

# ANTROPOLOGÍA TOMISTA. UNA RESPUESTA AL ESTATUS DEL SER HUMANO PRESENTADO POR LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA MODERNA

*Marcelo Sánchez Sorondo<sup>a</sup>*

Fechas de recepción y aceptación: 7 de septiembre de 2015 y 28 de septiembre de 2015

*Resumen:* Los interrogantes de la antropología descubren en la búsqueda de la verdad (Kant) que existen dos vías hacia el infinito: el mundo sensible y el invisible (ley moral). Sin embargo, con Santo Tomás se da una unión de razón y fe que, respetando la autonomía de ambas, busca una única verdad en el ser del hombre.

El enfoque de Santo Tomás sobre el acto (hábito y ciencia) es existencial y metafísico a la vez.

*Palabras clave:* Kant, Santo Tomás, antropología, acto, ser.

*Abstract:* The questions posed by anthropology discover in the search for truth (Kant) that there are two ways towards the infinite: the world of the senses and the invisible one (moral law). In Saint Thomas there is nevertheless a combination of reason and faith which seeks a single truth in man's being while respecting the independence of them both.

Saint Thomas's approach to the act (habit and science) is existential and metaphysical at the same time.

*Keywords:* Kant, Saint Thomas, anthropology, act, being.

<sup>a</sup> Presidente de la Academia Pontificia de las Ciencias de Roma.

Correspondencia: Academia Pontificia de las Ciencias de Roma. Casina Pío XII. 00120 Ciudad del Vaticano.

E-mail: vati332@acdscience.va



¿Cuál es el estatus del ser humano que presentan la filosofía y la ciencia contemporánea? Sin duda, Kant nos puede ayudar a encuadrar el problema. Al final de su laborioso camino en la *Crítica de la razón pura*, que gira en torno al yo trascendental, Kant confiesa, con la sinceridad de un antiguo estoico, un profundo sentimiento de expectación: “Todo el interés de la razón (el especulativo lo mismo que el práctico) se concentra en las siguientes tres preguntas: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar?”<sup>1</sup>. Cuando luego retoma esta temática en la tardía *Logik*, agrega una cuarta pregunta: “¿Qué es el hombre?”. En efecto, Kant añade –y la puntualización es una novedad de valor fundamental– “todo esto podría atribuirse a la antropología ya que las tres primeras preguntas se relacionan con la última, es decir, ¿qué es el hombre?”<sup>2</sup>.

Estas preguntas, que hacen de la antropología el lugar privilegiado de la búsqueda de la verdad en la modernidad, convierten a Kant en uno de los pensadores modernos más radicales y geniales y, al mismo tiempo, en uno de los más problemáticos. Los análisis laboriosos de la *Kritik der reinen Vernunft*, que el autor intenta hacer pasar por “metafísica”, lo han perdido en un laberinto que termina en más preguntas que respuestas. Sin embargo, no baja la guardia y recurre –probablemente bajo el influjo del sentimiento (*feeling*) de Hume que confiere vitalidad y valor a las *impressions*– a las convicciones y a la experiencia profunda. Así, es capaz de afirmar en el famoso texto de la *Kritik der praktischen Vernunft*: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí”<sup>3</sup>. Sobre esto, nuestro filósofo no tiene ninguna incertidumbre ni duda: “las veo ante mí y las enlazo directamente con la conciencia de mi existencia”<sup>4</sup>. Dos experiencias fundamentales y, así, dos vías de apertura hacia el infinito: cada una con el mismo punto de partida antropológico, pero con una orientación distinta, que hoy adquieren, con el desarrollo de la física, la astrofísica, la biología y la neurología contemporáneas, particular significado y actualidad. Sigamos aún las indicaciones de Kant.

La primera vía –explica el filósofo de Königsberg– arranca del sitio que yo, con mi cuerpo y mi cerebro, ocupo en el mundo sensible externo, y ensancha la conexión, en la que me encuentro, hacia “lo inmensamente grande, con mundos y más mundos y sistemas de sistemas, y además su principio y duración hacia los tiempos ilimitados de su movimiento periódico”. Esta experiencia es el camino de la reflexión sobre la naturaleza,

<sup>1</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, A 805, B 832 (ed. Reclam, Leipzig 1956, p. 818); *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1979, vol. II, p. 381.

<sup>2</sup> KANT, Immanuel. *Werke*, hrsg. Von E. Cassirer et al., XI Bände, Berlin 1912-22, BD. VIII, p. 343 y ss.

<sup>3</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft* (ed. Felix Meiner, Hamburg 1990, p. 289); *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1961, p. 171.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*



que conduce al espíritu más allá de la tangente del mundo visible, admirado y extraviado, aunque orgulloso de su conciencia de lo infinito.

La segunda vía, o sea la experiencia de la ley moral, arranca desde “mi yo invisible, de mi personalidad, y me representa en un mundo que tiene [¡advírtase bien!] la verdadera infinitud, pero que solo es captable por el intelecto, y con el cual (y, en consecuencia al mismo tiempo también con todos los demás mundos visibles) yo me reconozco enlazado no de modo puramente contingente como aquel [en la experiencia del ‘cielo estrellado que está sobre mí’], sino universal y necesario”. En el ser humano, el punto de intersección entre las dos experiencias o espectáculos –como quieran llamarse– es impresionante y revelador de la infinitud real, si bien por participación del espíritu humano, es decir, del alma intelectual que constituye su centro.

El primer espectáculo, explica Kant, está conformado por una cantidad innumerable de mundos, cuya dimensión se traduce en medidas que, según nos informa la astrofísica contemporánea, ascienden a millones y cientos de millones de años luz (un año luz es igual a 9.460 millones de kilómetros), siendo análogo por oposición al propuesto por la microfísica de las partículas subnucleares que nos hace considerar la duración en medidas de centésimo de milésimo de miles de milésimo de milésimo de segundo y a las energías de miles de millones de millones de electronvoltios.

Por lo tanto, Kant bien puede decir que semejante espectáculo de magnitudes infinitas “aniquila, por así decir, mi importancia como siendo *criatura animal*, que debe devolver al planeta<sup>5</sup> (un simple punto del universo) la materia de donde salió, después de haber estado provisto durante un breve lapso (y no se sabe cómo) de energía vital”<sup>6</sup>.

El segundo espectáculo, en cambio, “eleva infinitamente mi valor, en el sentido de una *inteligencia*, mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad y también de todo el universo sensible, al menos respecto de lo que puede inferirse de la determinación conforme a los fines de mi existencia en virtud de esta ley, cuya determinación no está restringida a las condiciones y a los límites de esta vida, sino que se extiende al infinito”<sup>7</sup>.

Tal es para Kant la grave e insustituible tarea de la filosofía como “sabiduría” (*Weisheit*): interpretar, en lo exterior, la verdad del ser de la naturaleza en continua expansión y de la vida, y en lo interior, es decir, en lo profundo de la libertad, la verdad del ser humano. De este modo surge el alma como sujeto que se autoposee y se antepone como yo,

<sup>5</sup> Obviamente con la muerte. Aquí Kant parece tener presente el celeberrimo texto bíblico: “¡polvo eres y en polvo te convertirás!” (*Gen.*, 3,19).

<sup>6</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft* (ed. cit., p. 289); *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., p. 171.

<sup>7</sup> *Loc. cit.*



como sí mismo y, así, se presenta como espíritu, a partir del cual el sí mismo o mismidad (Ortega, Marías) puede denominarse agente y paciente.

El primer espectáculo o experiencia es el camino de la ciencia, en especial a partir de la “revolución copernicana”, como la llama el mismo Kant, al corriente de la nueva orientación determinada por Copérnico y por Galileo; la otra vía es la del “conócete a ti mismo”, que Heráclito vislumbra en el *Logos* y Aristóteles individualiza en el intelecto humano, “capaz de devenir y de hacer todas las cosas”<sup>8</sup>, como superación del fisicismo naturalista de los presocráticos. Los dos espectáculos o experiencias se encuentran y se entrelazan en el ser humano.

A partir de estas dos experiencias retomadas por Kant y siempre presentes desde el inicio del pensamiento, resulta que el conocimiento del hombre no se juega en un solo plano o nivel, esto es, el de la observación, la explicación y la experimentación exterior (como reproducción de los fenómenos), que es el camino de la ciencia moderna. Tal conocimiento se debe abrir a la interacción entre la observación natural de la ciencia y la comprensión reflexiva de la filosofía. El ser humano es al mismo tiempo un ente observable, como todos los seres de la naturaleza de la cual participa, y es un ser que se conoce a sí mismo, como exigía Heráclito y luego Sócrates; un ser que se interpreta a sí mismo (*Self interpreting being*, empleando la definición de Charles Taylor o de Paul Ricœur).

Esta afirmación de dos niveles objetivos diferentes del conocer que se hacen presentes en el hombre, o sea el exterior del mundo que es el objeto de la ciencia y el interior del sí mismo, que se refiere al espíritu presente en el yo, puede ofrecer una respuesta de reconciliación y de pacificación a la cuestión planteada por el estatuto del ser humano en el campo del saber y en la época del predominio de la ciencia, a menos que la ideología positivista no pretenda eliminar la frontera entre las ciencias naturales y las ciencias humanas y anexar las segundas a las primeras.

Con este espíritu podemos dirimir un conflicto como el que plantea la ciencia ligada a las mutaciones genéticas y a las leyes de la herencia, que si bien no debemos olvidar que fueron descubiertas por el monje agustino G. Mendel, luego de Darwin la mayoría de las veces se relacionaron con las teorías evolucionistas. No puede imponerse límite exterior alguno a la hipótesis según la cual “variaciones aleatorias” y “modificaciones acaecidas” se fijaron y reforzaron en el “corredor estrecho de evolución” a fin de asegurar la supervivencia de la especie y, en consecuencia, también la del género humano. Hasta ahora disponemos de pruebas históricas y quizás filogenéticas (biológicas), es decir, algo más que una mera hipótesis, al decir de Juan Pablo II, respecto de lo cual las ciencias experi-

<sup>8</sup> *De anima*, III, 5, 430 a 14-16.



mentales deberán efectuar verificaciones más estrictas con el rigor del método galileano de la formulación y modelización matemática, y de la reproducción de la hipótesis en un experimento concreto y veraz para comprobar su realidad natural.

La filosofía y las ciencias sociales abiertas a los conocimientos de las ciencias naturales, por su parte, no deben emprender una batalla perdida de antemano por establecer los hechos naturales. La filosofía debe interrogarse sobre cómo encontrarse con el punto de vista naturalista partiendo del presupuesto de que el ser humano ya es un ser hablante y cuestionante. Ser humano, por tanto, que se ha dado respuestas que son indicio de su reino de libertad frente a la naturaleza dada. Mientras el científico sigue el orden descendente de las especies y resalta el aspecto aleatorio, contingente e imprevisible del resultado aparentemente evolutivo del ser humano, el filósofo inicia su travesía a partir de la autointerpretación de la propia situación intelectual, moral y espiritual, y prosigue en sentido ascendente remontando el curso de la evolución hasta alcanzar las fuentes de la vida y del ser que el hombre mismo es. El punto de partida aún puede ser la cuestión originaria, siempre latente con una especie de autorreferencialidad de principio: la ley moral para Kant es aquello que marca la diferencia, la libertad es aquello que Hegel llama “la esencia del espíritu”, el “singular yo que entiende y quiere” es el punto de inflexión de Santo Tomás.

El ser humano, una vez que se descubre y se reconoce a sí mismo como moral y libre, como singular yo pensante y amante, puede preguntarse con legitimidad cómo se viene preparando en su naturaleza animal. Por consiguiente, la mirada es retrospectiva, ya que remonta la cadena de las mutaciones y de los cambios. Este enfoque retrospectivo se cruza con el progresivo, descendiente el río de las “descendencias” del ser humano, hombre y mujer. Las dos miradas se entrecruzan en un punto: el nacimiento de un mundo simbólico y espiritual donde el conocimiento y el amor, la ley moral y la libertad realizada configuran la humanidad del hombre.

La confusión que debe evitarse reside en los dos sentidos, que es posible asignar al término “origen”, el relativo a la derivación filogenética u horizontal y el correspondiente a la fundación ontológica o vertical. El primero se refiere al origen de la especie en la sucesión en el espacio y en el tiempo a partir de un dato ya originado, mientras que el segundo se plantea el interrogante sobre la aparición del ser participado a partir del “ser” por esencia.

<sup>9</sup> *Enz.*, § 482.



## LA POSICIÓN DE SANTO TOMÁS

Aquí es justamente donde la respuesta de Santo Tomás, sobre todo en su polémica contra la filosofía averroísta, puede ser decisiva y atendible, porque es decididamente una anticipación de la filosofía moderna en cuanto que el punto de partida es el ser humano, es decir, la antropología como en Kant, pero por la vía opuesta de la metafísica.

Tal como ha observado Benedicto XVI: “Históricamente, es mérito de santo Tomás de Aquino –ante la diferente respuesta de los Padres a causa de su contexto histórico– el haber puesto de manifiesto la autonomía de la filosofía y, con ello, el derecho y la responsabilidad propios de la razón que se interroga basándose en sus propias fuerzas”<sup>10</sup>. En efecto, la filosofía de Santo Tomás se da en la intersección entre la razón y la fe, y por consiguiente, en el encuentro entre naturaleza y gracia, que es el nuevo ser (*esse gratiae*) otorgado al hombre por virtud de la *gratia capitis* de Cristo, el Salvador. En Tomás, la razón y la fe conviven con mutuas influencias, pero no se mezclan: el argumento racional propiamente filosófico pertenece al deseo natural de hallar la verdad del ser humano como un dinamismo que obra en sentido ascendente, desde la evidencia adquirida hasta la convicción de la existencia de lo invisible, tanto del alma como, por último, de Dios. A diferencia de las ciencias naturales como la física y la biología y, hasta cierto punto, de las ciencias sociales, la filosofía de Santo Tomás abre el horizonte de la trascendencia partiendo de los dos “preámbulos de la fe”, es decir, de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios. Este orden puede modificarse: se puede pasar de Dios al alma y a su vez al mundo, y del ser humano a Cristo y a Dios, siguiendo el proceso descendente habitual en la teología cristiana; o se puede ir de las acciones humanas del alma, y del alma a Dios, según el proceso ascendente típico de la filosofía aristotélica, que Tomás utiliza en particular en sus últimas grandes obras de corte antropológico. Para demostrar este enfoque ascendente filosófico, haré especial referencia a la joya de información histórica y especulación metafísica que es *Sobre las sustancias separadas* (*De Substantiis separatis seu De Angelorum natura*, 1272-1273), obra que quedó inconclusa por causa del prematuro deceso de su autor. Sin embargo, tomaré en cuenta también la gran trilogía conformada por *Sobre el alma*, *Sobre las criaturas espirituales* y *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas*. A diferencia de la *Suma teológica* y otras obras, estos escritos exhiben el enfoque ascendente que inauguró la autonomía de la filosofía a la que hace referencia Benedicto XVI.

<sup>10</sup> *Alocución a la Sapienza*, 17 de enero del 2008; disponible en línea <<http://bit.ly/vjCFf9>>.



## LA POLÉMICA CONTRA EL AVERROÍSMO LATINO DE LA SORBONA

Como es bien sabido, el nuevo pensamiento de Averroes (Ahmad Muhammad ibn Rushd, 1126-1198), filósofo musulmán de Córdoba, había sido recibido con gran entusiasmo en la Facultad de Artes Liberales de la Universidad de París, de reciente fundación en ese entonces. La visión del ser humano por él propuesta era incompatible con la afirmación de la existencia de un intelecto personal, de la libertad del hombre e incluso de la inmortalidad del alma, todas tesis cardinales del pensamiento cristiano. En la Facultad de Teología, el recelo y la hostilidad hacia esta filosofía habían dado origen a la orientación que dio en llamarse “neogustinianismo”. Sin embargo, el conjunto de doctrinas filosóficas que constituían esta corriente no provenía del gran San Agustín, sino que más bien estaba basado en la obra *Fons vitae*, del filósofo judeo-árabe Avicibrón (Salomón Ibn Gabirol, 1020-1058), quien, al igual que Averroes, era oriundo de Córdoba y vivió y trabajó en Málaga y Valencia. Así, Santo Tomás se vio obligado a cuestionar dos frentes a nivel filosófico: el de la Facultad de Filosofía, liderada por el averroísta Siger de Brabante, y el de la Facultad de Teología, liderado por San Buenaventura, que, disfrazado de neogustinianismo, en realidad apoyaba la postura de Avicibrón. Si bien hoy día esto puede sonar poco creíble para los cristianos fieles al Catecismo hodierno de la Iglesia católica<sup>11</sup>, es un hecho tanto probado como preocupante que la opinión más común y respetada de la época medieval era que el alma humana y los mismos ángeles estaban constituidos por forma y materia, es decir, era materialista. Según esta visión, solamente Dios es absolutamente inmaterial porque es absolutamente infinito, y, como tal, no necesita recibir, *non est subjectum*; mientras que las demás criaturas reciben su forma según el único principio receptivo que existe, que es la materia<sup>12</sup>. Estas controversias encierran todo el drama doctrinario de la segunda mitad del siglo XIII, y también de toda la historia de Occidente, que empieza con la defensa de la espiritualidad a cargo de Sócrates y de los grandes pensadores de su escuela como Platón y Aristóteles, y se extiende hasta nuestra era con la ahora famosa “cuestión antropológica” retomada hoy por la Iglesia, sea por San Juan Pablo II, sea por Benedicto XVI y por Francisco.

En la defensa que hace Santo Tomás, se pone de manifiesto el valor teórico de su filosofía originaria, porque su postura, contrapuesta a la de Averroes y Avicibrón, se remonta a dos pilares de su pensamiento: la naturaleza del espíritu finito y la consistencia

<sup>11</sup> “La existencia de seres espirituales, no corporales, que la sagrada Escritura llama habitualmente ángeles, es una verdad de fe. El testimonio de la Escritura es tan claro como la unanimidad de la Tradición” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 328). No hay ninguna referencia a Santo Tomás, que es el defensor y mejor expositor de la esencia espiritual de las criaturas espirituales.

<sup>12</sup> Cf. SANTO TOMÁS, *De Spir. cr.*, a. 1, ob 10; también ob. 1, 2, 3, 15 y 16 que se centran en el mismo principio.



ontológica, esto es, la singularidad del espíritu humano en cuanto que persona libre e inteligente, que son también la respuesta a la filosofía y a la ciencia de la modernidad. Tomás no duda en poner a Averroes y a Avicibrón fuera de la *intentio* de Platón y Aristóteles, y vincula a Avicibrón, la fuente oculta de los teólogos, con el materialismo de los antiguos filósofos:

según se desprende de las palabras del mismo autor, [Avicibrón] en cierto modo da un paso atrás [respecto de Platón y Aristóteles] adoptando la opinión de los antiguos filósofos naturalistas que sostuvieron que todas las cosas eran un solo ser, cuando admitían que la sustancia de todas las cosas no era sino la materia: la cual la entendían como un ser que está en acto, y no como algo que solo está en potencia, como lo expusieron Platón y Aristóteles<sup>13</sup>.

El Doctor Angélico es concluyente cuando dice:

Por lo cual Platón, al investigar los supremos principios de los seres, siguió el procedimiento de reducirlos a los principios formales, del modo que expusimos antes. Por lo tanto resulta incalificable el procedimiento que ahora refutamos, y que pretende, procediendo por una vía opuesta a la de Platón, reducir los supremos principios de los seres a principios materiales (*Unde et Plato investigando suprema entium, processit resolvendo in principia formalia, sicut supra dictum est. Inconvenientissime igitur hic per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo*).

#### EL FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DE ESTE NUEVO PUNTO DE PARTIDA

El punto de inflexión que plantea el argumento tomista contra ambos enfoques es la praxis humana, y por ello es decisivo para dar una respuesta atendible a la modernidad, sea filosófica o científica. Hay un fragmento en el Libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles (6, 1048 b 18-35) –que no pasó inadvertido para Tomás– donde la noción de acto está francamente dissociada de la de movimiento (κίνησις), y en cambio aparece asociada, de manera privilegiada, con la noción de acción en el sentido de praxis (πρᾶξις). Lo que hace que este texto sea pertinente es que la disociación entre acto y movimiento está sustentada por un criterio gramático relativo a la función de los tiempos verbales. Se trata de la posibilidad de decir, “juntos” o “en forma simultánea” (ἄμα): uno ha visto y

<sup>13</sup> “quantum ex suis dictis apparet, in antiquam quodammodo naturalium opinionem rediit, qui posuerunt omnia esse unum ens, dum ponebant substantiam rerum omnium non esse aliud quam materiam: quam non ponebant esse aliquid in potentia tantum, sicut Plato et Aristoteles, sed esse aliquid ens actu” (*De substantiis separatis*, c. 6).



al mismo tiempo ve; uno ha vivido bien y al mismo tiempo vive bien, uno ha sido feliz y es feliz. La interacción entre los tiempos verbales, y de alguna manera su superación, que se fundamenta sobre la diferencia entre movimiento físico y praxis humana, revela un fenómeno fundamental que hace a la temporalidad del accionar humano. El hecho de que el tiempo perfecto y el presente ocurran “juntos” o “en forma simultánea” implica que todo lo que la acción perfecta contiene del pasado se recapitula en el presente y viceversa. El ser humano, por lo tanto, no solo es capaz de medir el transcurso del tiempo según un orden cronológico de antes y después, sino que también, de alguna manera, es capaz de hacerlo más allá del tiempo y de su carácter cronológico o sucesivo, que le viene de la materia. En las operaciones espirituales, el ser humano trasciende el movimiento de la naturaleza, y por último, la propia materia, y es dirigido, según el sugestivo enunciado de Tomás, *hacia el Infinito*: “Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia”<sup>14</sup>.

Ahora bien, para una exploración ontológica del accionar humano, entendido como diferente del movimiento de la naturaleza, es esencial que los mismos ejemplos provenientes de la praxis humana aparezcan al mismo tiempo como *centrados* y *descentrados*. Me explico: si los significados de ser, como el de *dynamis-energeia*, no fueran más que otra manera de decir *praxis*, la enseñanza metafísica sería nula. Y justamente es a través de su capacidad de alimentar otros campos de aplicación diferentes de la acción humana como el concepto de *dynamis-energeia* manifiesta su fecundidad analógica. Lo esencial es el descentramiento, ascendente y descendente, en Aristóteles, y, con él, en Tomás, en virtud del cual el concepto de *dynamis-energeia* indica una base del ser, a un tiempo poderosa y efectiva, desde donde emerge el accionar humano. Dicho de otro modo, resulta igual de importante que el accionar humano constituya el lugar privilegiado de la percepción de este significado del ser, pues es diferente de todos los actos de naturaleza

<sup>14</sup> S. Th, I<sup>a</sup>, q. 54 a. 2 co. Se vea: “El principio del conocer humano está en los sentidos; sin embargo no es necesario que todo lo que es conocido por el ser humano esté sujeto al sentido, inmediatamente, por un efecto sensible; el mismo intelecto se entiende a sí mismo por un acto, que no está sujeto a los sentidos”, i.e. “principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus” (*De malo*, q. 6, a. un. ad 18). Este es un punto decisivo, en la medida en que Santo Tomás afirma también: “no podríamos tener, ni por la razón ni por la fe, un conocimiento de las substancias separadas intelectuales, si nuestra alma no conociese por sí misma que es ser intelectual”, i.e., “Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret” (*CG.*, III, 46). Tomás también sostiene que es en virtud del alma espiritual por lo que el ser humano se puede elevar a Dios: “el alma misma, por la cual el intelecto humano asciende al conocimiento de Dios”, i.e., “etiam ipsa anima per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit” (*Ib.*, I, 3).



física, y que el ser en cuanto que acto y potencia tenga otros campos de actuación ajenos al del accionar humano. Centralidad de la acción y descentramiento, o mejor dicho, *recentramiento* hacia un fondo de acto y potencia, que el propio Aristóteles define como “acto primero” en cuanto que diferente de todos los demás a la hora de explicar el alma como forma. Esta analogía es prueba de que para Aristóteles, el ser del hombre es ese fondo de ser como acto primero, a partir del cual puede ser agente y paciente, capaz de trascender la materia y de medir el tiempo.

Y es aquí, en esa esfera superior de la praxis humana que es el saber, donde Aristóteles distingue, de una manera novedosa, dos actos y dos potencias: el acto quiescente, es decir, la ciencia adquirida, y el acto operante o el ejercicio de la ciencia por quien la posee, “quien tiene ciencia piensa” (θεοροῦν γὰρ γίγνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, 417 b 6). Este segundo acto, o sea el acto de pensar, es un proceso especial, diferente del anterior –que va de la ignorancia a la ciencia (y del cual dice que es una alteración)–, que se presenta como un crecimiento hacia sí mismo y hacia la realización de su perfección: “quien piensa en tal acto conoce, y esto no comporta ninguna alteración –es un incremento en sí mismo y en el propio acto (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν, b 7)”. Y esto tiene que constituir otro tipo de acto, y por consiguiente, otro tipo de proceso; sin duda no se trata de un pasaje de potencia a potencia activa, sino de acto a acto. Aquí, entonces, la dinámica de la acción expresa el entrelazamiento de acto y acto, del acto como acto primero y del acto como acto segundo, y este doble acto operativo es lo que constituye el punto de partida del abordaje metafísico de Santo Tomás.

Entonces, si descentramos la actividad del hombre en sentido tanto ascendente como descendente en cada uno de nosotros, encontraremos una base del ser que es potente y efectiva, un acto primero, para Aristóteles, que no está inmerso en la materia y que es de una índole distinta a la del resto de la naturaleza. Cada hombre tiene la capacidad de actuar según lo que él es, y, por lo tanto, si nuestras acciones dan cuenta de lo que es bueno, justo y verdadero, es necesario que el ser de esta capacidad, que opera en el terreno espiritual y que hace del hombre, en parte, un ser de diferente índole con respecto a la naturaleza, sea un ser (*esse, actus essendi*) que tiene una forma emergente por sobre la materia corpórea, y que no depende del cuerpo ni del compuesto. Por lo tanto, dicho ser pertenece, en forma inseparable, al alma intelectiva, al igual que la circularidad pertenece al círculo. El alma humana es una “forma subsistente” porque contiene en sí misma al ser, que transmite al cuerpo y conserva en sí misma cuando el cuerpo, con la muerte, ya no puede recibir la vida del alma. El razonamiento de Tomás es por cierto convincente:

... la más perfecta de las formas, el alma humana, que es el fin de todas las formas naturales, tiene una actividad que excede completamente a la materia, la cual no se realiza mediante un órgano corporal. Esa actividad es el entender. Y como el ser de algo es pro-



porcionado a su actividad –según se dijo–, como cada cual opera en tanto es ente (*ens*), es preciso que el ser del alma humana sobreexceda a la materia corporal, y no esté totalmente comprendido por la misma, mas con todo de alguna manera sea alcanzado por ella. Por consiguiente, en cuanto sobrepasa el ser de la materia corpórea, pudiendo subsistir y obrar por sí misma, el alma humana es una sustancia espiritual; pero en cuanto es alcanzada por la materia, y le comunica su ser, es la forma del cuerpo<sup>15</sup>.

Esto es claramente así, y lo es sobre todo cuando se considera la actividad específica que desarrolla el ser humano. La perfección del entendimiento y de la voluntad como tales estriba en la posesión de lo que se entiende como inteligible en el intelecto, y de lo que se ama como amor en aquel que ama. Corresponde, por tanto, a la capacidad humana tener una potencialidad acorde con la asunción de la realidad inteligible y amable. Ahora,

... la potencia de la materia prima no es de este tipo, pues la materia prima recibe la forma restringiéndola al ser individual, mientras que la forma inteligible está en el entendimiento sin esa restricción. Pues el entendimiento aprehende cada inteligible según que la forma del mismo está en él y viceversa. Y aprehende el inteligible principalmente según su naturaleza común y universal. Así la forma inteligible está en el intelecto según la noción común de ella (*secundum rationem suae communitatis*). Luego la sustancia intelectual no es receptiva de la forma en razón de la materia prima, sino más bien por una vía opuesta (*sed magis per oppositam viam*)<sup>16</sup>.

En un pasaje paralelo de *Sobre las sustancias separadas*, el Doctor Angélico se expresa de forma análoga:

... la materia de las cosas corporales recibe la forma como particularizada, [...] es decir que no la recibe según la común razón de forma. Pero esto tampoco le pertenece a la materia corporal o tampoco es propio de la materia corporal por estar sujeta a las dimensiones o a la forma corporal; porque la materia corporal recibe también individualizada a la forma corporal. Por lo tanto, es evidente que esto conviene a tal materia determinada por la naturaleza misma de la materia; la cual, por ser ínfima, recibe la forma del modo más débil posible: pues la recepción se efectúa de acuerdo a la naturaleza del recipiente. Y por tal motivo decae en mucho de la completa o plena razón de forma que por sí misma incluye la posibilidad de ser recibida según la totalidad de la misma, porque la recibe como particularizada. Es evidente en cambio que toda sustancia intelectual recibe la forma intelectual según la totalidad de la misma forma, de lo contrario no podría entenderla

<sup>15</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, 2.

<sup>16</sup> *Ib.*, 1 co.



en cuanto tal. El intelecto entiende la realidad en cuanto la forma de la realidad existe en él. Por lo tanto, hay que admitir que de existir una materia en las sustancias espirituales, no sería la misma materia que la de las sustancias o cosas corporales, sino que sería mucho más elevada y sublime, pues estaría destinada a recibir la forma en su totalidad<sup>17</sup>.

#### DOBLE ACTO Y DOBLE POTENCIA: DE LO OPERATIVO A LO ONTOLÓGICO

Más precisamente, en una forma similar al enunciado de Aristóteles sobre la doble potencia y el doble acto en su análisis de la praxis humana del conocimiento como hábito y también como *theoresis*, Santo Tomás, sumergiéndose en las profundidades de nuestro ser, habla de un doble acto y de una doble potencia de naturaleza ontológica:

Así pues, en los seres compuestos hay lugar a considerar dos actos y dos potencias. En primer lugar, la materia tiene carácter de potencia respecto de la forma, y la forma es su acto; y, a su vez, la naturaleza constituida por materia y forma tiene carácter de potencia respecto del ser, en cuanto que es el sujeto que lo recibe. Entonces, cuando se elimina la base de la materia, si cualquier forma de una naturaleza determinada permanece, subsistiendo en sí misma mas no en la materia, seguirá estando relacionada con su propia existencia, del mismo modo como la potencia está relacionada con el acto. No me refiero, sin embargo, a la potencia que es separable de su acto, sino a la potencia que está siempre acompañada por su acto<sup>18</sup>.

Explorador de estas sublimidades metafísicas, Santo Tomás llega a afirmar algo sorprendente con respecto a la altísima dignidad del ser humano:

<sup>17</sup> “Materia autem corporalium rerum suscipit formam particulariter, idest non secundum communem rationem formae. Nec hoc habet materia corporalis inquantum dimensionibus subiicitur aut formae corporali, quia etiam ipsam formam corporalem individualiter materia corporalis recipit. Unde manifestum fit quod hoc convenit tali materiae, ex ipsa natura materiae, quae quia est infima, debilissimo modo recipit formam: fit enim receptio secundum modum recipientis. Et per hoc maxime deficit a completa receptione formae, quae est secundum totalitatem ipsius particulariter ipsam recipiens. Manifestum est autem quod omnis substantia intellectualis recipit formam intellectam secundum suam totalitatem; alioquin eam in sua totalitate intelligere non valeret. Sic enim intellectus intelligit rem secundum quod forma eius in ipso existit. Relinquitur igitur quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens *formam secundum eius totalitatem*” (*De substantiis separatis*, c. 7).

<sup>18</sup> “In rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur” (*De spiritualibus creaturis*, a. 1 co.).



... hay ciertos grados de infinidad en las cosas. Pues las sustancias materiales son finitas bajo dos conceptos o por dos motivos; es decir, por parte de la forma, que es recibida en la materia, y por parte del ser mismo que la forma participa según el propio modo, siendo como limitada o finita por la parte superior y por la parte inferior. En cambio, la sustancia espiritual –el ángel y el alma humana– si bien es finita por la parte superior (en cuanto participa del primer principio de ser, según el propio modo, o según la capacidad de su esencia); sin embargo, por la parte inferior es en cierto modo infinita, en cuanto no es participada en ningún sujeto [material]. En cambio el primer principio que es Dios, es infinito bajo todos los aspectos o de todos modos<sup>19</sup>.

#### LA UNIFICACIÓN METAFÍSICA DEL SER Y DE LA ACTIVIDAD HUMANA

Ahora bien, Averroes y sus seguidores latinos, a diferencia en parte de Avicibrón y los neogustinianos, concuerdan en que el pensamiento es la acción de una sustancia espiritual, pero niegan que se encuentre unido al cuerpo como su forma. En cambio, Santo Tomás parte del hecho irrefutable de que esta praxis humana del pensamiento y de la voluntad es ejercida por cada hombre y por cada mujer en cuanto que personas individuales o bien singulares: “hic homo singularis intelligit, vult, amat”<sup>20</sup>. Este “*cogito*” –entre comillas– de Santo Tomás no culmina en el intelecto separado que postula Averroes, ni tan siquiera en el concepto trascendental e impersonal del “yo pienso” (*Ich denke*) que Kant deduce del *cogito* de Descartes, dado que “nadie puede coincidir con un pensamiento que niegue su propia existencia puesto que, en el mismo hecho de formular un pensamiento, percibe su propio ser como existente”<sup>21</sup>. Existe una relación indivisible entre el pensamiento y el ser de cada persona. De ello se desprende que, en tanto que

<sup>19</sup> “Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter: scilicet ex parte formae, quae in materia recipitur, et ex parte ipsius esse, quod participat secundum proprium modum, quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, inquantum a primo principio participat esse secundum proprium modum; est autem infinita inferius, inquantum non participatur in subiecto. Primum vero principium, quod Deus est, est modis omnibus infinitum” (*De substantiis separatis*, c. 8). Cf. también el principio general: “según el Filósofo, también en las causas formales se encuentra un más y menos [metafísico]; luego nada impide que una forma se configure por participación de otra forma; y así, en el vértice, el mismo Dios, que es el solo ser por esencia, sea en cierto modo pero con propiedad la especie de todas las formas subsistentes que participan del ser [de un modo necesario] y no son el ser mismo [por esencia]” i.e. “secundum philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse” (*De Pot.*, q. 6, a. 6 ad 5).

<sup>20</sup> El principio *hic homo singularis intelligit* está repetido 14 veces, cf. *De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. 3 e 4. Para el *vult*, cf. *De Malo*, q. 6 art. un.

<sup>21</sup> “Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse” (*De veritate*, q. 10, a. 12 ad 7).



el entendimiento opera en favor de cada ser humano como “persona individual”, “dado que resulta evidente que el entendimiento es inherente al ‘hombre singular’ (p. ej., Sócrates o Platón)”, podríamos afirmar que proviene de un principio presente que define al ser humano en función de su naturaleza racional. Tal principio es el alma espiritual, que de este modo constituye la forma sustancial del ser humano:

Es preciso que el principio de esta actividad que es la intelección pertenezca formalmente a este hombre. Mas el principio de esta actividad no es una forma cuyo ser sea dependiente de algún cuerpo y se halle sujeto o inmerso en la materia, porque tal actividad no se realiza por el cuerpo, como se prueba en el tercer libro de *De Anima* [4, 429 b 3-4]<sup>22</sup>. De ahí que el principio de esta actividad tenga una operación sin la participación de la materia corporal. Cada cual opera según lo que es; por eso es preciso que el ser de este principio constituya un ser elevado por sobre la materia corporal y no dependiente de ella. Esto es propio de la sustancia espiritual. Luego debe decirse, relacionando lo anterior, que cierta sustancia espiritual es forma del cuerpo humano<sup>23</sup>.

Tras rechazar por imposible el postulado averroísta, Santo Tomás pasa a considerar el argumento que resultaba más atractivo para los pensadores patrísticos y para los neoagustinianos, quienes, basándose en Platón, sostenían que una persona concreta piensa, pero que de todos modos la sustancia espiritual no está unida al cuerpo como su forma, sino que cumple una función análoga a la de un marinero en un navío. Ahora bien, si el alma no constituyese la forma del cuerpo, este y sus partes no recibirían de ella su especificidad y su identidad. Esto se evidencia como falso, dado que al separarse del alma los ojos, el cerebro, el corazón, la carne y los huesos, estos elementos ya no podrían considerarse como tales “salvo de manera equívoca, como en el caso de un ojo representado en una escultura o en una imagen”.

Esta unificación metafísica de la acción humana, y, por consiguiente, de la individualidad y la personalidad en sí mismas, constituye un “nuevo acontecimiento del pensamiento”, o una innovación absoluta en el pensamiento cristiano desconocida en el pensamiento de los Padres, que de todos modos Santo Tomás logró desarrollar gra-

<sup>22</sup> Aristóteles: “La sensación es dependiente del cuerpo, la intelección no” (*Loc. cit.*).

<sup>23</sup> “Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini. Principium autem huius operationis non est forma aliqua cuius esse sit dependens a corpore, et materiae obligatum sive immersum; quia haec operatio non fit per corpus, ut probatur in III de anima; unde principium huius operationis habet operationem sine communicatione materiae corporalis. Sic autem unumquodque operatur secundum quod est; unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa. Hoc autem proprium est spiritualis substantiae. Oportet ergo dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia, sit forma humani corporis” (*De spiritualibus creaturis*, a. 2 co.).



cias al principio de la continuidad ontológica de las especies de Dionisio: “Supremum infimi ordinis attingit infimum supremi”. Así,

... el alma humana es alcanzada por la materia corporal en razón de que siempre lo superior de un orden inferior alcanza o toca lo inferior de lo superior, como se ve en el capítulo 7 de los *Nombres divinos* de Dionisio. Por eso el alma humana, que es la inferior en el orden de las sustancias espirituales, puede comunicar su ser al cuerpo humano. Y es sumamente digno que del alma y del cuerpo se haga uno, como de forma y materia<sup>24</sup>.

A modo de conclusión maestra, Santo Tomás demuestra a sus colegas neoagustinianos de la Facultad de Teología, haciendo gala de su extraordinaria sabiduría e ironía, que llevaban todas las de perder con su teoría frente a los seguidores de Averroes de la Facultad de Filosofía: “Si una sustancia espiritual estuviera compuesta de materia y de forma [como ellos sostenían], sería imposible que fuera una forma corporal, porque es propio de la definición de materia no ser en otro, sino ser el sujeto primero”<sup>25</sup>.

#### LIBRE ALBEDRÍO Y CONATUS DIVINO

Parece ser que durante ese mismo periodo, Santo Tomás fue el primero en darse cuenta del corolario más destructivo de la postura averroísta, sobre cuya base los actos humanos no derivan del libre albedrío sino que emanan de la voluntad, que sigue necesariamente el dictamen del intelecto, aunque sin sufrir ninguna coerción. Porque, en efecto, no todo lo que es necesario es violento, sino solo aquello cuyo principio está fuera del agente, y de esto se deduce que la voluntad está necesariamente impulsada, sin violencia, por un principio interno, como es el intelecto. Para Santo Tomás,

<sup>24</sup> “Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium VII cap. de Divin. Nomin.; et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia” (*De spiritualibus creaturis*, a. 2 co).

<sup>25</sup> “Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia et forma, impossibile esset quod esset forma corporalis: quia de ratione materiae est quod non sit in alio, sed quod ipsa sit primum subiectum” (*Loc. cit.*). El averroísmo junto con el alejandrismo fueron expresamente condenados por el Concilio Lateranense V bajo León X con la Bula (1513): “Ahora, ... el sembrador de cizaña ha osado sembrar y multiplicar errores extremadamente peligrosos ... sobre todo sobre la naturaleza del alma racional, según los cuales esta sería mortal y única en todos los hombres ... condenamos y reprobamos todos los que afirman que el alma intelectual es mortal o que es única en todos los hombres... esta no solo es verdaderamente per sé y esencialmente la forma del cuerpo humano... sino que es además inmortal, y, dada la multitud de cuerpos en los cuales ella es infundida individualmente, ella puede ser, debe ser y es multiplicada” (*Doctrina sobre el alma, contra los neo-aristotélicos*, Denzinger-Huenermann, 1440, p. 621).



... semejante posición bien puede calificarse de herética, puesto que quita y hace desaparecer la razón de mérito y demérito en los actos del hombre; pues nunca podrá decirse meritorio ni demeritorio lo que alguno hace necesariamente, de manera que no pueda dejar de hacerlo. Se debe enumerar, además, entre las opiniones absurdas y extrañas a la filosofía; porque no solo es contraria a la fe, sino que destruye por su base todos los principios de la filosofía moral. Porque si no existen en nosotros actos libres, sino que somos movidos por necesidad a querer, entonces tendrían que desaparecer por inútiles, la deliberación, la exhortación, el precepto y el castigo, la alabanza y el vituperio, cosas que supone y a las que se refiere la filosofía moral<sup>26</sup>.

Para Santo Tomás, en cambio, sí es cierto que el intelecto como facultad de lo verdadero precede a la voluntad y también la guía, y de hecho él mismo afirma que *primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem*, como sea que fuere en el orden del ejercicio del acto, que es el de su actuación real a partir de la libertad de la persona; la relación entonces se invierte, y es la voluntad que tiene por objeto el fin o el bien, que decide la acción y confiere una cualidad moral al ejercicio de la inteligencia y de todas las demás facultades y hábitos. Logrando demostrar el libre albedrío, Santo Tomás arriba, una vez más, a un “acontecimiento del pensamiento”, o sea, a una innovación revolucionaria en la historia de la filosofía, y lo hace con la fórmula: *Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo*. Así devela –contra todo determinismo racionalista– el verdadero dominio de la libertad, y a su vez, el del fin, que es el bien, en la conducta de una persona. Aquí Tomás, con esa finura y genialidad propia, pone una vez más de relieve la contradicción de sus colegas averroístas, citando a su favor la autoridad de Averroes contra la interpretación de ellos: “Y así también el Comentador, en su *Comentario sobre De anima*, define el hábito como aquello que una persona utiliza a voluntad, o sea cuando quiere libremente”<sup>27</sup>.

Ahora bien, dado que no es posible reflexionar sobre este tema *ad infinitum*, debemos necesariamente afirmar que, con respecto al primer movimiento de la voluntad, es decir, el movimiento de la potencia al acto, o la puesta en acto de la libertad, la voluntad de todo ser humano está movida por un agente, por cuyo impulso dicha voluntad empieza a desear libremente. Este agente no puede ser un cuerpo celeste, y tampoco algo material

<sup>26</sup> “Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit” (*De malo*, q. 6 co).

<sup>27</sup> “Unde et Commentator definit habitum in III de anima, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit” (*Loc. cit.*).



u orgánico, como los genes, como afirman algunos hoy día, porque la voluntad no es una potencia corpórea. “Por lo tanto concluimos”, observa Santo Tomás, “como concluye Aristóteles en el capítulo sobre la buena fortuna en su *Ética eudemia*, que lo que primero mueve al intelecto y a la voluntad es algo superior a ellos, es decir, Dios”<sup>28</sup>. Debemos a Aristóteles la introducción del *conatus* divino como fundamento de la libertad humana. Es esto lo que percibió Santo Tomás en la *Ética eudemia*, donde el filósofo griego afirma un instinto, o sea “un punto de partida del movimiento en el alma”, concepto que fue retomado por Spinoza y que sigue vigente a través de la obra de Paul Ricoeur<sup>29</sup>.

#### EL ENFOQUE DE SANTO TOMÁS ES EXISTENCIAL, METAFÍSICO Y EN TRASPARENCIA CON EL FUNDAMENTO

Podemos recapitular observando que el enfoque de Santo Tomás en esta determinación del ser humano en los dos momentos aristotélicos de potencia y acto, de acto primo y actos de las facultades, de acto como hábito y acto como ejercicio de la ciencia, llevados a la metafísica por el Angélico como acto de la forma y acto del ser, es muy perspicaz, existencial y metafísico al mismo tiempo. Es existencial porque se toma del análisis de la praxis humana con el crecimiento de la vida del espíritu, sea de la inteligencia o de la voluntad y libertad. Y es metafísico también porque llega al ente en cuanto ente como potencia y acto, y sucesivamente como acto en acto a su fundamento, que es *Logos* y *Principio* al mismo tiempo. Lo esencial en esta legibilidad antropológica del ser es el descentramiento analógico descendente, es decir, hacia el sí mismo de cada uno, y el “recentramiento” ascendente, esto es, hacia Dios; así procede también el último Tomás en un texto de una síntesis magistral: *Deus est et tu: sed tuum esse est participatum, suum vero essenziale* (In *Psal.* 34, 7).

En esta ascensión metafísica, desde la antropología se trata de dar fundamento al origen primigenio del ente, que es el “pasaje” del ente desde la nada hacia el ser, que no es estrictamente un movimiento sino más bien el origen primario del ente que surge de la nada gracias al acto de ser participado: *ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio*, o sea, “por lo mismo que algo es ente por participación, se sigue que ha sido producido por otro”<sup>30</sup>. De ello resulta la fórmula completa de la creación como participación (pasiva en la criatura y activa en Dios): *Necesse est dicere*

<sup>28</sup> “Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de *bona fortuna*, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus” (*Loc. cit.*).

<sup>29</sup> RICOEUR, P. *Sé come un altro*, Milano, 1993, pp. 429-431.

<sup>30</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, 44, a. 1 ad 1.



*omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse*, es decir, “Es necesario afirmar que todo ente, que de cualquier modo es, procede de Dios”<sup>31</sup>.

El “pasaje” del mero ser como *criatura animal*, para emplear la expresión kantiana, hacia la dignidad metafísica de ser espiritual análogo a Dios se funda en la dignidad del hombre como *forma per se subsistens*, o sea, alma intelectual, yo trascendente, gracias a la pertenencia directa, es decir, necesaria, que el alma intelectual tiene del ser (*esse*) o acto de ser (*actus essendi*) participado<sup>32</sup>. Santo Tomás es muy determinado en este punto, que constituye la originalidad de su antropología, poco conocida por la filosofía moderna:

... removido el fundamento de la materia –como ocurre en las sustancias espirituales y en el alma humana– si permaneciese alguna forma subsistente por sí misma –no en la materia– perteneciente a una determinada naturaleza, aún se compararía a su ser como la potencia al acto; no me refiero a la potencia separable del acto, sino a la que siempre lo acompaña.

Así, el Angélico puede afirmar que incluso en las sustancias espirituales “hay una composición de potencia y de acto”<sup>33</sup> no material.

La conclusión que puede lograrse de esta altísima reflexión especulativa del Aquinate es que la dignidad de ser espíritu está caracterizada por Kant, Hegel y otros, luego de la revolución galileana, en convergencia con Santo Tomás: en el pensamiento moderno a través de la trascendentalidad del conocimiento, de la libertad, de la ley moral que giran en torno al yo; mientras que en Santo Tomás estas trascendentalidades como el yo mismo, el sí mismo, la mismidad, se fundan en el acto de ser, y su pertenencia necesaria al espíritu (finito) se tiene por directa participación de Dios. Así, cada individuo singular subsistente, como también demostró Kierkegaard, tiene su origen vertical como persona creada. Por ello, el hombre es *capax Dei*, “capaz de Dios”, como justamente se afirma en la apertura del *Compendio del Catecismo* promulgado por el Papa Benedicto XVI.

#### SANTO TOMÁS, EL INTÉRPRETE DE SAN PABLO: EL MODELO DE *FIDES ET RATIO*

Me atrevo a afirmar que en este punto Santo Tomás encuentra a San Pablo, quien al dirigirse a los filósofos atenienses afirma que predica sobre “el Dios que ha hecho el

<sup>31</sup> *Loc. cit.*, corpus.

<sup>32</sup> “Ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse”, o sea, “Dios mismo, que solo es ser, es en cierto modo la especie de todas las formas subsistente que participan del ser y no son su ser” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 6, a.6 ad 6).

<sup>33</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a. 1.



mundo y todo lo que hay en él”. Se trata del Dios único de Platón y Aristóteles, de quien todo depende, que envuelve todo el universo con su energía activa, y que otorgó al hombre una posición de privilegio: “en Él [Dios] vivimos, nos movemos y existimos”<sup>34</sup>. De acuerdo con el Apóstol, esta no es una doctrina nueva para los sabios atenienses porque “como muy bien lo dijeron algunos poetas y filósofos de ustedes: ‘Nosotros somos también de su raza’”. Esta es la declaración más elevada de la dignidad del hombre, que se proclama junto con Dios por encima de toda representación idólatra: “Y si nosotros somos de la raza de Dios, no debemos creer que la divinidad es semejante al oro, la plata o la piedra, trabajados por el arte y el genio del hombre”.

Son varias las razones que me llevan a afirmar que San Juan Pablo II sentía un cariño especial por el discurso que pronunció San Pablo ante los filósofos del Areópago de Atenas (*He* 17, 22 ss.) y lo interpretó de acuerdo con esta metafísica de Santo Tomás que se origina en la antropología. Prueba de ello es que precisamente este discurso de San Pablo constituye la parte central y más original de *Fides et ratio* (n. 24, 36, *et passim*), sobre todo el capítulo titulado *intellego ut credam*. Como lo expresa San Juan Pablo II: “el Apóstol considera más oportuno relacionar su argumentación con el pensamiento de los filósofos, que desde siempre habían opuesto a los mitos y a los cultos místéricos conceptos más respetuosos de la trascendencia divina” y “sobre esta base [de San Pablo], los Padres de la Iglesia comenzaron un diálogo fecundo con los filósofos antiguos, abriendo el camino al anuncio y a la comprensión del Dios de Jesucristo”. En cuanto a la interpretación metafísica, basta con citar un pasaje que conforma el resumen y el programa de esta encíclica:

... la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica (*Fides et ratio*, 83).

Planteándolo en estos términos, Juan Pablo II señaló correctamente que esta cuestión filosófica tiene una incidencia directa sobre la fe. Y al decir “fe” se refiere a la adhesión personal a la revelación de Dios, *argumentum non apparentium*, en otras palabras ἔλεγχος οὐ βλέπομένων (*Heb* 11:1), presente en la tradición judía y que llegó a su punto culminante en las palabras, la obra y la persona de Jesucristo. De hecho, esta adhesión tiene lugar por medio de un acto de inteligencia, y postula su puesta en práctica, “porque la fe, si no se piensa, es nula”, esto es, “quoniam fides si non cogitatur nulla est”, en las

<sup>34</sup> *Hechos*, 17, 28 y ss.



enérgicas palabras de San Agustín<sup>35</sup>. No obstante, no quiero decir con esto que el acto de fe sea resultado de un silogismo ni la consecuencia necesaria de un proceso racional. Toda la tradición bíblica y cristiana, si bien pone de relieve su aspecto racional, atribuye la fe al contacto interno del Espíritu Santo (*instinctus Dei invitantis*)<sup>36</sup>, que enciende el dinamismo de la voluntad; así, el hombre, de acuerdo con una declaración del Concilio Vaticano II vertida en la Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación, “se confía libre y totalmente a Dios (*se totum libere Deo committit*) prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad, y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él”<sup>37</sup>.

La cuestión filosófica de la encíclica postula que, si la fe es tal, en el aspecto en que constituye una aceptación personal, inteligente y libre de la palabra de Dios, cabe preguntarnos: ¿Qué premisas intelectuales, como condiciones de viabilidad, son oportunas para hacerla más posible, más confiable, más intensa, más motivada, más crítica, más activa, más lúcida y más capaz de darnos motivos para nuestra propia esperanza? ¿Qué estructura y qué marco de pensamiento antropológico y filosófico-teológico se necesitan para que la fe pueda florecer y fortalecerse en el hombre, no en contraposición a sus potencialidades espirituales, ni menos aún a las nuevas verdades de la filosofía, de las ciencias naturales y de las ciencias sociales, sino por el contrario en sintonía con ellas? La respuesta que ofrece *Fides et ratio* a este interrogante se ha desarrollado a lo largo de décadas y representó una de las principales preocupaciones de la Iglesia durante un siglo y medio, en vistas de su necesidad de reformular su relación con la modernidad, tal como lo observó Benedicto XVI en su primera alocución a la Curia Romana<sup>38</sup>. Todos los Papas, desde León XIII hasta la actualidad, se han referido a este tema. Aquí correspondería recordar, entre otros antecedentes, la adopción de los principios y los métodos del pensamiento de Santo Tomás, recomendada por este Papa en su epístola *Aeterni Patris* de 1879; el fortalecimiento del Observatorio Astronómico del Vaticano que instituyó Pío IX y la nueva fundación de la Pontificia Academia de las Ciencias por iniciativa de Pío XI en 1936; y la creación en 1994 de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales por

<sup>35</sup> *De praedestinatione sanctorum*, II, 5.

<sup>36</sup> “secundum quam (pietas) cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus Sancti” (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 121, a. 1).

<sup>37</sup> Constitución *Dei Verum*, 4.

<sup>38</sup> “En el gran debate sobre el hombre, que caracteriza el tiempo moderno, el Concilio debía dedicarse de modo especial al tema de la antropología. Debía interrogarse sobre la relación entre la Iglesia y su fe, por una parte, y el hombre y el mundo actual, por otra (cf. *ib.*, pp. 1173-1181). La cuestión resulta mucho más clara si en lugar del término genérico ‘mundo actual’ elegimos otro más preciso: el Concilio debía determinar de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna” (*Discurso a la Curia Romana*, 22 de diciembre de 2005; disponible en línea <<http://bit.ly/fyerEZ>>).



San Juan Pablo II. Esta preocupación papal cristalizada en *Fides et ratio* hoy presencia, a la luz del nuevo dinamismo que surgió con posterioridad al Concilio Vaticano II, un mayor interés y una ampliación constante de las perspectivas, dado que la Iglesia bien sabe que debe dialogar con todas las culturas, con todas las formas de razonamiento y con todas las religiones en un mundo globalizado. Es mi parecer que, a la luz del Magisterio de Benedicto XVI y del Papa Francisco, podemos llegar a la conclusión de que *Fides et ratio*, con su antropología metafísica tomista esencial, viene a auxiliarnos en esta tarea de la nueva evangelización: si plantamos la semilla del Evangelio en el contexto del mundo globalizado, la fe puede resultar liberadora, responder a los interrogantes del hombre actual y permear su pensamiento y su práctica. Así, entonces, podríamos superar esa “brecha” entre el Evangelio y la cultura a la que se refería Paulo VI y que se presenta como peligrosa y perjudicial para la humanidad misma.

Desearía terminar mi exposición con el brillante texto de una filósofa contemporánea alemana de origen judío, admirada, beatificada y luego canonizada por San Juan Pablo II, Edith Stein, cuyo nombre religioso es Teresa Benedicta de la Cruz. Su texto posiblemente expresa mejor que ningún otro esta exigencia de la antropología filosófica para la nueva evangelización, el motor que impulsó a Santo Tomás a dedicarse a la filosofía en su época, que guardaba tantas similitudes con la nuestra. Discípula de Edmund Husserl y consciente del desafío que planteaba la filosofía moderna, Santa Teresa Benedicta de la Cruz escribió, al dar testimonio de su arduo recorrido:

La fe se encuentra más próxima que cualquier ciencia filosófica, e incluso teológica, a la Sabiduría divina [...] pero también la débil luz de la razón puede ofrecernos una ayuda válida [...]. Es precisamente por este motivo que Santo Tomás se dedicó con ahínco a establecer una filosofía pura sobre los cimientos de la razón natural: solo de este modo podemos recorrer una parte del camino con los no creyentes; si ellos aceptan transitar esta parte del recorrido con nosotros, tal vez más adelante se permitan recibir una guía más abarcadora que la que se proponían en un principio. Desde el punto de vista de la filosofía cristiana, por lo tanto, no existen dudas ni confusiones que se opongan a una labor común. Es posible abreviar en la escuela de los griegos y de los pensadores modernos en virtud del principio: “Examínenlo todo y quédense con lo bueno” (1 Tes 5:21)<sup>39</sup>.

No es otro el espíritu de lo que expresa Benedicto XVI en su famoso discurso en la Universidad de Ratisbona al observar que “en la Baja Edad Media, hubo en la teología tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano, en contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista”. Aquí, trayendo a colación

<sup>39</sup> STEIN, E. *Endliches und Ewiges Sein*, Freiburg, 1962, p. 29.



las palabras que Sócrates dijo a Fedón, refiriéndose a la necesidad de regresar en todo momento a la filosofía del ser, el Papa emérito concluye que

Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así solo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> BENEDICTO XVI. *Discurso en la Universidad de Regensburg*, 12 de septiembre de 2006.

