In *Sententiarum* III, d 27, q 1, a 1, ad 5.

## Apéndices del Capítulo VI

### APÉNDICE I

#### Comentario del Libro de las Sentencias

##### Cuestión Primera

##### Artículo 1

*Si además de las disciplinas naturales<sup>419</sup>  
es necesaria al hombre otra doctrina*

A LO PRIMERO SE PROCEDE ASÍ. Parece que además de las disciplinas naturales ninguna otra doctrina es necesaria al hombre.

1. Pues como dice Dionisio en la *Epístola a Policarpo*, la filosofía es el conocimiento de las cosas existentes; y consta, cotejando con las disciplinas particulares,<sup>420</sup> que en la filosofía se determina respecto de cualquier género de existentes porque en ella se trata acerca del creador y de las creaturas, tanto de aquellas cosas que existen por obra de la naturaleza cuanto de las que existen por obra de nuestro arte. Pero no puede haber ninguna doctrina que no sea de cosas existentes porque no hay ciencia de lo que no es ente. Luego, aparte de las disciplinas naturales, no debe haber ninguna doctrina.

2. *Del mismo modo*, toda doctrina existe para la perfección: bien, en cuanto al intelecto, como las ciencias especulativas, bien en cuanto al apetito que resulta en acciones, como las ciencias prácticas. Pero unas y otras son cubiertas por la filosofía pues por las ciencias demostrativas se perfecciona el intelecto y por las morales, el apetito. En consecuencia no es necesaria otra doctrina.

419 *Physicas disciplinas* se refiere no sólo a las ciencias naturales en sentido estricto, a saber, las que estudian al ente físico (filosofía de la naturaleza) sino a todo el conjunto de conocimientos que se alcanzan por la razón natural (*ratio naturalis*).

420 *Inducendo in singulis*. Interpretamos que esta expresión (literalmente "induciendo o introduciendo en las disciplinas singulares") hace referencia a un cotejo o comparación entre la filosofía y las ciencias particulares: mientras la primera trata acerca de todo género de entes, las segundas no pues solamente versan respecto de un determinado género de entes.

3. Además, cualesquiera cosas naturales que pueden ser conocidas por el intelecto a partir de los principios de la razón, o bien son tratadas en la filosofía o bien pueden ser descubiertas por los principios de la filosofía. Pero basta a la perfección del hombre este conocimiento que puede ser obtenido por el intelecto natural. Ergo, además de la filosofía no es necesaria otra doctrina. *Demonstración de la premisa media*. Aquello que puede conseguir su perfección por sí es más noble que aquello que no la puede conseguir por sí. Pero los otros animales y las creaturas insensibles consiguen su fin a partir de puras causas naturales, aunque no sin Dios que obra todas las cosas en todos los seres. Por tanto, también el hombre, puesto que es el más noble de éstos, por el intelecto natural puede tener el suficiente conocimiento para su perfección.

#### PERO EN CONTRA

1. Se dice en *Hebreos*, 11, 6: *es imposible agradar a Dios sin la fe*. Pero agradar a Dios es sumamente necesario. En consecuencia, dado que la filosofía no puede ascender hasta las cosas que pertenecen a la fe, es necesario que haya una doctrina que proceda a partir de los principios de la fe.

2. *Del mismo modo*, un efecto no proporcionado a su causa conduce imperfectamente al conocimiento de su causa. Pero tal efecto, esto es, no proporcionado a su causa, es toda creatura respecto del Creador del cual dista al infinito. Por tanto, de modo imperfecto conduce al conocimiento del Creador. En consecuencia, dado que la filosofía no procede sino a partir de las razones tomadas de las creaturas, es insuficiente para el conocimiento que ha de hacerse de Dios. Ergo, es necesaria una doctrina que sea más alta, que proceda por revelación y supla el defecto de la filosofía.

#### RESPUESTA

Para la evidencia de esta cuestión se ha de saber que todos los que rectamente juzgaron sostuvieron que el fin de la vida humana es la contemplación de Dios. Pero hay dos modos de contemplar a Dios. Uno, que es imperfecto por la razón ya dicha, mediante las criaturas; contemplación en la que el Filósofo puso la felicidad contemplativa la que, no obstante, es sólo una felicidad del estado

viador;<sup>421</sup> y a ella se ordena todo el conocimiento filosófico que procede de las razones de las creaturas. Hay otra contemplación de Dios, inmediatamente, por su esencia; esta es perfecta, se consumará en la patria y es posible para el hombre, según el dato de la fe. Por eso es necesario que las cosas que son para el fin sean proporcionadas al fin de modo que el hombre sea conducido a aquella contemplación, ya en el estado viador, mediante un conocimiento no tomado de las creaturas sino inmediatamente inspirado por la divina luz. Y este conocimiento es la enseñanza de la teología. De esto podemos sacar dos conclusiones. La primera, que esta ciencia, la sagrada teología, impera a las otras ciencias en tanto es la principal. La segunda, que esa misma ciencia sagrada utiliza en beneficio propio a todas las otras ciencias, como auxiliares, según consta en todas las artes ordenadas, de las cuales el fin de una de ellas se ordena al fin de la otra, como el fin del arte de la farmacia, que consiste en la confección de los medicamentos, se ordena al fin de la medicina que es la salud. Por esto, el médico se sitúa por sobre el farmacéutico y utiliza los fármacos elaborados por éste para su propio fin. Así, puesto que el fin de toda la filosofía se sitúa por debajo del fin de la teología y al él se ordena, la teología debe imperar a las otras ciencias y utilizar todo lo que en ellas se trata.

#### POR TANTO SE HA DE DECIR

A LO PRIMERO, que aunque la filosofía determine acerca de los existentes según las razones tomadas de las creaturas, sin embargo es necesario que haya otra ciencia que considere la existencia según las razones tomadas a partir de la inspiración de la divina luz.

Y de esto se deduce la solución A LO SEGUNDO: porque puesto que la filosofía es suficiente para la perfección del intelecto según el conocimiento natural y del apetito según las virtudes adquiridas, por lo mismo es necesario que haya otra ciencia por la cual el intelecto sea perfeccionado en cuanto al conocimiento infuso y el apetito en cuanto al amor que proviene de la gracia.

A LO TERCERO, que en esas cosas que adquieren igual bondad en vista del fin, se mantiene la objeción propuesta,<sup>422</sup> es decir,

421 *Quae tamen est felicitas viae*: literalmente, "felicidad del camino o de la vía". Es obvia la referencia al *status viatoris* que se distingue del *status comprehensoris* al que se hace alusión enseguida al hablar de la perfecta felicidad *quae erit in patria*.

422 Se refiere a la *probatio mediae* de la tercera objeción.

aquello que puede conseguir su perfección por sí es más noble que aquello que por sí no puede conseguir su perfección. Pero aquello que adquiere la perfecta bondad mediante muchos auxilios y movimientos es más noble que aquello que adquiere la bondad mediante pocos auxilios o por sí mismo, como dice el Filósofo. Y de este modo se halla el hombre, que ha sido creado para la participación de la misma gloria divina, respecto de las otras creaturas.

## APÉNDICE II

### Suma de Teología

#### I Parte

#### Cuestión 1

#### Artículo 1

*Si es necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina*

A LO PRIMERO SE PROCEDE ASÍ. Parece que no es necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina.

1. El hombre no debe empeñarse en alcanzar lo que está por sobre la razón, según aquello del *Eclesiástico*, 3, 22: *No busques las cosas que te exceden*. Pero las cosas accesibles a la razón son suficientemente tratadas en las materias filosóficas. Por tanto, parece superfluo que, además de estas materias, haya otra doctrina.

2. No puede haber una doctrina que no trate del ente, pues sólo se puede conocer lo verdadero que se convierte con el ente. Pero las materias filosóficas tratan de todos los entes, y también de Dios. De ahí que, tal como nos consta por el Filósofo en el Libro VI de la *Metafísica*., una parte de la filosofía sea llamada *Teología* o *ciencia divina*. Así, pues, no fue necesario que, además de las materias filosóficas, hubiera otra doctrina.

PERO EN CONTRA está lo que dice 2 Tim 3,16: *Toda escritura, divinamente inspirada, es útil para enseñar, argüir, corregir y educar en la justicia*. Ahora bien, la Escritura divinamente inspirada no entra dentro del campo de las materias filosóficas, ya que éstas son el resultado de la razón humana solamente. Por tanto, es útil que, además de las materias filosóficas, haya otra ciencia divinamente inspirada.

#### RESPONDO

Se ha de decir que para la humana salvación fue necesario que, además de las materias filosóficas, investigadas por la razón humana, hubiera alguna ciencia fundada en la revelación divina. En primer término, porque el hombre se ordena a Dios como a un cierto fin que excede la comprensión de la razón, según se lee en *Isaías* 64, 4: *Fuera de Ti, oh Dios, ningún ojo vio lo que preparaste para los que te aman*. Pero es necesario que el fin sea conocido previamente por los hombres que deben ordenar sus intenciones y sus acciones hacia ese fin. Por eso fue necesario al hombre, para salvarse, que le fuesen dadas a conocer por revelación divina, ciertas cosas que exceden a la razón humana.

También fue necesario que el hombre fuese instruido por la revelación divina respecto de aquellas cosas que acerca de Dios pueden ser investigadas por la razón humana. Porque la verdad de Dios, investigada por la razón humana, llegaría al hombre por medio de pocos, tras un largo tiempo y con mezcla de muchos errores; sin embargo, del conocimiento de esa verdad depende toda la salvación del hombre, salvación esta que reside en Dios. Por tanto, para que la salvación llegara más segura y convenientemente a los hombres, fue necesario que éstos fuesen instruidos acerca de las cosas divinas por divina revelación.

En consecuencia, fue necesario que además de las materias filosóficas, investigadas por la razón, hubiere una sagrada doctrina conocida por revelación.

#### POR TANTO, SE HA DE DECIR

A LO PRIMERO, que el hombre no debe analizar con sus solas fuerzas naturales lo que excede su comprensión; sin embargo, esto

que le excede ha sido revelado por Dios para ser aceptado por la fe. De ahí que el texto aquel continúe diciendo (v.25): *Te han sido mostradas muchas cosas que están por encima del hombre*. En estas cosas consiste la doctrina sagrada.

A LO SEGUNDO, que la diversa razón de lo cognoscible determina la diversidad de las ciencias. Por ejemplo, tanto el astrólogo como el filósofo de la naturaleza pueden demostrar que la tierra es redonda. Pero el astrólogo lo hace por un medio matemático, esto es, separado de la materia, y el filósofo de la naturaleza mediante una consideración cercana a la materia. De ahí que nada impida que de las mismas cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto son cognoscibles por la luz de la razón natural, trate también otra ciencia en cuanto que son conocidas por la luz de la revelación divina. Por tanto, la teología que corresponde a la Sagrada Doctrina difiere en género de aquella teología que forma parte de la filosofía.

#### Artículo 5

##### *Si la Sacra Doctrina es más digna que las demás ciencias*

A LO QUINTO SE PROCEDE ASÍ. Parece que la Sacra Doctrina no es más digna que las demás ciencias.

1. La certeza, en efecto, pertenece a la dignidad de una ciencia. Pero las otras ciencias, de cuyos principios no puede dudarse, parecen poseer un grado de certeza mayor que la Sacra Doctrina cuyos principios, que son los artículos de la fe, pueden ser objeto de duda. Por tanto, las otras ciencias parecen ser más dignas.

2. Lo propio de una ciencia inferior es recibir sus principios de una ciencia superior como, por ejemplo, el músico lo recibe del matemático. Pero la Sacra Doctrina algo recibe de las ciencias filosóficas pues dice Jerónimo, en carta dirigida al Gran Orador de la Ciudad de Roma (Epístola 70) que *los doctores antiguos inundaron tanto sus libros de las doctrinas y las sentencias de los filósofos que no sabes que debes admirar primero en ellos si la erudición del mundo o la ciencia de las Escrituras*

#### PERO EN CONTRA

Las otras ciencias son servidoras de esta como se lee en *Proverbios 9, 3: Envió la Sabiduría a sus servidoras a llamar en lo alto de la colina*.

#### RESPONDO

Se ha de decir que, puesto que esta ciencia en algo es especulativa y en algo es práctica, trasciende a todas las otras ciencias sean especulativas o prácticas. En efecto, entre las ciencias especulativas se dice que una es más digna que otra ya en razón de su certeza, ya en razón de la dignidad de su materia; ahora bien, en lo que concierne a ambas cosas, esta ciencia supera a las demás ciencias especulativas. Si es según la certeza, ciertamente porque las otras ciencias poseen la certeza a partir de la luz natural de la razón humana, la que puede errar, mientras que la certeza de esta ciencia procede de la luz de la divina ciencia la que no puede fallar. Si es según la dignidad de la materia, porque esta ciencia trata principalmente de aquellas cosas que por su altitud trascienden la razón humana, en cambio las otras ciencias sólo consideran lo que está bajo el dominio de la razón.

De entre la ciencias prácticas es más digna la que se ordena a un fin ulterior como la ciencia civil supera a la militar pues el bien del Ejército se ordena al bien de la Ciudad. Ahora bien, el fin de esta doctrina sagrada, en lo que tiene de práctica, es la bienaventuranza eterna a la que como último fin se ordenan todos los demás fines de las ciencias prácticas. Por tanto, resulta evidente que, sea cual sea el aspecto que se tome en consideración, la ciencia sagrada es más digna que las otras ciencias.

#### POR TANTO SE HA DE DECIR

A LO PRIMERO que nada prohíbe que lo que es más certero según la naturaleza sea menos certero en cuanto respecta a nosotros en razón de la debilidad de nuestro intelecto el que respecto de lo que es más manifiesto y evidente en la naturaleza se compara como el ojo de la lechuga respecto de la luz del sol, como se dice en el Libro II de la *Metafísica*. Por tanto, la duda que puede presentarse

en algunos acerca de los artículos de la fe no es en razón de la incertidumbre de la materia de dichos artículos sino de la debilidad del intelecto humano. Y sin embargo, aún lo mínimo que puede tenerse de conocimiento de las cosas altísimas es mucho más deseable que el más certero de los conocimientos que podamos alcanzar de las cosas pequeñas, como enseña el Filósofo en el Libro XI *Sobre los animales*.

A LO SEGUNDO, que esta ciencia puede tomar algunas cosas de las disciplinas filosóficas no porque tenga necesidad de ellas sino para una mayor evidencia de las cosas que en la Sacra Doctrina se tratan. En efecto, ella no toma sus principios de las otras ciencias sino inmediatamente de Dios por medio de la revelación. Por eso no recibe nada de las demás ciencias como si éstas fuesen superiores sino que usa de ellas como servidoras e inferiores a la manera que la arquitectura usa los proveedores o la ciencia civil a los militares. Y este mismo uso no lo hace en razón de un defecto o insuficiencia suya sino a causa del defecto de nuestro intelecto el que, a partir de lo que conoce por la razón natural (de la que proceden las otras ciencias) es conducido, como llevado de la mano, hasta lo que supera la razón humana y que se trata en la ciencia sagrada.

### APÉNDICE III

#### Cuestiones Quodlibetales

#### Quodlibeto VII

#### Cuestión 6

#### Artículo 1, corpus

*Si en las palabras de la Sagrada Escritura, además del sentido literal se oculta otro sentido*

1. Se ha de decir que la Sagrada escritura ha sido ordenada por Dios para que por medio de ella se nos manifieste la verdad necesaria para la salvación. Pero la manifestación o la expresión de una verdad puede hacerse mediante cosas y palabras en cuanto las palabras significan las cosas y una cosa puede ser figura de otra. Pero el autor de las cosas no sólo puede adaptar las palabras para significar algo sino también puede disponer una cosa para figura de otra. De acuerdo con esto en la Sagrada Escritura la verdad se manifiesta de dos maneras: *una*, según que las cosas sean significadas por las palabras; y en esto consiste el *sentido literal*; *otra*, según que las cosas son figuras de otras cosas; y en esto consiste el *sentido espiritual*. Y así a la Sagrada Escritura le competen sentidos diversos.

2. Según se dijo la verdad que transmite la Sagrada Escritura se manifiesta de un doble modo: por las palabras y por las figuras de las cosas. La manifestación que se hace por las palabras constituye el *sentido histórico o literal*; por tanto todo lo que pertenece al sentido literal se toma rectamente por la misma significación de las palabras. Pero el sentido espiritual, según se dijo, se toma o consiste en que algunas cosas se expresen mediante la figura de otras porque lo visible suele ser figura de lo invisible, como dice Dionisio; es de aquí que este sentido tomado de las figuras se denomina *sentido espiritual*. Ahora bien, la verdad que transmite la Sagrada Escritura por medio de figuras se ordena a un doble fin, a saber, a creer

rectamente y a obrar rectamente. Si a obrar rectamente, tenemos el *sentido moral* que por otro nombre se llama *tropológico*. Si a creer rectamente, es necesario distinguir según el orden de las cosas creíbles; en efecto, como enseña Dionisio (*La Celeste Jerarquía*, c. 4), el estado de la Iglesia es intermedio entre el estado de la Sinagoga y el estado de la Iglesia triunfante; ergo, el Antiguo Testamento fue figura del Nuevo y el Antiguo y el Nuevo simultáneamente son figuras de las cosas celestes. Luego, el sentido espiritual ordenado a creer rectamente puede fundarse en ese modo de figuración por el cual el Antiguo Testamento figura al Nuevo; y esto constituye el *sentido alegórico* o *typico* según que las cosas que en el Antiguo Testamento acontecieron se refieren a Cristo y a la Iglesia; o también puede fundarse en ese otro modo de figuración por el que el Nuevo y el Antiguo Testamentos simultáneamente son figura de la Iglesia triunfante, y así tenemos el *sentido anagógico*.

## Bibliografía

AGUSTÍN, SAN, *Corpus Augustinianum Gissense [Computer-datei]*: CAG / a Cornelio Mayer editum. Basel, Schwabe, 1996. - 1 CD-ROM + 2 Installations-Disketten + Bedienerhandbuch. - ISBN 3-7965-0989-4 : SFr. 2950.00, DM 3450.00 [3459].

ALBERTUS MAGNUS, SANCTUS, *Opera Omnia* (Borgnetio Accurate), Parisiis, Apud Ludovicum Bibliopolam Editorem, 1890, XXXVIII Tomos.

ARISTOTE, *De l'âme*. Texte grec avec traduction française en regard. Texte établi par A. JANNONE, traduction et notes de E. BARBOTIN. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'association Guillaume Budé, Les Belles Lettres, Paris, 1966.

ARISTOTELE, *Il principio del movimento* (Libro VIII della Fisica), a cura di DANILO BACCINI, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1925.

ARISTOTELE, *L'Anima*, Traduzione, introduzione e commento di Giancarlo Movia, Luigi Loffredo Editore, Napoli, 1979.

ARISTOTELE, *Politica*, Traduzione, note e proemio fi Vincenzo Constanzi, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1948.

ARISTÓTELES, *Acerca del Cielo - Meteorológicos*, Introducción, traducción y notas de MIGUEL CANDEL, Gredos, Madrid, 1996.

ARISTÓTELES, *Corpus Aristotelicum* en *Thesaurus Linguae Graecae* (Archivo de ordenador), CD ROM #E/, project director, MARIA C. PANTELIA, University of California, Irvine, 1999 [The *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG®) is a research center at the University of California, Irvine. Founded in 1972 the TLG has already collected and digitized most literary texts written in Greek from Homer to the fall of Byzantium in AD 1453. Its goal is to create a comprehensive digital library of Greek literature from antiquity to the present era].

- ARISTÓTELES, *Física, Libros III-IV*, Traducción, introducción y comentario de ALEJANDRO VIGO, Biblos, Buenos Aires, 1995.
- ARISTÓTELES, *Física, Libros I-II*, traducción, introducción y comentario de MARCELO D. BOERI, Biblos, Buenos Aires, 1993.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Edición trilingüe por VALENTÍN GARCÍA YEBRA, Gredos, segunda edición, Madrid, 1990.
- ARISTÓTELES, *Tratado del alma*, edición bilingüe a cargo de ANTONIO ENNIS, S. J., Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires- México, 1944.
- ARISTÓTELES, *Física*, Introducción, traducción y notas de GUILLERMO R. DE ECHANDÍA, Biblioteca Gredos, Madrid, 2007.
- ARTIGAS, MARIANO, JUAN JOSÉ SANGUINETI, *Filosofía de la naturaleza*, EUNSA, Pamplona, 1984.
- ATRIA RAMÍREZ, MANUEL, *El marxismo, las ciencias y la filosofía de la naturaleza*, Editorial Difusión chilena, Santiago de Chile, 1943.
- AVICENNA LATINUS, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, I-IV, Édition critique de la traduction latine Médiévale par S. VAN RIET, Introduction doctrinale par G. VERKEBE, Louvian, E. Peeters - Leiden, E. J. Brill, 1977.
- AVICENNA LATINUS, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, V-X, Édition critique de la traduction latine Médiévale par S. VAN RIET. Introduction doctrinale par G. VERKEBE, Louvian, E. Peeters - Leiden, E. J. Brill, 1980.
- AVICENNA LATINUS, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, I-X, Édition critique de la traduction latine Médiévale par S. VAN RIET. Introduction doctrinale par G. VERKEBE, Louvian, E. Peeters - Leiden, E. J. Brill, 1983.
- BONAVENTURA BAGNOREGIS, SANCTUS, *Opera Omnia*, Peltiero Edente, Parisiis, Bibliopola Editio, 1864, XV Tomos.
- CASSIRER, ERNST, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- CORPUS THOMISTICUM, S. THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia*, recognovit ac instruxit ENRIQUE ALARCÓN automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes. A. D. MMI, versión on line en <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html>.
- CHENU, M.-D., O. P., *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal, Institut d'Études Médiévales - Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1954.

- DE WULF, Maurice, *Histoire de la philosophie Médiévale*, tomo II, Louvain 1934.
- DIONISIO, *De Caelesti Hierarchia*, en ÉTUDES DIONYSIENNES II, Hilduin, traducteur de Denys, édition de sa traduction par le P. G. THÉRY, O.P., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1937.
- DIONISIO, *De divinis nominibus*, en ÉTUDES DIONYSIENNES II, Hilduin, traducteur de Denys, édition de sa traduction par le P. G. THÉRY, O.P., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1937.
- DIONISIO, *Obras completas del Pseudo Dionisio Aeropagita*, edición preparada por TEODORO H. MARTÍN, presentación por OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.
- FABRO, CORNELIO, *Breve introduzione al tomismo*, Opere Complete, Vol, 16, EDIVI, Roma, 2007.
- FABRO, CORNELIO, *Introducción al problema del hombre (la realidad del alma)*, Ediciones Rialp, Madrid, 1982.
- FABRO, CORNELIO, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978.
- GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, Pedagógicas, 1996.
- GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Estudios de metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona, 1976.
- GILSON, E., *Constantes philosophiques de l'être*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1993.
- GILSON, E., *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1996.
- GILSON, E., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1978.
- GILSON, E. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1932. Versión española: *El espíritu de la filosofía medieval*, Ediciones Rialp, Madrid, 1981.
- GRABMANN, MARTÍN, *La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1946.
- LAFONT, DOM GHISLAIN, OSB., *Estructuras y métodos de la "Suma Teológica" de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1964.
- LAMAS, FÉLIX ADOLFO, ALBISU, DELIA MARÍA, *¿Qué es la Antropología General?*, en *Circa Humana Philosophia*, II (9-83), Buenos Aires, 1987.

MAGISTRI PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, Editio Tertia, Ad Fidem Codicum Antiquorum Restituta, Tom. I, Pars I et II, Liber I et II, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata, Romae, 1971.

MARITAIN, JACQUES, *Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1983.

MARITAIN, JACQUES, *Filosofía de la naturaleza : ensayo crítico acerca de sus límites y su objeto*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1967.

MARITAIN, JACQUES, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1980.

MEDINA, GERARDO, *La sobrenaturalidad del fin último del hombre*, *Revista Gladius*, 48 (99-111), Buenos Aires, 2000.

MIGNE, JACQUES-PAUL, *Patrología Latina Database (The Patrologia Latina Database is an electronic version on CD ROOM of the first edition of Jacques-Paul Migne's Patrologia Latina, published between 1844 and 1855, and the four volumes of indexes published between 1862 and 1865. The Patrologia Latina comprises the works of the Church Fathers from Tertullian in 200 AD to the death of Pope Innocent III in 1216)*.

RAMIREZ, SANTIAGO, *Introducción a Tomás de Aquino*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975.

REALE, GIOVANNI, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1985.

REGO, THOMAS, *Aristóteles, fuente principal de De principiis naturae*, en [http://www.academia.edu/322192Arist%C3%B3teles\\_fuente\\_principal\\_del\\_De\\_Principiis\\_Naturae](http://www.academia.edu/322192Arist%C3%B3teles_fuente_principal_del_De_Principiis_Naturae)

REGO, THOMAS, *Materia, forma y privación en el opúsculo De principiis naturae de Santo Tomás de Aquino*, en *Sapientia*, Volumen 64, Fascículo 224, 2008, páginas 11-136.

ROSS, W. D., *Aristóteles*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957.

S. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI *Quaestiones disputatae*, Volumen II (*De potentia, De anima, De spiritualibus creaturis, De unione Verbi Incarnati, De malo, De virtutibus in comuni, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De virtutibus cardinalibus*), cura et studio P. BAZZI, M. CALCATERA, T. S. CENTI, E. ODETTO, P. M. PESSIÒN, Marietti, Taurini - Romae, 1965.

SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia*. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Los tomos dispo-

nibles son: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 22, 23, 28, 40, 41, 42, 45, 45, 47.

SANGUINETI, JUAN JOSÉ, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona, 1977.

SANGUINETI, JUAN JOSÉ, *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, EDUCA, Buenos Aires, 1991.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, versión bilingüe latino española del texto de la edición crítica Leonina con anotaciones y comentarios a cargo de una Comisión de Padres Dominicos presidida por el EXCMO. Y RVDMO. SR. DR. FRAY FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P., Introducción General a cargo de FRAY SANTIAGO RAMÍREZ, O. P., XVI Tomos, Editorial BAC, Madrid, iniciada en 1947.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, V Tomos, Biblioteca de Autores Cristianos, Cuarta Edición, Madrid, 2001.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Lecciones inaugurales. Rigans montes, Hic est liber*, edición bilingüe, a cargo de MARIO CAPONNETTO y GERMÁN MASSERDOTTI, Introducción de LEÓN J. ELDERS, S.V.D., *Colección Breviarios Tomistas*, Ediciones del Verbo Encarnado, San Rafael (Mendoza), 2007.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Las creaturas espirituales*, edición bilingüe a cargo de MARIO CAPONNETTO, GABRIEL SERGIO DÍAZ PATRI, GERARDO MEDINA y GERMÁN MASSERDOTTI, Ediciones Gladius, Buenos Aires, 2005.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Cuestión XXV: La sensualidad*. Traducción de MARIO CAPONNETTO y GERMÁN MASSERDOTTI. Estudio preliminar de MARTÍN F. ECHAVARRÍA, UCALP, La Plata, 2013.

SARANYANA, JOSEP-IGNASI, *Historia de la Filosofía Medieval*, segunda edición, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1989.

SCHULER, MAX, *La idea del hombre y la historia*, Siglo XX, Buenos Aires, 1969.

SCHULER, MAX, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1981.

TORRELL, JEAN-PIERRE, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona, 2002.

VAN STEEBERGHEN, FERNAND, *La Filosofía nel XIII Secolo*, Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1972.

VANNI ROVIGHI, SOFÍA, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari, 1981.

WEISHEIPL, J. A., O. P., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona, 1994.

WIDOW, JUAN ANTONIO, *Curso de Metafísica*, Globo Editores, Santiago de Chile, 2012.

## Índice

Nota Preliminar .....	7
Prólogo .....	9
Proemio .....	31

### Capítulo I

<b>Vida y obras de Santo Tomás de Aquino .....</b>	<b>33</b>
--	-----------

#### *Aspectos biobibliográficos y marco histórico general*

##### 1. Reseña biográfica.

##### 1. 1. Nacimiento, familia y primeros años.

1. 2. Formación universitaria y primer magisterio parisino. El comentario del Libro de las Sentencias. La disputatio. Las Cuestiones disputadas sobre la verdad.

1. 3. Fin del primer magisterio parisino. Regreso a Italia: Nápoles, Orvieto, Viterbo (1259-1265). La Suma Contra Gentiles. Otras obras de este período.

1. 4. La estancia en Roma (1265-1268). Inicio de la Suma de Teología. Otras obras.

1. 5. Segundo magisterio parisino (1269-1271)

1. 5. 1. El averroísmo latino

1. 5. 2. La defensa de los mendicantes

1. 5. 3. Otras obras fundamentales de este período

1. 6. Regreso a Italia. Últimos años y muerte.

1. 7. Santo Tomás comentador de Aristóteles

1. 7. 1. Aparición de la filosofía de Aristóteles en Occidente

1. 7. 2. Los tres grandes aristotelismos

1. 7. 3. Los comentarios tomistas de las obras de Aristóteles

1. 8. Tomás, comentador de la Sagrada Escritura

1. 8. 1. Valor y número de los comentarios bíblicos

1. 8. 2. Características de la exégesis tomista

2. Santo Tomás, presentado por sí mismo. El *Breve Principium Rigans montes*

3. El desarrollo de la Escolástica hasta Santo Tomás.

4. Las fuentes del pensamiento tomista

## Apéndices del Capítulo I .....81

*Apéndice I*

Resumen cronológico de Santo Tomás de Aquino

*Apéndice II*

Las obras de Santo Tomás: fechas de composición, número, clasificación y autenticidad.

Santo Tomás de Aquino Comentario del Libro del Profeta Isaías Prólogo

*Apéndice III*

Santo Tomás de Aquino Comentario del Libro del Profeta Isaías Prólogo

*Apéndice IV*

Breve Noticia sobre Pedro Lombardo

*Apéndice V*

Prólogo de Santo Tomás a su Comentario del Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo

*Apéndice VI*Santo Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles**Apéndice VII*

Santo Tomás de Aquino: Comentario del Libro de Job Proemio

*Apéndice VIII*

Breve lección inaugural de fray Tomás de Aquino

## Capítulo II

## La Filosofía de la Naturaleza o Cosmología .....129

## 1. Introducción

## 2. La Física como ciencia

2. 1. Comentario de la *Física*2. 2. Comentario de *Del sentido y lo sensible*3. El opúsculo *De principiis naturae*

## 3. 1. Las primeras distinciones: acto y potencia, materia, forma y privación

## 3. 2. Materia prima y materia segunda

## 3. 3. La causa final y la causa eficiente, principios extrínsecos del ente natural

## 3. 4. Causas y principios

## 4. El movimiento

## 4. 1. El movimiento, predicado común del ente natural

## 4. 2. Análisis de la definición del movimiento

## 5. El Hilemorfismo

## 5. 1. Inferencia del hilemorfismo a partir de los cambios substanciales y de la individualidad de las substancias. Realidad de la materia prima.

## 5. 2. Hilemorfismo y ciencia actual

## 6. La Filosofía de la Naturaleza y su relación con las ciencias particulares de la naturaleza.

## 6. 1. Consideraciones generales

## 6. 2. Subalternación científica y ciencias medias

## Apéndices del Capítulo II .....164

*Apéndice I:*

Evolución histórica de la Filosofía de la Naturaleza (Textos de Santo Tomás)

*Summa Theologiae* I, q 44, a 2, corpus*Apéndice II:*

La Física como ciencia (Textos de Santo Tomás de Aquino)

Comentario de la Física, Libro I, lección 1

Comentario del libro de Aristóteles *Del sentido y lo sensible* Lección Primera*Apéndice III*

El ente natural (Textos de Santo Tomás de Aquino)

Comentario de los ocho libros de la Física, Libro II, Lección 1

Texto de Aristóteles (192 b 8 -193 a 8)

Comentario de Santo Tomás

*Apéndice IV*

El movimiento (Textos de Santo Tomás de Aquino)

Comentario de la Física, Libro III, Lección 2

## Capítulo III

## La Antropología .....181

## 1. Introducción

## 1. 1. La antropología tomista y la Sacra Doctrina

## 1. 2. Posibilidad de una ciencia general del hombre a la luz de los principios tomistas de la ciencia

## 1. 2. 1. Planteos iniciales

## 1.2.2. Presupuestos epistemológicos de una Antropología General tomista

## 1. 2. 3. La autoexperiencia humana y el fenómeno humano. Propiedades de la autoexperiencia humana

## 1. 2. 4. El hombre como problema

## 1. 2. 5. Del problema del hombre a la ciencia del hombre

## 2. La creación, punto de partida de la antropología tomista

## 2. 1. El universo creado, imagen de Dios

## 2. 2. La creatura espiritual, vértice del universo creado

## 2. 3. La creatura espiritual, substancia intelectual.

## 2.4. El alma humana, substancia espiritual

3. El hombre, confín entre lo visible y lo invisible
  3. 1. Naturaleza del alma humana
    3. 2. El alma humana, realidad subsistente y forma del cuerpo
  4. El hombre, ser hilemórfico: corporeidad y espíritu
    4. 1. El hombre visto desde el alma
    4. 2. La unión del alma con el cuerpo
    4. 3. La corporeidad humana. El cuerpo en la antropología tomista
  5. La actividad humana
    5. 1. El hombre, uno en su ser, es uno en su operar
    5. 2. Los principios del obrar humano
    5. 3. Distinción y clasificación de las potencias del alma
    5. 4. Las síntesis funcionales
    5. 5. Los sentidos internos
  6. Breve excursus sobre la persona humana
    6. 1. Noción de persona
    6. 2. Totalidad, dignidad e incomunicabilidad de la persona
  7. El tomismo en el panorama de las antropologías contemporáneas
    7. 1. La dispersión de las antropologías actuales
    7. 2. Una clave para el análisis: el puesto del hombre en el mundo.
    7. 3. Los fisicismos materialistas
    7. 4. Las visiones espiritualistas

### Apéndices del Capítulo III .....261

#### Apéndice I

Santo Tomás de Aquino: Suma de Teología, Primera Parte, cuestión 75, artículo 1, cuerpo del artículo.

#### Apéndice II

Santo Tomás de Aquino: Suma de Teología, Primera Parte, cuestión 75, artículo 2, cuerpo del artículo.

#### Apéndice III

Santo Tomás de Aquino: Suma de Teología, Primera Parte, cuestión 75, artículo 5, cuerpo del artículo.

#### Apéndice IV

Santo Tomás de Aquino: Suma de Teología, Primera Parte, cuestión 77, artículo 2, cuerpo del artículo.

#### Apéndice V

Santo Tomás de Aquino: Cuestiones disputadas sobre el alma, cuestión XIII, cuerpo de la cuestión.

#### Apéndice VI

Santo Tomás de Aquino: Cuestiones disputadas sobre la verdad, cuestión XXV, artículo 4, cuerpo del artículo: Si la sensualidad obedece a la razón

## Capítulo IV

### La Ética .....273

1. Introducción
2. La ciencia moral.
  2. 1. La Filosofía Moral o Ciencia Moral
  2. 2. La Teología Moral en la unidad de la Teología Sagrada
3. El fin último de la vida humana. La bienaventuranza.
  3. 1. Prólogo aristotélico: la eudaimonía como fin de la vida humana
  3. 2. De la eudaimonía aristotélica a la bienaventuranza cristiana
  3. 3. La eudaimonía sobrenatural
4. Los actos humanos
  4. 1. El acto voluntario en su doble dimensión antropológica y moral. Necesidad y libertad.
  4. 2. Especificación moral del acto voluntario. Doble consideración del acto: dos fines y dos normas de la moralidad.
  4. 3. Especificación primera y universal, segunda y particular, circunstancias agravantes y atenuantes.
  4. 4. Ley moral y conciencia moral
    4. 4. 1. La ley o norma objetiva próxima del acto moral.
    4. 4. 2. La conciencia moral.
  4. 5. Las pasiones
  4. 6. Las virtudes
    4. 6. 1. Concepto de virtud
    4. 6. 2. Adquisición de la virtud: naturaleza y razón
    4. 6. 3. Sujeto y distinción de las virtudes
  4. 7. Los dones del Espíritu Santo. Las bienaventuranzas y los frutos.

### Apéndices del Capítulo IV .....335

#### Apéndice I

Comentario de los Diez Libros Éticos de Aristóteles

#### Apéndice II:

Suma de Teología, I-IIae, q 109, a 1, corpus

Suma de Teología, I-IIae, q 109, a 2, corpus

#### Apéndice III

Suma de Teología, I-IIae, q 68, a 4, corpus

#### Apéndice IV

Suma de Teología, I-IIae, q 69, a 3, corpus

## Capítulo V

## La Metafísica .....343

## I. Introducción.

1. Definición: primera aproximación.
2. La Metafísica en el concierto de las ciencias.
3. La *separatio* metafísica.

## II. El ser en la metafísica tomista

1. El opúsculo *De ente et essentia*
2. Lugares teológicos de la metafísica tomista
  2. 1. Dios, su ser y su naturaleza
  2. 2. Dios creador
  2. 3. La creatura espiritual

## III. Significado histórico y doctrinal de la metafísica tomista

1. La "metafísica de la añadidura"
2. La inagotable riqueza del ente
3. Metafísica y creación.

## Apéndices del Capítulo V .....403

*Apéndice I*

Comentario de la Metafísica de Aristóteles. Proemio

*Apéndice II*

Comentario del libro *Sobre la Trinidad* de Boecio, Cuestión 5, Artículo 3

*Apéndice III*

Suma de Teología, Primera Parte, Cuestión 2, Artículo 3: *Si existe Dios*

*Apéndice IV*

Cuestiones disputadas sobre la verdad, Cuestión primera, artículo primero

## Capítulo VI

## La Sacra Doctrina .....417

## I. Introducción

1. La enseñanza de la Teología en la época de Santo Tomás
2. La novedad de la enseñanza tomista de la Teología

## II. La cuestión primera de la Suma de Teología

1. El estatuto epistemológico de la Teología Sagrada
2. La unidad de la Sacra Doctrina

3. La Sacra Doctrina, ciencia principalmente especulativa y sabiduría suprema

4. Dios, sujeto de la Sacra Doctrina

5. Argumentación y exégesis bíblica en la Sacra Doctrina

6. Fe y Teología

## III. Valor y significado de la teología tomista

1. Una avanzada de la fe

2. *Theologia mentis et theologia cordis*

## Apéndices del Capítulo VI .....465

*Apéndice I*

Comentario del Libro de las Sentencias, Cuestión Primera, Artículo 1

Si además de las disciplinas naturales es necesaria al hombre otra doctrina

*Apéndice II*

Suma de Teología, I Parte, Cuestión 1

Artículo 1: Si es necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina

Artículo 5: Si la Sacra Doctrina es más digna que las demás ciencias

*Apéndice III*

Cuestiones Quodlibetales, Quodlibeto VII, Cuestión 6, Artículo 1, corpus: Si en las palabras de la Sagrada Escritura, además del sentido literal se oculta otro sentido

## Bibliografía .....475