

CAPÍTULO II

RASGOS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS

Fernando Ocariz

Cuando el Magisterio de la Iglesia, desde antes de la Encíclica *Aeterni Patris* hasta el Concilio Vaticano II, señala el pensamiento de Santo Tomás como camino seguro y fecundo para la filosofía y la teología, hace además una urgente invitación al conocimiento directo de la obra del Aquinate. Pero está claro que esto no significa que deba tomarse *solamente* Santo Tomás y ni siquiera *todo* Santo Tomás, como si en el siglo XIII la filosofía y la teología hubieran alcanzado la cumbre insuperable en todos los aspectos. Pero de todas maneras, está también claro que, para ser fieles al Magisterio, en la filosofía y en la teología, hace falta conocer bien el pensamiento del Doctor Común de la Iglesia, justamente porque en su obra hay muchos puntos fundamentales no sólo no superados, sino además de validez permanente.

Por esto, tratar de los puntos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás, no tiene un interés sola ni principalmente histórico, sino más bien un interés y una importancia filosófica y teológica actual.

Es sabido que sobre cuáles son estos puntos fundamentales se ha escrito muchísimo, sobre todo después de la *Aeterni Patris*. Pero, desde el siglo pasado hasta ahora, no pocas veces se ha perdido el sentido más profundo y la originalidad de la síntesis tomista.

En el año 1914, la Sagrada Congregación para los estudios publicó, con la aprobación del Romano Pontífice San Pío X, las llamadas *24 Tesis tomistas*, que encierran los

aspectos principales de la filosofía de Santo Tomás¹. Si bien estas tesis —que constituyen una válida enunciación sintética— tienen una formulación muy precisa, pueden ser leídas de maneras distintas e incluso contrastantes: pueden decir casi todo de la filosofía de Santo Tomás y pueden decir poco.

La cuestión está justamente en entender o no la clave exacta para la lectura.

En estas páginas se procurará ilustrar esta clave, y por consiguiente los rasgos más esenciales del pensamiento de Santo Tomás, que tienen plena validez actual y en relación a los cuales —concordancia o discordancia— se juega el destino y la validez de toda filosofía y de toda teología². Estos rasgos fundamentales serán enunciados e ilustrados, pero no demostrados ni desarrollados completamente, para lo cual haría falta una mayor extensión. De todas maneras, se darán suficientes indicaciones para consultar las fuentes.

Santo Tomás de Aquino fue un gran filósofo y un gran teólogo. Sobre todo porque en su pensamiento filosofía y teología aparecen unidas —pero no confundidas— en una armonía cuya finalidad última es teológica. Su filosofía es ciertamente una *filosofía cristiana*, pero no en el sentido de que tenga sus fundamentos en la fe: es una *filosofía puramente filosófica*, pero que ha sido elaborada principalmente para satisfacer la necesidad de disponer de un instrumento humano para el desarrollo de la ciencia de la fe. Es también filosofía cristiana, en cuanto que, Santo Tomás, al valorar críticamente el pensamiento de los filósofos precedentes, lo juzga con la razón (en su camino especulativo y en sus conclusiones), y también con la verdad de la fe (en las conclusiones). En otras palabras, la fe, para Santo Tomás, ha sido siempre el último criterio de comprobación de la filosofía; y esto porque tanto la fe como la razón tienen necesariamente una pertenencia común a la verdad: y de aquí surge el criterio fundamental para el creyente, sea o no sea filósofo: si la razón llega a una conclusión incompatible con la fe, entonces está claro que aquella conclusión es equivocada, y hay que empezar de nuevo el camino teórico

1. Cfr. Dz-Sch. 3.601-3.624.

2. Cfr. S. Pío X, Mot. pr. *Doctoris Angelici*, 29-VI-1914: AAS 6 (1914), p. 338.

para encontrar el error; porque el error existe, y no puede no existir, pues no hay dos verdades sobre una misma realidad.

Todo esto, evidentemente, no es original de Santo Tomás, sino una exigencia de la misma fe. Pero, Santo Tomás, sacó de este principio fundamental una fuerza extraordinaria.

Antes de exponer los puntos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás, no está de más recordar que, en filosofía, no es un simple continuador de Aristóteles, y tampoco un ecléctico que tome de distintas partes inspiraciones diversas para después simplemente ponerlas juntas. Ciertamente en ninguna de sus obras se puede encontrar su filosofía de una manera completa y sistemática. Por otra parte, en su pensamiento filosófico —incluso en sus citas— se pueden localizar inspiraciones precisas de muchos otros filósofos anteriores. En esta filosofía precedente hay dos nombres de especial importancia: como se sabe, se trata de Aristóteles y de Platón. Los elementos aristotélicos llegaron a Santo Tomás directamente, a través de las obras de Aristóteles y también a través de la filosofía árabe, sobre todo de Avicena y de Averroes. Los elementos platónicos llegaron también directamente a Santo Tomás, pero en menor medida, y en parte a través de Macrobio y Apuleyo; pero sobre todo a través del pensamiento neo-platónico, avalado de alguna manera por la autoridad de San Agustín. Entre las fuentes neo-platónicas, se encuentran principalmente el Pseudo-Dionisio, Plotino —a través de Proclo y Porfirio— y también el *Liber de Causis*, obra de origen incierto, que parece ser la traducción de una versión árabe de la *Elementatio theologica* de Proclo. Como es obvio, Santo Tomás conoció también la obra de Platón a través del mismo Aristóteles. Hay que poner de relieve también el influjo que tuvo en el Aquinate la obra de Boecio, en la que se pueden encontrar elementos aristotélicos y neo-platónicos.

Con estos precedentes, Santo Tomás se encontró sustancialmente frente a dos corrientes filosóficas contrapuestas: de hecho, ante la concepción platónica que consideraba la realidad concreta como simple imitación de las ideas, Aristóteles opuso la inmanencia de la forma en las sustancias sensibles y la verdadera causalidad del singular en el devenir natural. En otras palabras, la transcendencia platónica vaciaba al mundo de su propia consistencia para afirmar

la realidad trascendente de las Ideas, mientras la inmanencia aristotélica (no inmanentismo, en el sentido moderno) no lograba explicar la relación de este mundo con respecto a la transcendencia.

Santo Tomás captó el significado teórico profundo de la oposición platónico-aristotélica y la importancia decisiva de superarla: y la superó, no mediante una simple concordancia —como en el neoplatonismo—, sino más bien a través de su síntesis original, que tiene en la noción de *ser* (*esse*, *actus essendi*: acto de ser) su piedra angular.

1. *El ser*

El ente y el realismo metafísico

Primo in intellectu cadit ens (*In Metaphys. Aristot. comment.*, I, 2): el *ente* es lo primero que se conoce. Se ha dicho que en esta simple afirmación está contenida implícitamente toda la metafísica de Santo Tomás, desde el análisis de las realidades concretas de este mundo hasta las pruebas de la existencia de Dios³.

Nuestra inteligencia, de hecho, ante todo comprende que *existe algo*. No hay nociones más simples y primarias: por eso resulta difícil explicar el significado de palabras como *algo*, *ser*, *ente*, etc.; y, al mismo tiempo, no hay nada más fácil de entender.

A veces se piensa que la noción de *ente* es el resultado de una elaboración filosófica, teórica y abstracta: una especie de modelo en el que se pretende encuadrar la realidad de las cosas. En verdad es todo lo contrario: *ente es lo que es* (cfr. *De ente et essentia*, 1); esto no es una definición sino una descripción, porque el *ente*, siendo la noción más primaria, no se puede definir en sentido estricto, es decir, con algo previo. En otras palabras, fuera del *ente* —que no sea *ente* o parte del *ente*— no hay nada: todo lo que es, es *ente*. Así pues, *ente soy yo*; *ente es el lector de estas páginas*, *ente es este libro*, etc. Después vendrá la idea abstracta de *ente*, aplicable ya sea a mí mismo, como al lector, al libro, o a cualquier cosa que exista, que *sea*.

3. Cfr. J. RASSAM, *La métaphysique de Saint Thomas*, P. U. F., París, 1968, p. 1.

Después de la aprehensión de la realidad del ente, el intelecto comprende, mediante un juicio muy preciso, que no es posible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo (cfr. *In XI Metaphys.*, 1). Es el conocido principio de no contradicción, que no es una especie de juicio *a priori* ni tampoco un cierto modelo mental, sino que es simplemente la expresión de un conocimiento de la realidad: el conocimiento de la positividad de lo real.

Quizá estas ideas pueden parecer un tanto simples, ingenuas y «prefilosóficas». En realidad, llevan consigo —constituyen— una afirmación teórica de inmenso alcance: la de reconocer la presencia del ente en la realidad, que es justamente lo que hace todo conocimiento humano común y espontáneo.

Reconocer la presencia del ente en la realidad, como primera afirmación filosófica, significa, pues, poner la *filosofía en continuidad con el pensamiento humano común o espontáneo*, lo que es una garantía de validez si se tiene en cuenta que, en el fondo, pensándolo bien, lo más profundo del hombre —como dijo felizmente Cornelio Fabro— no es lo que tiene como especialista en cualquier cosa, sino lo que tiene como «hombre común».

La *otra posibilidad* de empezar es, como es sabido, la propuesta por Descartes con su *cogito ergo sum* (es decir, poner el conocimiento antes que el ser, acabando con la identificación del ser con el ser de conciencia); posibilidad que ha sido después adoptada como la única verdaderamente filosófica por una gran parte del pensamiento moderno, aunque con matices distintos.

No es éste el momento apropiado para analizar las modalidades y las consecuencias de este *principio de inmanencia* en sus distintas versiones; pero hay que afirmar la falta de fundamento de la acusación de ingenuidad lanzada contra el *realismo del principio del ser* (el de Santo Tomás). De hecho, decir que el ente es lo primero que se conoce significa aceptar la primera evidencia: las cosas son, existen, y por esto pueden ser conocidas (aun cuando no se sepa bien cómo funciona el mecanismo por el que son conocidas por el hombre). Esto lleva consigo, implícitamente, un primer acto fundamental de confianza en la experiencia de los sentidos: el hombre ve, siente, etc., cualquier objeto y por lo tanto *sabe* que este objeto existe, porque cree espontáneamente —y, ciertamente,

tiene muchos motivos existenciales para creerlo después reflexivamente— que sus sentidos no le engañan.

Por el contrario, la *otra posibilidad* —la inmanentista— presupone dudar de que los sentidos sean fuentes veraces de cualquier conocimiento de la realidad exterior al conocimiento subjetivo. Para dudar, no hay nunca motivos existencialmente suficientes; pero si se quiere, se puede dudar, ya sea «metodológicamente», ya sea en serio. Las consecuencias, como ha sido ya estudiado profundamente, son muy graves⁴. Es interesante observar que, bajo apariencia científica, esta «otra posibilidad» de inicio filosófico es no sólo más voluntarista que la afirmación del ser (para dudar totalmente de todo conocimiento adquirido y poner como principio primero y evidente el *cogito*, hace falta quererlo hacer, es más, hay que forzar la tendencia natural y existencial humana); sino que es además de una ingenuidad parecida a la del que quiere hacer consistir el primer paso de su caminar en el retorno sobre sus propios pasos⁵.

Ser y devenir

La experiencia nos presenta no sólo el ente —si bien *ente* es todo lo que es—; sino que nos manifiesta además el hecho de que las cosas no solamente son, existen, sino que también empiezan a ser y terminan de ser (total o parcialmente según algún aspecto): es la experiencia indudable del devenir, del movimiento, del cambio. Es bien sabido cómo el pensamiento griego inicialmente encontró dificultad en aceptar juntas la realidad del ser y la realidad del devenir, ya sea afirmando el ser contra el devenir (Parménides), ya sea afirmando el devenir contra el ser (Heráclito). Fue Aristóteles quien comprendió que el devenir *es*, y por lo tanto pertenece también al ámbito del ser. De aquí surgió la importantísima distinción metafísica entre el *acto* y la *potencia*. De hecho, el devenir concreto de las cosas que experimentamos, nos muestra claramente que aquellas cosas, además de lo que son en cada momento, tienen la capacidad real de ser *otra cosa*, de adquirir perfecciones o de perderlas.

4. Vid. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma, 2.^a ed., 1969; C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 2.^a ed., 1973.

5. Cfr. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Desclée, París, 1932, p. 160.

También en el lenguaje común esta capacidad recibe el nombre de *potencia*: ya sea para hacer algo (*potencia activa*), ya sea para recibir la acción de otro (*potencia pasiva*) (cfr. *In IX Metaphys.*, 1).

Así, cuando se ejercita la capacidad de obrar, surge el *acto* o la *acción*; y cuando se realiza lo que estaba en potencia pasiva surge el acto correspondiente a aquella potencia. En sí mismo, acto es perfección, realidad, realización: no es definible, ya que es una noción primaria: solamente se puede mostrar a través de ejemplos concretos, en los cuales se ve la actualidad respecto a un aspecto que antes estaba en potencia (cfr. *In V Metaphys.*, 14). Estas nociones, tan simples e inmediatas tienen una importancia teórica de primer orden. De hecho, mediante la distinción entre el acto y la potencia se consigue captar la esencia del devenir, precisamente como paso de la potencia al acto: es decir, según la clásica expresión aristotélica: *acto del ente en potencia en cuanto es en potencia* (cfr. *S. Th.*, I, q.9, a.1, ad 1, *De Potentia*, q. 10, a.1); acto, porque el devenir es una cierta realidad del ente sujeto al devenir mismo; sujeto, sin embargo, que está en potencia con respecto al término de su devenir.

Solamente así se puede evitar, ya sea la aparente contraposición inconciliable Heráclito-Parménides, ya sea el vaciamiento del ser que atribuye al devenir la única realidad, y concibe al ser como una apariencia o como un momento del devenir mismo, concebido como síntesis dialéctica entre el ser y la nada (Hegel).

Acto y *potencia* no son primariamente ideas o nociones, sino constitutivos metafísicos de la realidad. No es que la conciencia humana elabore estas nociones para después encuadrar las realidades en ellas; el intelecto *conoce* estos principios constitutivos ínsitos en aquella realidad.

Hay que notar además que potencia y acto no son dos estados sucesivos de un ente. Puesto que acto indica simplemente realidad, los actos concretos que observamos —actos limitados: acto de correr, por ejemplo, y no de escribir—, estos actos deben ser limitados precisamente por la potencia correspondiente, de la misma manera que el contenido está limitado por el recipiente (cfr. *Quodlibet.*, 7, 1, 1, ad 1). La potencia, pues, no es *sustituida* por el acto, sino que recibe el acto, siendo así actualizada o realizada.

En otras palabras, *ser en potencia* y *ser en acto* respecto a cualquier perfección o determinación real, son dos *estados*

consecutivos: en el primero existe solamente la potencia de tener aquella determinación; en el segundo está el acto y está la potencia que limita y determina al acto a ser acto de aquella perfección y no de otra, ni tampoco acto simple y puro.

Hablábamos antes del alcance teórico de esta distinción metafísica real entre el acto y la potencia, en relación con la esencia del devenir. Pero ese alcance no se agota con esto. De hecho, de todo lo que se ha recordado hasta ahora —aunque brevemente—, se abre un horizonte de decisiva importancia para toda la filosofía: el del acto puro e ilimitado. Está claro que una pura y simple potencia sin ninguna actualidad no puede existir, en cuanto que existir lleva en sí mismo alguna actualidad. Por el contrario, el acto puro, algo que sea solamente Acto, pura actualidad no determinada —limitada— a ser una *concreta* actualidad, sino total e ilimitada actualidad, resulta ciertamente, no sólo posible, sino además la fuente absoluta de la actualidad de toda realidad finita. Este Acto puro es el motor inmóvil al que lleva la primera vía de Santo Tomás para la demostración de la existencia de Dios (cfr. *S. Th.*, I, q.2, a.3). Hay que notar que, para Santo Tomás, el Acto puro (Dios) es el final de una demostración, y no el objeto de una afirmación inmediata una vez vista su «posibilidad», lo que sería una cierta forma de ontologismo, al que Santo Tomás se opuso explícitamente (cfr. *S. Th.*, I, q.2, a.2). Teóricamente no basta con formular la posibilidad, la no contradicción lógica, en la noción del Absoluto ilimitado y trascendente para afirmar su existencia real: ésta ha de demostrarse.

La sustancia

El plexo acto-potencia se nos presenta en distintas etapas y niveles de realidad. De hecho la experiencia del devenir, que lleva consigo la aparición de una realidad que no existía antes (por ejemplo, la generación de un ser viviente) nos lleva a captar el nivel de composición acto-potencia constituido por la *forma sustancial* y la *materia prima* (cfr. *In VII Metaphys.*, 2). Sin embargo, los cambios que padece una cosa que, no obstante, permanece siendo lo que era antes (por ejemplo, el simple movimiento local), nos presenta otro nivel de acto-potencia, que es el de *sustancia-accidentes*. No nos paramos más en estos puntos, pues son bien conocidos,

y, además, no son otra cosa —en esta primera aproximación— que la aceptación por parte de Santo Tomás de la concepción aristotélica.

Pero es quizás útil recordar que, en todos estos casos, acto y potencia se corresponden, pero no de una manera completamente unívoca: una misma potencia puede ser actualizada por actos distintos, pero siempre de un mismo *tipo* (por ejemplo, la potencia de pensar sólo se actualiza pensando, sin embargo se pueden pensar cosas distintas).

Así mismo, es útil insistir en que acto y potencia son principios *metafísicos* y no componentes físicos, también para darnos cuenta de que un acto puede ser también potencia respecto a otro acto más perfecto: así, por ejemplo, tener una ciencia es acto respecto a la capacidad de adquirir aquella ciencia, pero es potencia respecto a su ejercicio actual (cfr. C. G., I,45).

Antes de dejar estos niveles de acto-potencia que hemos recordado (materia-forma; sustancia-accidentes), parece conveniente mencionar otro aspecto. Hoy —sobre todo en los ambientes intelectuales influidos por las filosofías de la inmanencia— es frecuente oír distintas objeciones a la noción misma de sustancia: objeciones que son muy antiguas (basta pensar en autores como Locke, Hume, etc.). Incluso quien no parte del principio de inmanencia y permanece realista en el verdadero sentido, es decir, en el de la afirmación del ser como fundamento del conocimiento y no al contrario, encuentra a veces dificultad en esta noción de *sustancia*, que tiene, por otra parte, una gran incidencia teológica. Esta dificultad frecuentemente tiene sus raíces en no haber llegado al nivel metafísico, quedándose en el nivel lógico. De hecho, si el plexo *sustancia-accidentes* se considera solamente desde el punto de vista lógico: es decir, la sustancia como aquello que la cosa es en sí misma; los accidentes como realidades secundarias que acompañan a la sustancia pero que no son determinantes de la verdadera realidad de la cosa; entonces —quedándose en este nivel de pensamiento— se acaba por decir fácilmente que la sustancia *no se ve por ninguna parte*, porque en el fondo todo parece reducirse a cantidad y cualidad sin un sustrato que sea realmente distinto de éstas.

En el fondo, esta postura considera a los accidentes como una especie de *revestimiento* externo de la sustancia, para después darse cuenta de que no existe tal revestimiento: o, mejor,

que toda la realidad de la cosa es justamente lo que se consideraba el revestimiento.

Esta concepción no tiene sentido si se llega al nivel metafísico, ya que los accidentes —si bien la etimología, *accidere*, podría inducir a pensarlo— no son de ninguna manera algo externo a la sustancia, sino *modos de ser* de la misma sustancia, pero que pueden variar sin que la sustancia deje de ser lo que es. Así, la cantidad dimensiva no es una especie de *añadidura* a la sustancia de los cuerpos: es una manera de ser de esa sustancia; es más, es un accidente que no puede no existir en esa sustancia (no existen cuerpos sin alguna extensión). Existen de hecho accidentes necesarios: es decir, modos de ser en los cuales existe necesariamente una cierta sustancia, pero son accidentes en cuanto que no son la sustancia misma.

Ser y esencia

Vamos a detenernos ahora en el núcleo más original e importante de la filosofía de Santo Tomás: el plexo *esencia-ser*. Hemos recordado cómo el ente singular y concreto es lo primero que se conoce: se conoce *que es* realmente (existe) y —por lo menos de una manera confusa— se conoce también *lo que es*. Y una primera observación nos lleva a entender que *lo que es* el ente no incluye en sí y por sí mismo la necesidad de ser, ya que podría no haber existido e incluso, a veces, puede dejar de ser lo que es. De esto se puede captar, en una primera aproximación, una importante distinción (al menos mental) entre lo que hace que una cosa sea lo que es (que llamamos *esencia*), y lo que hace que esa cosa sea realmente, exista (que llamamos *ser*). A veces, esta distinción ha sido llamada *esencia-existencia*, pero para Santo Tomás es más claro y preciso distinguir *esencia* y *ser*, como veremos más adelante.

El punto crucial.—verdadera piedra angular— de todo el pensamiento metafísico del Aquinate está precisamente en considerar —y demostrar— que *la distinción entre esencia y ser* es una distinción real, y no solamente mental. Es decir, *esencia* y *ser* no son dos aspectos que el intelecto distingue en la misma y única realidad (el ente), sino que son constitutivos realmente distintos el uno del otro: el ente está realmente compuesto de *esencia* y de *ser*. Este principio fundamental tomista lo enuncia innumerables veces Santo

Tomás diciendo que el ente *no es* su ser, sino que *tiene* el ser (*ens non est suum esse, sed est habens esse*: cfr. *In II Sent.*, d.1, q.1, a.1, sol. 1).

La clave para comprender la realidad de esta distinción metafísica está en la noción tomista de *participación*. De hecho, Santo Tomás dirá que el ente *es por participación* (cfr. *S. Th.*, I, q.3, a.4; *C. G.*, I, 22). No podemos, en esta breve exposición, presentar todo el desarrollo del pensamiento tomista: nos detendremos solamente en sus principales resultados. Decir que el ente es por participación, significa —para el Aquinate— que el ente no es su ser, sino que el ente *tiene* al ser; que *el ser es recibido por la esencia*, ya que ésta (por su misma noción) existe realmente en virtud del ser, y no al contrario.

Afirmar que la esencia *recibe* el ser no significa que la esencia sea antes y que después reciba el ser: de hecho, la esencia sin el ser no es nada (cfr. *De Potentia*, q.3, a.5 ad 2), ya que el ser es el *acto de ser* de la esencia, en cuanto que la correspondencia entre el recipiente y lo recibido, metafísicamente, es la relación de participante y participado; es decir, una relación o correspondencia potencia-acto.

Por lo tanto, para Santo Tomás, el ser es acto respecto a la esencia, lo que significa que la esencia es potencia respecto al ser (podría no ser, por sí misma no es necesariamente: cfr. *In VIII Physic.*, 21 ad 4). Del mismo modo, esta concepción tomista significa que el ser no es una categoría mental, sino el *acto de ser* (*esse, actus essendi*) del ente singular y concreto: el principio metafísico constitutivo de la realidad *en cuanto realidad* (cfr. *C. G.*, 2, 53; *De Anima*, 9). Por esto, si bien las *formas*, tanto sustanciales como accidentales, son actos con respecto a las correspondientes potencias (materia, sustancia), estas mismas formas son potencia y están en potencia con respecto al ser (cfr. *De Anima*, 1 ad 6).

Nos encontramos ahora en el vértice de la metafísica tomista, que supera el aspecto unívoco del plexo aristotélico potencia-acto. De hecho Santo Tomás ha comprendido que el ser no es una actualidad más entre las otras que podemos distinguir en las cosas de este mundo y en nosotros mismos. No es que los entes tengan además de los diferentes actos —forma sustancial, determinados accidentes y determinaciones concretas—, la determinación del ser. No; el ser es, ciertamente, acto, pero no acto con respecto a una potencia, sino acto de todos los otros actos o formas (cfr. *De Potentia*,

q. 7, a.2 ad 9). Es decir, el ser no es una formalidad más, sino el acto de ser que hace que las formas *sean* realmente (y, como consecuencia, también la materia en los cuerpos).

El *ser* (*actus essendi*) tomista es el acto último y que da fundamento a todo el ente, que abarca desde lo más íntimo del ente toda la multiplicidad de formas, dando al ente su unidad entitativa (el *unum* trascendental: cfr. *Comp. Theol.*, I, 71). Y, como consecuencia, el *esse* es también el fundamento último de la distinción numérica de cada ente con respecto a todos los demás (cfr. *In I Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3, ad 1).

El ser de cada ente no es un contenido y no tiene un contenido, sino que es la energía (*energeia*, acto) que hace existir realmente a todos los contenidos o formalidades.

Ser y existencia

Para entender mejor la importancia de esta originalidad tomista, es interesante comparar la noción de ser en Santo Tomás con la noción de existencia de la escolástica no tomista. Para ésta, entre el ente posible (es decir, pensado, pero inexistente en la realidad) y el ente real habría solamente una diferencia extrínseca: la de la causalidad (existir, de hecho, etimológicamente significa estar fuera de las propias causas: «*extra causas sistere*»). Es decir, el ente pensado y el ente real estarían constituidos por los mismos principios (pensados o causados). Con esto, el ser se ha perdido en la filosofía, precisamente por haber sido concebido como una determinación más (como una forma, o en otros casos como un simple *hecho*: existencia o *hecho de existir*). Así la metafísica cayó en el formalismo, que pasó después al pensamiento moderno: basta pensar, por ejemplo, en la filosofía de Hegel, donde el ser se identifica con la nada, precisamente por considerarlo como un simple concepto sin contenido, para poder aplicarlo a cualquier cosa.

Además, la reducción del ser a la existencia, es decir, al simple *hecho* de ser, llevaría consigo la univocidad del ser: el ser de cada ente tendría la misma consistencia. Ya que el *hecho* de existir o es o no es, no se puede decir, por ejemplo, que un hombre *exista más* que un árbol: los dos existen y basta. Al contrario, la noción de ser tomista, nos permite entender la analogía del ser: es decir, como el ser es un *acto*, éste puede tener distinta intensidad: se puede ser más o

menos; de hecho el hombre es más que el árbol, no solamente en el plano esencial o formal, sino también en el plano del ser.

Este olvido del ser en el pensamiento occidental fue denunciado fuertemente por Heidegger, pero sin lograr superarlo, por permanecer cerrado en el horizonte imanentista.

De hecho, «el ser de Heidegger, como el de Santo Tomás, no es ni nómeno, ni sustancia, ni accidente, es simplemente acto: pero mientras que el ser heideggeriano es dado en el fluir del tiempo por la conciencia del hombre, el ser tomista expresa la plenitud del acto que se posee por esencia (Dios) o que reposa (*quiescit*) en el fondo de cada ente como la energía primordial participada que lo sostiene sobre la nada»⁶.

La causalidad

Junto con el análisis de la realidad en su aspecto estático, la filosofía de Santo Tomás ofrece también la vertiente dinámica de lo real, a través del estudio metafísico de la *causalidad*, es decir, del análisis de la experiencia inmediata que nos muestra que lo que es, pero que no era, *es hecho* (efecto) por lo que le hace ser (causa).

En este análisis, se ve que lo que le hace ser al ente son, en primer lugar, sus constitutivos (causas intrínsecas, material y formal); pero estos constitutivos, en cuanto *hechos*, son también efectos y nos llevan al constituyente o causa de su causalidad, que son las causas extrínsecas: eficiente y final (cfr. *De Potentia*, 3, 8; 3, 16; 5, 1; *In VII Metaphys.*, 6).

Un análisis ulterior de la causalidad eficiente, muestra cómo algunos entes son causa de otros, pero solamente de su *hacerse*, de su devenir; y no son causas del *esse*, ya que estos entes influyen en los otros a través del movimiento y del cambio: no producen el ente a partir de la nada, sino que ejercen su causalidad sobre algo preexistente (cfr. *C. G.*, 2, 16; *In VI Metaphys.*, 3). Esta causalidad, pues, alcanza solamente al nivel metafísico de las formas (es decir, de los *modos de ser*, tanto sustanciales como accidentales), no el nivel del acto de ser en sí mismo, si bien *esse sequitur formam*, dirá Santo Tomás (cfr. *S. Th.*, I, q.42, a. 1, ad 1; *C. G.*,

6. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, S. E. I., Torino, 1960, p. 40.

2, 53). Es decir, la causalidad, que podemos llamar *formal* o *predicamental*, en la medida en que las formas *son*, alcanza también el nivel del ser, pero no directamente, sino a través de las formas. Dicho de otra manera, para Santo Tomás, que las formas sean unas u otras depende de la causalidad predicamental, pero que estas formas *sean*, reciban el acto de ser, no se explica por la sola causalidad predicamental, sino que ésta nos lleva a una *causalidad trascendental* o del ser en cuanto tal, que es exclusiva de Dios.

De hecho, «mientras las formas accidentales (blanco) y sustanciales (hombre) no nos llevan necesariamente como a su causa a una forma separada (blancura o humanidad), el ser sí. El *esse* participado, que todo ente tiene como propio y constitutivo de sí, nos lleva como a su Causa proporcionada al *Esse* separado»⁷.

2. Dios

La causa trascendental —causa del ser en cuanto tal— no puede ser, como es obvio, la esencia misma del ente, porque en este caso el ente se daría a sí mismo el ser, lo que es imposible (cfr. *De ente et essentia*, 4). Debe necesariamente ser una causa extrínseca. Causar significa comunicar un acto que se es o que se posee, porque toda causalidad lleva consigo la emergencia de cualquier actualidad o determinación. Pero, en el caso de que sea el acto de ser lo que se comunica, no es suficiente que la causa lo *posea* (es decir, que exista): es necesario que esa causa *sea* su acto de ser, ya que ser causa del *esse en cuanto tal*, implica ser (o tener capacidad activa de ser) causa de todo lo que puede ser: en otras palabras, es necesario tener —para causar el ser— una potencia activa infinita, que solamente puede corresponder a un Acto infinito (no limitado por una esencia que sea potencia con respecto al ser). Esta causa trascendental, entonces, es puro y simple ser, Acto puro de ser: el *Ipsum Esse Subsistens*, cuya esencia es el mismo ser, o bien el *Ser por Esencia* (cfr. *De Potentia*, 3, 5; *Quodlibet.*, III, 1).

7. L. CLAVELL, *El nombre propio de Dios (según Santo Tomás de Aquino)*, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 139.

Desde el ente por participación al Ser por Esencia

Santo Tomás afirma que el camino filosófico hacia Dios (desde el ente al ser del ente, y desde el ser del ente al *Esse Ipsum Subsistens*) tiene siempre su inicio en la consideración de las cosas de este mundo —es decir, en la experiencia—, que nos llevan a una causa primera incausada. Considerando distintos aspectos propios de la criatura en cuanto tal, encontramos distintos puntos de partida para llegar al conocimiento filosófico de la existencia de Dios. Es sabido que Santo Tomás señala *cinco vías* (cfr. *S. Th.*, I, q.2, a.3): 1.^a, de la experiencia de los entes que sufren el cambio, el movimiento, se llega a Dios como Primer Motor inmóvil (cfr. también *Comp. Theol.*, I, 2); 2.^a, de la experiencia de la causalidad hasta Dios como Causa Primera incausada (cfr. también *C. G.*, I, 13); 3.^a, desde distintos grados de contingencia en la que existen las cosas de este mundo, llegamos a Dios como Ser absolutamente necesario (cfr. también *C. G.*, II, 15); 4.^a, desde los distintos grados de perfección que encontramos en las cosas, hasta Dios como Perfección Pura y separada, no connumerable con las criaturas (cfr. también, *C. G.*, I, 13; *De Potentia*, 3, 5); y 5.^a, desde la experiencia del orden dinámico del universo, la mente humana se eleva hacia la existencia de Dios como Inteligencia ordenadora del mundo (cfr. también *C. G.*, I, 13).

Santo Tomás, siendo principalmente teólogo, no tuvo un interés particular por demostrar racionalmente la existencia de Dios. Para él, esta cuestión era algo que se daba por descontado; simplemente nos ofrece indicaciones para mostrar cómo los filósofos han alcanzado la existencia de Dios. De hecho Santo Tomás se inspiró en otros autores: en Aristóteles, Avicena, Maimónides, San Juan Damasceno y quizás en otros. Pero también está claro que el Aquinate no se limitó, en ningún caso —ni siquiera en la primera vía, inspirada en la prueba aristotélica— a reproducir los argumentos de otros⁸. Santo Tomás enriqueció internamente con perspectivas originales los mismos términos utilizados por filósofos precedentes, de tal manera que, en todas las vías que ofrece para la demostración de la existencia de

8. Cfr. E. GILSON, *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia, 1964, p. 111.

Dios, se puede vislumbrar más o menos fácilmente su impronta original; sobre todo en la *cuarta vía* de la *Suma Teológica*, que tiene como fundamento la noción tomista de *participación*, si bien en la formulación de la *Suma* no se utiliza este término.

Esta *vía* se apoya en la consideración del principio de la *perfección en sí misma separada* (partiendo de los grados de perfección llega a Dios como Perfección Pura y Separada), pero este principio «es primorosamente platónico y se completa a su vez con el principio aristotélico de la emergencia del acto: los dos principios se fundan en el principio sintético tomista de la participación. El principio de la *perfectio separata* como tal es platónico, pero Santo Tomás rechaza, de acuerdo con Aristóteles, su aplicación a las formas como tales y yendo más allá de Aristóteles (que no conoce el *esse* como acto), aplica dicho principio únicamente al *esse*, de tal manera que el *Esse ipsum* o *Esse subsistens* (*Esse per essentiam*) es Dios mismo que es el Primer Principio inmóvil y separado, colocado de por sí *in arce aeternitatis*»⁹.

El ser del ente es participado: es decir, la esencia tiene el acto de ser y, recibéndolo como potencia suya, lo limita de tal manera que el ser es poseído por el ente no según toda su posible amplitud, sino según un *magis aut minus* —según un cierto grado—, y así el ente tiene *parcialmente* el ser (participación estática). Pero el *esse* de cada ente es inmediatamente causado por el *Esse per Essentiam* (Dios), de tal manera que la causalidad del ser no es otra cosa que la vertiente dinámica de la participación del ser; participación que llamamos trascendental, para distinguirla de la participación formal o predicamental (por ejemplo, este hombre participa de la humanidad).

En los dos modos fundamentales de participación se verifica el tener *partialiter* —contrapuesto al tener *totaliter*— una formalidad con el ser (cfr. *Quodlibet.*, II, q. 2, a. 3).

Esta síntesis entre participación y causalidad —que indica claramente la superación tomista tanto del platonismo, como del aristotelismo—, está formulada a menudo por Santo Tomás diciendo que «todo lo que es por participación, está causado por lo que es por esencia» (cfr. *S. Th.*, I, q.44,

9. C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, P. U. L., Roma, 1969, pp. 365-366.

a.1; q.65. a.1; *De Malo*, 3,3; *C. G.*, I, 19; *In De Causis*, 10; *In II Metaphys*, 2; etc.).

La perfección infinita de Dios

La afirmación de Dios como el *Ser por esencia* o *Acto Puro de Ser* contiene implícitamente toda la teología natural: todo lo que la inteligencia humana puede conocer de Dios, sin la ayuda de la Revelación sobrenatural. -

Sobre todo, se puede entender fácilmente cómo la afirmación de Dios como *Ser Subsistente* lleva consigo la afirmación de lo Absoluto, de lo Infinito, de lo Eterno, de la Suma Verdad y Bondad, etc., en cuanto que la plenitud del ser es la plenitud de toda perfección sin límites, ya que cualquier perfección pertenece a la perfección del ser (cfr. *S. Th.*, I, qq. 3 y ss.).

Pondremos aquí de relieve sólo algunos aspectos de particular interés. En primer lugar, decir que Dios es el ser infinito o la Plenitud del Ser no puede llevar a ninguna forma de panteísmo, porque se trata de una *plenitud intensiva* que no se identifica con los entes de este mundo: no es una *plenitud extensiva*. De una manera paradójica se puede decir que «Dios es Todo pero no todo es Dios»¹⁰.

La simplicidad, además, que se debe predicar de Aquél que es Acto Puro (ya que toda posible composición lleva necesariamente consigo una cierta potencialidad), se nos presenta no como la simplicidad que en cierto modo podemos imaginar, que sería la simplicidad consistente en la ausencia de contenido, sino como simplicidad en el extremo opuesto, por así decir: la simplicidad del que tiene todo el contenido de manera ilimitada, de tal forma que cada contenido suyo —siendo infinito— se identifica realmente con los demás contenidos, también infinitos. En otras palabras, la simplicidad del Ser divino, indica que en El cualquier perfección se identifica con las demás precisamente porque es infinita.

De la misma manera, la inmutabilidad y eternidad del *Esse Ipsum Subsistens* no significa de ningún modo carencia de vitalidad o de actividad; al contrario, Dios es inmutable porque es *toda la actividad* (de hecho, la potencia activa se

10. C. CARDONA, *La situazione metafisica dell'uomo*, «Divus Thomas» 75 (1972), p. 47.

identifica con la acción, a no ser que la potencia activa no sea de alguna manera también pasiva).

Desarrollando racionalmente todas las implicaciones que podemos deducir de la afirmación de Dios como Puro Ser, se llega también a un punto de capital importancia: Dios es Inteligencia y Voluntad (cfr. *S. Th.*, I, qq. 14 y 19). Dios es Espíritu, no solamente en el sentido negativo de no ser material (lo que se comprende inmediatamente porque la materialidad implica necesariamente potencialidad y composición), sino que también llegamos a Dios como Espíritu en sentido positivo (Inteligencia, Voluntad). Así pues, afirmar a Dios como causa *totius esse*, como causa universal y única del ser de todo ente, no significa que Dios sea una especie de fuerza cósmica, inconsciente o anónima; al contrario, la afirmación de Dios como Ser Absoluto y causa de todo ser participado es también la afirmación de la personalidad de Dios: Dios es Persona, si bien con la sola razón no podemos llegar jamás a conocer cómo es en sí mismo *el modo* con el cual Dios es Persona (Trinidad: Padre, Hijo, y Espíritu Santo), realidad ésta que solamente nos es accesible a través de la Revelación sobrenatural y de la fe.

La analogía

Una vez llegado a este conocimiento del ser divino, Santo Tomás se detiene —y es otro punto fundamental de su pensamiento filosófico— en la naturaleza de este conocimiento que hemos alcanzado de Dios. Muy lejos de un racionalismo que vanamente pensase haber comprendido la divinidad en una definición completa y perfecta (que no sería Dios, sino un ídolo de ese racionalismo), Santo Tomás afirma netamente *la incomprendibilidad* de Dios, hasta el extremo de decir que, en esta vida, conocemos tanto más a Dios cuanto más claramente nos damos cuenta de que supera todo lo que nosotros podemos pensar de El (cfr. *S. Th.*, II-II, q. 8, a. 7).

Esta incomprendibilidad de Dios es consecuencia directa de la trascendencia del ser divino, de su infinitud, y lleva consigo también la inefabilidad del Ser Supremo; no existe un nombre plenamente adecuado para manifestarlo (cfr. *S. Th.*, I, q. 13, a. 1). Dicho de otra manera, a la trascendencia ontológica de Dios sobre toda realidad finita, sigue su trascendencia gnoseológica, y a ésta la trascendencia con respecto

al lenguaje humano. Pero esto no significa que Dios sea ininteligible: al contrario, Dios es para nosotros incomprendible precisamente porque es infinitamente inteligible: tiene un contenido infinito de verdad (es decir, de cognoscibilidad); infinitud de verdad que no se puede encerrar en ninguna inteligencia finita.

Además, esta incomprendibilidad de Dios no significa de ningún modo que no podamos tener algún conocimiento verdadero de El: este conocimiento nuestro es verdadero, pero imperfecto. No en el sentido de que de Dios podamos conocer perfectamente algún aspecto y no conocer otros: en todo nuestro conocimiento de Dios hay imperfección, porque es un conocimiento *analógico*: verdadero, pero no unívoco.

Como a la trascendencia ontológica del Ser divino corresponde su incomprendibilidad para todo intelecto finito, a la analogía *entis* corresponde la analogía de nuestro conocimiento de Dios. Decir que nuestro conocimiento de Dios es analógico significa, entre otras cosas, que toma su principio de nuestro conocimiento del ser finito, o mejor de los entes finitos, en los cuales encontramos nociones correspondientes a perfecciones de estos entes que es necesario predicar también de la causa primera (Dios), porque toda perfección del efecto debe estar necesariamente de alguna manera en su causa. Pero, tratándose de una causa trascendente, infinita, no se puede dar univocidad: si captamos que las cosas de este mundo son buenas, podemos y debemos decir que Dios es Bueno, pero debemos del mismo modo entender que el término *bueno*, aplicado a los entes y al Ser Divino, no es unívoco: Dios es bueno, pero *no* como lo son los entes; y así con cualquier otra perfección pura (es decir, que no lleve consigo necesariamente la finitud, por ejemplo, la materialidad), ya que todas las perfecciones se fundan en el ser, y entre el ser de los entes y el Ser Subsistente hay una *distancia infinita cualitativa*. Y así, la analogía de nuestro conocimiento de Dios, implica la *triple vía* del Pseudo-Dionisio: *afirmación*, fundada en la participación-causalidad, que nos permite afirmar de Dios las perfecciones del ser finito; *negación*, fundada en la distancia infinita cualitativa entre el Ser y los entes, que nos obliga a negar en Dios el modo en el cual tales perfecciones están en los entes; y, por fin, *eminencia*, que nos obliga a afirmar, en la medida en que nos es posible, que las perfecciones de Dios son eminentes, es decir, infinitas, más

allá de toda representación intelectual nuestra (cfr. *De Potentia*, q. 7, a. 5 ad 2).

La importancia de estos puntos de la metafísica de Santo Tomás se manifiesta en sus consecuencias. Basta pensar, por ejemplo, cuál sería el fundamento teórico de la analogía (y, como consecuencia, cuál sería la consistencia de la teología natural) si en vez de reconocer el ser como *acto* (*actus essendi*), se identificara con la existencia entendida como el *hecho* de ser o existir. Haría falta, lógicamente, negar la analogía en su contenido más fundamental, ya que la existencia, el simple hecho de existir, precisamente por ser un hecho, es unívoco. Y, faltando el fundamento de la analogía, antes o después, el conocimiento de Dios se excluye del ámbito de la razón humana (de la «razón pura» diría Kant). No por casualidad, las líneas del pensamiento moderno que han desembocado en el ateísmo, han convalidado el formalismo —es decir, el olvido del ser como acto— propio de la escolástica no tomista (que ha sido, por desgracia, la más abundante).

La eficiencia creadora

La causalidad creadora de Dios —*Esse per Essentiam*— tiene, según Santo Tomás, como efecto propio e inmediato el *esse* (acto intensivo de ser) de cada criatura (cfr. *Comp. Theol.*, I, 68). Causalidad que, como ya hemos recordado, es participación: lo que en Dios es Plenitud (el Ser), en la criatura es parcialmente: no como simple y puro acto, sino como *acto de* una esencia que, recibéndolo, lo determina, lo limita, constituyendo el compuesto *esse-essentia*, propio y característico de toda criatura en cuanto tal, incluso de los espíritus creados (cfr. *De Spirit. creat.*, a. 1; cfr. también *De Anima*, a. 6 ad 2; *S. Th.*, I, q. 75, a. 5 ad 4; *Quodlibet.*, III, q. 8, a. 20; etc.).

Esta causalidad divina trascendental es producción *ex nihilo*, de la nada: es *posición* de la totalidad de la criatura, ya que no hay nada anterior o exterior al ser. Naturalmente, desde el momento en que la esencia es por el ser, también la esencia se dice creada (cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 5 ad 2).

Está claro que cualquier acción causal exige una cierta presencia de la causa en el efecto. Y también la experiencia nos muestra que la causalidad lleva consigo una presencia, si no de la causa, sí al menos de la virtud activa de ésta en su efecto

inmediato. Por eso, afirmar la causalidad divina inmediata con respecto al ser de cada criatura, es afirmar al mismo tiempo la presencia de la virtud activa divina en el ser (cfr. *S. Th.*, I, q. 8, a. 1). Pero como Dios es absolutamente idéntico a su virtud activa y a su acción (Dios es la Plenitud del Acto infinito), la causalidad creadora divina lleva consigo la presencia de Dios en todas las cosas (cfr. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1 ad 4).

Por otra parte, el acto de ser es lo más íntimo de cada criatura, es su *energía* interior de ser, que hace existir a *lo que* la cosa es, que *abraza* desde dentro todos los aspectos del ente (formas y materia), dándoles unidad (cfr. *S. Th.*, I, q. 4, a. 1 ad 3). Y por esto, la presencia divina, que es presencia del Ser en el ser del ente, es la presencia más íntima. Entonces, la causalidad divina creadora se nos manifiesta, en cierto modo, como una causalidad *intrínseca*: no porque Dios sea una causa intrínseca (material o formal) de las criaturas, sino porque actúa *desde dentro*. Y, al mismo tiempo, por la distinción radical entre el Ser por esencia y el *esse* participado, esta causalidad divina es también, no solamente extrínseca, sino además *trascendente*. Precisamente porque Dios es trascendente por su Ser, puede ser inmanente por su acción¹¹.

Santo Tomás compara la acción creadora de Dios con el sol que ilumina el aire, para ilustrar la presencia divina que lleva consigo la creación: como es necesaria la permanencia de la acción del sol para que la iluminación del aire no desaparezca, así es necesaria la *conservación* del ser por parte de Dios para que la criatura no caiga en la nada (cfr. *Comp. Theol.*, I, 130; *S. Th.*, I, q. 104, a. 1). Para hacer esta afirmación, hay distintos argumentos. Quizás el más radical es el de considerar precisamente la *participación*: el ser se recibe en una esencia que *en sí misma* no tiene *fuerza* para existir (en sus constitutivos), de manera que el ser (acto de ser) no forma parte jamás de la esencia, ésta no puede hacerlo suyo de ningún modo, y no hay otro fundamento para la permanencia de la composición *esse-essentia* que la causalidad creadora. Esto no significa, sin embargo, la afirmación de un *contingentismo absoluto*, que considerase a todos los entes igualmente contingentes. Ciertamente,

11. Cfr. A. FOREST, *La structure métaphysique du concret*, Vrin, París, 2.^a ed., 1956, p. 329.

todos tienen necesidad de la presencia de Dios como fundamento de su ser finito, pero no todas las esencias están en igualdad con respecto a su propio ser. Así, mientras las sustancias materiales pueden corromperse, las sustancias espirituales tienen el ser necesariamente, una vez que Dios se lo ha dado: solamente podrían dejar de ser si desapareciera la causalidad divina. De hecho, Santo Tomás considera que en el ámbito de las criaturas hay cosas necesarias —es decir, no contingentes—, si bien su necesidad está recibida de Dios (es necesidad *ab alio*) (cfr. la *tercera vía* de *S. Th.*, I, q. 2, a. 3).

Por el contrario, del formalismo que identifica el ser con la existencia fáctica (*hecho* de ser en vez de *acto* de ser), se deriva un contingentismo absoluto, según el cual «cualquier esencia, material o espiritual, que tiene la existencia en acto a partir de la causalidad divina, se encuentra con respecto a esta existencia en las mismas condiciones, tanto una ráfaga de viento como una sustancia espiritual, ya sea también el más perfecto entre los espíritus creados»¹².

Presencia de Dios en la creación

Volviendo a la presencia —verdadera y propia *acción íntima*— de Dios en la criatura, hay que poner de relieve que no se trata de una especie de acción creadora continuada en el tiempo (la así llamada *creatio continua*), sino de algo mucho más profundo. El ser, porque es acto, *en sí mismo* no es medido por el tiempo, ya que el acto no es en sí mismo mutable. El ente es temporal en base a su mutabilidad, y por lo tanto en base a su potencialidad pasiva: el ser, acto de todo otro acto, no guarda en sí mismo relación alguna con el tiempo sino a través de la esencia a la que actualiza. Y, en esta perspectiva, se percibe cómo el *esse* participado constituye el *punto de contacto* entre la eternidad divina y la duración de las criaturas; de modo correspondiente a cómo este *esse* —porque es efecto inmediato y permanente del Ser Supremo— es el verdadero *mediante* metafísico entre el Infinito y lo finito.

Tradicionalmente —y Santo Tomás enlaza con esta tradición—, la presencia de Dios en todas las cosas se con-

12. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, *op. cit.*, p. 28.

sidera bajo tres aspectos: Dios está (*inest*) en los entes, *por esencia, por presencia y por potencia* (cfr. *Super Ev. S. Ioannis*, lec. I, 5; *Comp. Theol.*, I, 135). Que Dios está por esencia quiere decir que es la Esencia divina (idéntica al Ser divino) la que está en lo más íntimo de las cosas dándoles y participándoles su ser. Decimos que está por presencia para indicar que las cosas están presentes a Dios, es decir, que Dios las conoce, internamente, comprensivamente: es, pues, una presencia divina no «cósmica», sino espiritual, de conocimiento y de amor. Por último, que Dios está en las cosas por potencia, significa que todas estas cosas-subyacen inmediatamente a la potencia activa divina. Y es así como la «fórmula tomista: *per essentiam, per potentiam, per praesentiam...*», expresa en su vértice supremo, con la suprema quietud del Absoluto penetrado en lo finito, la suprema dependencia de lo finito con respecto al Infinito»¹³.

La creación es un hecho histórico, pero *el ser criatura* no consiste solamente en una relación de origen histórico (en el tiempo) con respecto a Dios. Es más, como es sabido, según Santo Tomás, Dios podría haber creado *ab aeterno*: un mundo sin principio en el tiempo sería también un mundo creado (cfr. *De Aeternitate mundi*; *C. G.*, II, 31-38). La creación implica además —y sobre todo— una *situación* metafísica de la criatura: ser criatura no es sólo ni principalmente tener principio en el tiempo, sino que además indica *ser* sin ser el *Ser*: tener el ser; implica la composición real de *essentia* y *esse*, que lleva consigo la total dependencia actual de la criatura con respecto a Dios en el plano más radical: el del ser y, como consecuencia, también en el plano del obrar, ya que *operari sequitur esse*; es decir, en cuanto el actuar es un modo de ser. Sobre este punto, es muy importante observar cómo, para la metafísica de Santo Tomás cuando se capta en su núcleo más original y originario, esta dependencia de las acciones de las criaturas con respecto a Dios no constituye una especie de *interferencia* o *choque* de causalidades distintas, precisamente porque Dios y la criatura no son dos *con-causas* que produzcan, complementándose, un mismo efecto. Tanto Dios como la criatura son *causas totales* de las acciones de la criatura, pero a distintos niveles (formal, la criatura; trascendental o del ser, Dios). Es más, la causalidad

13. C. FABRO, *Esegesi Tomistica, op. cit.*, p. 446.

divina es *fundamento* de la causalidad misma de la criatura, en el sentido más radical e intenso.

Bajo este punto de vista, se entiende también el amplio tratado que Santo Tomás hace de la *Providencia divina* (cfr. por ejemplo, *S. Th.*, I, q. 22), así como del misterio de esta Providencia respecto a las acciones libres de los hombres. Providencia que es manifestación permanente y eficaz del amor creador (cfr. también *S. Th.*, I, q. 20). Amor de Dios por sus criaturas que es totalmente libre: Dios, de hecho, no crea por necesidad, sino porque libremente así lo quiere (cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 16; *S. Th.*, I, q. 19 a. 3 y 10).

3. *El hombre*

Siguiendo a Santo Tomás, se comprende cómo «más allá de toda fantasía idealista, el hombre no es más que un elemento, una parte de este espléndido *derroche* divino de la creación: geografía dispersa del ser participado, que a su vez y como totalidad está incluido —sin formar parte, sino como derivado— en la Totalidad divina que lo causa y por lo tanto lo contiene totalmente. Esta geografía en la que se encuentra, el hombre puede recorrerla, no sin esfuerzo, y, hasta cierto punto, trascenderla, subir a la cima de la más alta metafísica que es el conocimiento de Dios y percibir así su propia posición. Esta capacidad de orientación constituye cabalmente el signo de su grandeza: de hecho se puede orientar quien de alguna manera puede abarcar la totalidad que le incluye, que es precisamente lo que puede hacer el hombre que por el conocimiento del ser se convierte en *quodammodo omnia*»¹⁴.

El realismo metafísico de Santo Tomás se extiende a una detallada antropología, en la cual, el hombre, *situado* metafísicamente como criatura, descubre su más alta dignidad natural en el ser, por su espiritualidad, imagen y semejanza de Dios.

Alma y cuerpo

De hecho, la espiritualidad de las operaciones del intelecto y de la voluntad lleva a que el hombre descubra en

14. C. CARDONA, *La situazione metafisica dell'uomo*, art. cit., pp. 50-51.

sí mismo un principio también espiritual de tales operaciones: el *alma* humana, que es la forma sustancial del cuerpo y, al mismo tiempo, realidad en sí misma subsistente (cfr. *De substant. separat.*, 8).

Es interesante poner de relieve que, en la concepción tomista, la afirmación de la composición antropológica *alma-cuerpo* no es dualismo, ni monismo. Es bien sabido cómo en el posterior racionalismo —sobre todo a partir de Descartes—, espíritu y materia se concibieron como sustancias distintas e incommunicables. Ante este *dualismo* y la innegable unidad del mundo como totalidad (no hay dos universos incommunicables, el material y el espiritual), se podría pensar o bien que la materia no es otra cosa que un modo del espíritu, o bien que el espíritu es un modo de la materia. Descartes evitó estas dos soluciones erróneas recurriendo a Dios, como garante de la realidad del mundo material que se presenta ante el espíritu, y al mismo tiempo como creador del espíritu. Esta insuficiente solución cartesiana hizo que del dualismo se derivaran todas las formas de monismo immanentista: tanto idealista como materialista.

Por el contrario, en la antropología tomista, no existe monismo (se afirma la real composición espíritu-materia en cada hombre), pero tampoco existe dualismo, precisamente porque alma y cuerpo no son *dos* realidades físicas, dos sustancias, sino dos principios constitutivos de un único ente, de una única sustancia, de una única persona. Esta *unidad del hombre* tiene su raíz en el ser como acto, como por otra parte sucede en cualquier otro ente corpóreo, cuya materia tiene el acto de ser a través de la forma.

Pero, en el caso del hombre, la espiritualidad de su forma sustancial se funda en que participa del ser de una manera más alta que las formas no subsistentes, es decir, materiales. Para Santo Tomás, el núcleo de esta doctrina sobre la subsistencia y consiguiente inmortalidad del alma, radica en la peculiar actuación fundante del acto de ser, poseído *por sí* de modo permanente, y no en cuanto forma del cuerpo, aunque la integridad específica del hombre implica que el alma informe al cuerpo (cfr. *De Anima*, 14).

Solamente la causa trascendental (Dios), podría dejar de mantener el alma en el ser, así como su origen sólo puede ser por creación directa por parte de Dios, que la crea en el cuerpo como su acto formal (cfr. *In II Sent.*, d.32, q.2, a.3 ad 4). Así se puede también valorar adecuadamente la dig-

nidad del cuerpo humano, que está constituido como tal por la información que el alma espiritual obra en él, comunicándole su propio ser, y constituyéndolo así en cuerpo humano (cfr. C. G., II, 68). En otras palabras, según la antropología tomista, aunque el alma pueda subsistir separada del cuerpo (como sabemos también por la fe), cuando el alma está unida a la materia no vemos ciertamente el alma, pero tampoco vemos la materia: lo que vemos es el hombre, de manera análoga a cuando vemos un trozo de hierro: no vemos ni la materia ni la forma, sino la sustancia a través de sus modos de ser (accidentes).

El intelecto

La antropología de Santo Tomás incluye un profundo análisis del conocimiento humano, en el que se reconoce en el ente —en su actualidad concreta— la fuente de su cognoscibilidad, de modo que el ente no es solamente objeto, sino también causa del conocimiento humano (cfr. *In III Sent.*, d.14, q.1, a.2, sol.1). El ente real se presenta ante el intelecto a través del conocimiento sensible que está penetrado por la inteligencia, desde el momento en que ésta alcanza su objeto investigando sobre los datos proporcionados por los sentidos (cfr. *In III Sent.*, d.14, q.1, a.3, sol.3).

El objeto inteligible descubierto por la inteligencia es universal, obtenido por medio de la abstracción, pero el intelecto vuelve siempre a las imágenes sensibles de las que partió (es la conocida *conversio ad phantasmata*), en las cuales y por las cuales el intelecto —o, mejor, el hombre a través de su intelecto— conoce el universal como subsistente en el singular: se realiza así un verdadero y propio conocimiento intelectual del singular concreto, indirecto, pero inmediato (cfr. *De Veritate*, q.2, a.6; q.10, a.5). Se puede recordar también cómo, para Santo Tomás, la unidad operativa humana entre sentidos e intelecto tiene su punto clave en la *cogitativa*, facultad sensible específicamente humana, que está en la cumbre de la sensibilidad y es racional por participación (cfr. *S. Th.*, I-II, q.74, a.3 ad 1; *De Veritate*, q.14, a.1 ad 7; *In De Anima*, II, lec. 13).

Los conceptos y los juicios formados a través del proceso cognoscitivo no son, para Santo Tomás, el objeto directo del conocimiento, sino los medios en los cuales y por medio de los cuales se realiza este conocimiento. El hombre

no conoce primariamente sus ideas, ni el proceso de su formación, sino que a través de las ideas conoce la realidad (cfr. *S. Th.*, I, q.85, a.2; *De Anima*, a.2 ad 5). La doctrina del conocimiento elaborada por Santo Tomás incluye también el análisis del autoconocimiento, es decir, de la conciencia refleja que el hombre tiene de sí mismo y de su propio conocer. En este punto, la antropología tomista manifiesta claramente la distinción de nuestro conocimiento con respecto al conocimiento en Dios. Para Dios, conocer es conocerse y, en este autoconocimiento divino, Dios conoce la realidad no divina, precisamente porque El es Creador de la realidad y por tanto de la inteligibilidad de los entes: todas las cosas son, existen, porque Dios las conoce. No ocurre así en el hombre, cuyo autoconocerse reflejo implica un nuevo acto (*reditio*), que vuelve sobre el conocimiento en acto de un objeto distinto de su propio conocimiento (cfr. *De Veritate*, q.10, aa. 8-9).

La libertad

La *voluntas*, es decir, la otra potencia operativa espiritual humana, tiene como propiedad fundamental la *libertad* o autodeterminación en el orden de la causalidad propia del hombre. Ciertamente, ni el hombre, ni cualquier otra realidad puede decirse *causa sui* en sentido ontológico absoluto, porque esto es absurdo. Ni siquiera Dios es causa de sí mismo; Dios es causa *incausada*, que es muy distinto. Pero la libertad hace que, según Santo Tomás, el hombre pueda en un cierto aspecto reconocerse como *causa sui*, «porque en el orden moral llega a ser lo que con su libertad quiere ser. En el horizonte del espiritualismo bíblico el hombre se dice creado a imagen de Dios porque está dotado de intelecto y de libertad (cfr. *S. Th.*, I-II, Prologus); y la libertad (*liberum arbitrium*), como afirmaba Santo Tomás desde que era joven bachiller, se reconoce '*universalis motor omnium*' (In III Sent., d.27, q.2, a.3). Así, y es la conclusión existencial decisiva en la formación de la persona, la cualidad moral procede de la libertad: '*principium autem moris est voluntas; ideo si voluntas fuerit bona, et opus (erit) bonum, cum habeat voluntatem bonam cum intentione bona*' (*Lect. in Ev. Matth.*, VII, 2). Y la razón fue profundizada por el último y maduro Tomás que no se detiene en la bondad trascendental del hombre como criatura, sino que ve en la

bondad moral adquirida la realización de su perfección como sujeto espiritual»¹⁵.

El hombre no es plena actualidad, y tiene necesidad de sus acciones para perfeccionarse y alcanzar su fin, realizando así el sentido de su existencia (cfr. *C. G.*, III, 25). Para el hombre, el mayor ejercicio de libertad está precisamente en la elección de su último fin concreto, es decir, en la elección de lo que quiere por encima de cualquier otra cosa y se constituye como causa de las demás elecciones. Esta elección del fin tiene enormes repercusiones también en la actividad intelectual, ya que la recta disposición de la voluntad connaturaliza al hombre para llegar a la verdad de Dios y para reconocer la verdad de las cosas creadas, que son la vía natural para alcanzar el conocimiento de Dios (cfr. *In X Ethic.*, 14).

La libertad es, según Tomás de Aquino, la facultad de la persona; la que dirige a la persona humana como totalidad singular y todas sus operaciones, incluso la inteligencia (cfr. *C. G.*, I, 72; *In II Sent.*, d.25, q.1, a.2 ad 4). Toda la actividad humana, precisamente por esto, tiene un sentido moral, ético. Sobre la libertad véase también *De Malo*, q.6.

Sentido moral de la actividad humana

La doctrina moral descansa en la metafísica del bien y del fin, que se identifican con la *ratio entis* y más radicalmente con la actualidad del ente (cfr. *S. Th.*, I-II, q.18, a.1).

Las criaturas proceden de Dios —Bien universal en cuanto que es el Ser Supremo y Creador del ente— y son buenas en cuanto que *son*, en cuanto que participan del ser, y tienen su fin último en la glorificación de Dios manifestando su semejanza con el Creador.

Pero esta finalidad la alcanzan las criaturas espirituales a través de su libre obrar, por medio del cual toda persona debe orientarse total e incondicionalmente hacia Dios: ha salido de su Principio y vuelve a El como Fin; así, en la antropología tomista, la dignidad de la persona —fundada en su semejanza con Dios— se eleva por su creciente proximidad a Dios por el conocimiento y el amor (cfr. *S. Th.*, I-II, q.2).

15. C. FABRO, *Un maestro di libertà cristiana: Josemaría Escrivá de Balaguer*, «L'Osservatore Romano», 2-VII-1977, p. 5.

El realismo metafísico de Santo Tomás permite también captar la razón profunda del primer mandamiento —el amor a Dios sobre todas las cosas—, que es la raíz de toda la moral natural (cfr. *S. Th.*, I, q. 60, a.5). Al mismo tiempo, el primado del ser, permite comprender el mal como privación de bien y el pecado como el único mal en sentido pleno.

Dios ha difundido en la creación su propio Bien de una manera participada. Así también cada parte del universo —y toda persona en la sociedad humana— debe difundir su bien y buscar por su propio bien el bien del todo o *bien común*. El universo, de hecho, a través de la universal pertenencia al ser, es un *todo* participado que se orienta al *Todo* increado, y que tiene un orden interno por el vínculo de las partes entre sí, que es el bien común inmanente o interno, ordenado al bien común trascendente, que es Dios (cfr. *S. Th.*, I, q. 65, a.2; q. 103, a.2). Por esto, en la raíz del orden moral está también el amor al prójimo, del cual se derivan las demás normas morales. Así, en la visión antropológica tomista, se entiende la unidad profunda existente entre el amor del hombre a Dios, el amor a los demás hombres y el amor a sí mismo.

«La relación entre el amor para con Dios, el amor para con los demás y el amor que tengo para conmigo mismo, es la relación que existe entre el Ser y los entes, que es una relación de causalidad efectiva total y de participación intrínseca: precisamente por esto, el amor total que debo a Dios no solamente no anula el amor que debo tener a la creación (y de una manera singular a mi prójimo, con un inconmensurable salto de cualidad cuando se tenga en cuenta la elevación al orden sobrenatural y por lo tanto la nueva participación del ser divino que la gracia lleva consigo) sino que lo hace posible y además lo exige, y hace de este otro amor el contenido del segundo mandamiento que con el primero resume toda la Ley divina. De la misma manera que es el Ser —en Totalidad absoluta y por esencia— el que hace ser al ente, totalmente y sin ser el ser del ente, del mismo modo, como consecuencia necesaria metafísico-moral, es el amor de Dios —la totalidad del amor— lo que hace posible que me ame a mí mismo, y me impone amar a todo lo que es, en la medida en que es, y de amar como a mí mismo lo que es como yo, sin que el amor a la totalidad de los entes (y por lo tanto a la totalidad de los hombres, ya sea tomados colectivamente, singularmente o

abstractamente) se pueda confundir con el amor a Dios, ni lo constituya (ni siquiera implícitamente en sentido moral)»¹⁶.

Se puede entender así también otro aspecto fundamental: las verdaderas razones y finalidades de la convivencia humana están en dar a cada persona singular la posibilidad de difundir en los demás su propio bien y de ser ayudado por los demás (cfr. *In III Polit.*, 5). De todo esto se puede deducir fácilmente cómo el bien común temporal de la sociedad humana no consiste solamente en el bienestar material: antes está el bien espiritual, y el bien material alcanza su verdadero sentido humano precisamente en su ordenación al bien espiritual. Este bien espiritual no es otra cosa que la virtud moral, que establece entre los hombres no solamente la justicia, sino también la amistad, que es lo contrario de la pretensión de mejorar la sociedad a través de la lucha o el conflicto, que separan a los hombres entre sí (cfr. *In VIII Ethic.*, 1).

De todo lo que se ha recordado —aunque sea muy rápidamente—, se ve con claridad que la antropología tomista no es antropocéntrica, sino teocéntrica, lo que no significa una visión teocrática de la sociedad: no es lo mismo, ciertamente, teocentrismo que teocracia.

Este teocentrismo —dependencia y fin del hombre y de la sociedad con respecto a Dios— no solamente no es fuente de alienación del hombre, de pérdida de la real autonomía y autodeterminación de la persona, sino todo lo contrario. De hecho, si no se le reconoce a la libertad un fundamento trascendente —y por lo tanto una dependencia—, la libertad acaba por tomar como objeto y fin a sí misma, convirtiéndose así en una libertad vacía. Es bien sabido cómo muchas direcciones del pensamiento moderno antimetafísico, propugnando el antropocentrismo, afirmando una independencia total del hombre y absolutizando la libertad, han terminado perdiendo la verdadera noción de la libertad misma. De hecho, la negación filosófica de la libertad de la persona humana ha seguido los mismos pasos que la previa negación de Dios. Tal proceso se ha verificado tanto en el idealismo como en el materialismo, derivados ambos del racionalismo. La absolutización de la razón ha conducido a la supresión

16. C. CARDONA, *La situazione metafisica dell'uomo*, op. cit., pp. 54-55.

teórica de la libertad y, como consecuencia, de la responsabilidad moral: y esto porque la libertad no es solamente, ni principalmente, racional, dado que sus actos no son previsibles y deducibles racionalmente a partir de determinados presupuestos.

En otras palabras, reconocer la libertad —si no se identifica con la simple explosión de los instintos —implica reconocer la distinción absoluta entre el bien y el mal; distinción que, a su vez, no tiene sentido sin un Bien absoluto, es decir, un Ser absoluto que es precisamente Dios.

Persona y libertad

Otro aspecto importante de la antropología tomista es la distinción entre persona humana y naturaleza humana. Al enunciar esta distinción, Santo Tomás no afirma que en el hombre haya naturaleza humana y persona humana como dos aspectos o componentes parciales. Para el Aquinate, por el contrario, la persona es el hombre singular y concreto en toda su plenitud real, mientras su naturaleza humana es una parte de la persona: la formal sustancial. Dicho de otra manera, la persona humana es la totalidad real de cada uno de los hombres existentes, y está compuesta de materia, forma sustancial (alma), formas accidentales y acto de ser. La naturaleza es la sustancia (materia informada por la forma sustancial). Así, Santo Tomás dirá en breve síntesis que la *persona* (o *suppositum* de naturaleza espiritual, tomando la clásica definición de Boecio), es totalidad, mientras que la naturaleza es su parte formal (cfr. *De Unione Verbi Incarnati*, a. 3).

Damos, pues, el nombre de persona al ente completo (*suppositum*) cuando es de naturaleza espiritual. Entonces, la superioridad de la persona radica en la superioridad de su naturaleza con respecto a las naturalezas no espirituales: por esto, Santo Tomás dirá que *persona est id quod est perfectissimum in tota natura* (*S. Th.*, I, q. 29, a. 3). Pero, ¿cuál es el constitutivo de la personalidad, presupuesta la naturaleza espiritual? Para Santo Tomás, la respuesta está clara: el acto de ser, que es la perfección última y la última y fundante actualidad de la naturaleza y de todas las determinaciones accidentales de la persona. Por esto, presupuesta la espiritualidad, «la personalidad pertenece necesariamente a la dignidad y a la perfección de alguna realidad, en cuarto

ésta exista por sí: lo cual es entendido en el nombre de persona» (*S. Th.*, III, q. 2, a. 2 ad 2).

Estos dos aspectos de la persona —subsistencia y naturaleza espiritual— están unidos entre sí. De hecho, precisamente porque la forma sustancial del hombre tiene el ser por sí, y no por su unión con la materia, esta forma es espiritual; y justamente porque el alma humana tiene *per se* (si bien no *a se*) el acto de ser, puede obrar *per se*, ya que el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser: obrar *per se* es tener el dominio sobre las propias acciones; es decir, tener libertad.

Pero ya que el alma tiene el *esse per se*, pero no *a se*, la libertad es capacidad de obrar *per se* (autodeterminación, dominio de los propios actos), pero no *a se*: de hecho, si el fundamento metafísico real de la libertad es el ser, y a su vez el ser finito participa del Ser Infinito que le fundamenta, resulta que la libertad está fundada y, por lo tanto, depende de Dios. Pero «la metafísica tomista del actuar no experimenta de ninguna manera las preocupaciones psicológicas de algunos planteamientos teológicos de la contrarreforma encaminados a buscar un ‘acuerdo’ entre la omnipotencia divina y la libertad humana, como si Dios y el hombre se encontraran obrando en el mismo plano causal: para Santo Tomás, como Dios es ‘causa total’ del *esse*, desde el punto de vista tanto extensivo como intensivo, así debe ser como consecuencia y del mismo modo causa total del *agere*. Más claramente: como Dios es *Esse subsistens* o Acto por esencia, y, así pues, el único acto que es en virtud de sí mismo, Dios es la única causa que obra en virtud únicamente de sí mismo sin ser de ningún modo tocado o disminuido en su propio ser, ni por parte de la causa segunda ni por parte del efecto de la misma. Más todavía, y como consecuencia, Dios es la única causa que, precisamente gracias a su adentrarse total en la causa segunda y en el efecto, no incide de ninguna manera en la espontaneidad y libertad del actuar o del efecto finito, sino que más bien es el verdadero origen de la misma actividad de la libertad creada»¹⁷.

Y así se puede entender cómo en la antropología tomista —la genuina, fundada en el *esse* en el sentido original de acto de ser— la libertad, que es fundamento de la estructura

17. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, op. cit., pp. 465-466.

existencial de la persona, está fundada a su vez en el modo en que el ser pertenece al espíritu humano ¹⁸.

4. *Lo sobrenatural*

En el prólogo a la segunda cuestión de la *Suma Teológica*, Santo Tomás enuncia el orden en que se dispone a presentar la teología: «en primer lugar trataremos de Dios; después del movimiento de las criaturas racionales hacia Dios; y en tercer lugar de Cristo, que, en cuanto hombre, es para nosotros el camino hacia Dios» (*S. Th.*, I, q. 2, Prologus).

Sin duda, existen otras posibilidades para exponer la doctrina teológica, pero ésta de Santo Tomás tiene ciertamente sólidos fundamentos. La perspectiva dominante en la teología tomista es precisamente su unidad, fundada en la unidad de su objeto primario, que es Dios. En un conocido texto, el Aquinate expresa así su teocentrismo teológico: «aunque los artículos de la fe son muchos, algunos de ellos se refieren a la divinidad, otros a la naturaleza humana que el Hijo de Dios asumió en unidad de Persona, otros a los efectos de la divinidad; el fundamento de toda la fe es la primera verdad sobre la divinidad, ya que en razón de ésta todo lo demás está contenido en la fe, en cuanto que de algún modo nos conduce a Dios. Por eso el Señor dice a los discípulos (Jn. 14, 1): *Creéis en Dios, creed también en mí*; dejando sobreentender que se cree en Cristo en cuanto que es Dios, principalmente como fe en Dios» (*Expositio primae Decretalis*, I).

Aquí nos detendremos sólo —y muy sumariamente— en algunos aspectos en los que se puede percibir más claramente la fecundidad teológica del realismo metafísico de Santo Tomás, cuando se usa como instrumento de la teología.

La Trinidad de Dios

El misterio supremo de la Trinidad divina fue estudiado por Santo Tomás con gran profundidad. En la *Suma Teoló-*

18. Un breve pero profundo análisis de la fundamentación de la acción de la criatura sobre el acto de ser, puede verse en el artículo: C. CARDONA, *El acto de ser y la acción creatural*, «Scripta Theologica» 10 (1978), pp. 1.081-1.096.

gica, al Tratado *De Deo Uno* sigue una amplia exposición del *De Trinitate*, de acuerdo con el orden característico de la patrística latina, que en el fondo coincide con el mismo orden utilizado por la pedagogía divina en la Revelación. Como es sabido, Santo Tomás toma de San Agustín la llamada *analogía psicológica*, para ilustrar teológicamente la fe en la Trinidad. La cuestión dedicada al estudio de las *procesiones* (*S. Th.*, I, q. 27) es la piedra angular de todo el tratado, que se extiende hasta la q. 43 con el estudio de las *misiones* de las Personas divinas.

El rigor del tratado teológico es patente a quien lee estas densas cuestiones de la *Suma*, y al mismo tiempo es total la apertura al misterio, que impide absolutamente que este rigor llegue a ser una especie de racionalismo.

Este rigor, que verdaderamente nos da a conocer mejor lo que creemos a través de la fe sobre la Trinidad de Dios, es consecuencia —al menos en gran parte— de la precisión filosófica sobre las nociones fundamentales que, en nuestro lenguaje, tenemos que utilizar para expresar la fe en la Trinidad. Son de capital importancia las nociones metafísicas de *naturaleza* y de *persona*, y la *analogía* a través de la cual predicamos estas nociones de la divinidad. De hecho, la verdad de fe nos enseña infaliblemente que en Dios hay Tres Personas realmente distintas y una única naturaleza divina, de tal manera que cada una de las Personas posee —es— toda la divinidad y no parte de ella. De la misma manera, es de crucial importancia la noción de *relación*, en cuanto que las Personas divinas nos han sido reveladas a través de nombres propios relativos (Padre e Hijo; y también el Espíritu Santo está revelado con una connotación claramente relativa al Padre y al Hijo).

Se ha dicho a veces que, en la teología clásica, existía un *aislamiento* del tratado sobre la Trinidad, en el sentido de que el modo de estudiarlo llevaba a no poder considerar después, de algún modo, el misterio trinitario presente en todos los aspectos de la teología y de la vida cristiana.

Sin entrar ahora en esta polémica, hay que decir que una afirmación de este tipo, al menos por lo que se refiere a Santo Tomás, es de una superficialidad bastante sorprendente. En realidad, el misterio trinitario es, para Santo Tomás, la clave suprema para el estudio teológico del orden sobrenatural en todos sus aspectos: Cristo, la gracia, el fin último y la visión beatífica, la Iglesia y los sacramentos, etc.

La divinización del hombre

La fe nos enseña que el hombre —como el ángel— ha sido destinado gratuitamente por Dios a un fin último que trasciende la capacidad meramente natural de toda posible criatura, y que este fin último es la visión y el amor de Dios tal como Él es en sí mismo: Uno y Trino; visión y amor beatíficos que son la participación abierta de la misma vida divina de la Trinidad.

Pero, para dirigirse hacia aquel fin y alcanzarlo, el hombre tiene necesidad de un poder proporcionado y que, en consecuencia, no puede ser simple derivación de su propia naturaleza (cfr. *Comp. Theol.*, I, 143). Este poder operativo debe estar enraizado en la misma naturaleza divina de la cual la criatura espiritual debe participar. Santo Tomás utilizará a menudo el conocido texto de San Pedro y dirá: «La gracia no es sino una semejanza participada de la naturaleza divina, según II Pedro 1,4: *Magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae*» (*S. Th.*, III, q. 62, a. 1, cfr. I-II, q. 110, a. 3-4; q. 112, a. 1; *Comp. Theol.*, II, 4; *In Ioan. Ev.*, I, 8; X, 6; XV, 2; etc.).

Esta participación de la naturaleza divina es distinta de la participación natural del Ser divino propia de toda criatura; por esta primera participación, dirá Santo Tomás comentando al Pseudo-Dionisio, la criatura es constituida en el ser y en su bondad natural, pero, por la participación sobrenatural, el espíritu creado queda constituido en *dios por participación* (*In de Div. nom.*, XI, 4; *In Ioan. Ev.*, XV, 2).

Este don divino, que se llama gracia habitual o santificante, a través del cual el hombre se diviniza o deifica (hecho *dios por participación*), alcanza la esencia misma del alma (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4 c.) y no puede ser más que una cierta forma accidental, ya que el hombre en gracia continúa siendo hombre (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2). Así pues, la criatura espiritual, por la gracia divina no es *ayudada* solamente en su operación para alcanzar un fin más allá de sus fuerzas naturales, sino que verdaderamente es elevada toda entera, hasta el punto de que esta elevación es llamada, en el Nuevo Testamento, *nueva creación, re-creación* (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4 c.) y alcanza el nivel más profundo, el del acto de ser, de tal manera que los hombres, por la gracia, *in novo esse constituuntur* (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 3; cfr. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3).

Así, esta participación de la divinidad se nos presenta, en su vertiente dinámica, como autodonación de Dios en cuanto Dios; donación que es *causalidad* según la dialéctica de la participación metafísica: «todo lo que es algo por participación está causado por quien es tal por esencia» (*Comp. Theol.*, I, 68; cfr. *C. G.*, I, 98; *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1; *In Ioan. Ev.*, Prologus, 8, 25; *In De Causis*, 10; etc.).

Como consecuencia, sólo Dios puede divinizar, comunicando una participación de su divinidad, de manera análoga a como solamente El puede crear, comunicando un *esse* participado del *Esse Ipsum Subsistens* (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1). Esta causalidad, en los dos casos, es eficiente, no formal: Dios no es el *esse formale omnium* en el orden de la creación (cfr. *C. G.*, I, 26), ni lo sobrenatural creado en el orden de la *recreación* (cfr. *De Veritate*, q. 27, a. 1).

Además de la consideración del fin último sobrenatural —visión amorosa, participación activa, de la vida trinitaria—, y de la explícita consideración de la gracia como *inchoatio gloriae* (cfr. *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1 ad 5; *De Veritate*, q. 8, a. 3 ad 10; *S. Th.*, I-II, q. 111, a. 3 ad 2; II-III, q. 24, a. 3 ad 2; etc.), el *contenido trinitario* de lo sobrenatural en el hombre está muy claro en Santo Tomás, también por lo que se refiere a la *inhabitación de la Trinidad* en el alma del justo, que es el nuevo modo de presencia fundante de la divinidad, correspondiente a la nueva participación, de forma análoga a como la presencia de inmensidad es la que fundamenta el ser de cada ente en la participación natural (cfr. *S. Th.*, III, q. 7, a. 13; I, q. 43; *C. G.*, IV, 34; *In De Div. Nom.*, I, 2; *In Symb. Apost.*, a. 3; *In Ep. ad Rom.*, I, 3; etc.)

Este *contenido trinitario* de lo sobrenatural en el espíritu creado también está desarrollado por Santo Tomás en relación con la filiación divina del hombre. De hecho, el Aquinate afirma constantemente la relación entre la filiación divina adoptiva de la persona en gracia y la filiación natural (subsistente) del Verbo, Hijo Unigénito del Padre. Y esta relación la explica Santo Tomás a través de la participación: la filiación divina del hombre elevado es participación de la filiación del Verbo (cfr. *S. Th.*, III, q. 3, a. 4 ad 3; *In Ioan. Ev.*, I, 8; *In Ep. ad Ephes.*, I, 1; *In Ep. ad Hebr.*, II, 3; *De Potentia*, q. 2, a. 4 c; *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1, q. 1, a. 2; etc.).

El alcance metafísico de la participación sobrenatural, tanto de la naturaleza divina mediante la gracia, como de la filiación del Verbo mediante la filiación adoptiva, se

explicita en la *derivación* del Uno a los múltiples, de la Totalidad a la parcialidad, del Simple a lo compuesto, del Subsistente a lo inherente. Así, por ejemplo, existe el Hijo Unigénito que es la filiación subsistente y perfecta, y existen muchos hijos de Dios que tienen una filiación parcial e inherente.

Como es obvio, hay muchísimos otros aspectos incluidos en el tratado tomista del orden sobrenatural: desde la necesidad de la gracia al estudio detallado de la fe, esperanza y caridad y de las demás virtudes infusas; desde la realidad del pecado hasta la justificación del pecador; etc. Pero quizás todo cuanto ha sido recordado es suficiente para poner de relieve la fecundidad teológica que, para el estudio de lo sobrenatural, representa el pensamiento metafísico de Santo Tomás¹⁹. Pero hay otro aspecto que parece útil señalar: el de la capacidad *natural* que el espíritu creado tiene para recibir lo sobrenatural.

Santo Tomás afirma que *naturaliter anima est gratiae capax* (S. Th., I-II, q. 113, a. 10), y que el fundamento de esta capacidad es que el alma *facta est ad imaginem Dei* (*ibidem*; cfr. también S. Th., II-II, q. 18, a. 1 c.) Esta capacidad es potencia de recibir la acción de Dios (y en este sentido es simplemente potencia pasiva), pero en la medida en que el resultado de la acción *recreadora* es perfectiva de la naturaleza (ya que la gracia, al elevar la naturaleza a un orden superior, la hace también más perfecta), resulta que la capacidad natural del espíritu creado para recibir lo sobrenatural es potencia pasiva de ser *perfeccionada* (cfr. también *In V Metaphys.*, 14 sobre los distintos tipos de potencia, y *De Potentia*, q. 1, a. 3 ad 1; q. 3, a. 8 ad 3, sobre la *potentia obedientiae*).

Como es sabido, este tema está en estrecha relación con el del *desiderium naturale videndi Deum*, sobre el que se ha es-

19. Para una exposición más detallada de esta fecundidad teológica que, para el estudio de lo sobrenatural, tiene la genuina metafísica tomista fundamentada en el acto de ser y en la participación, vid. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Eunsa, Pamplona, 1972; IDEM, *Perspectivas para un desarrollo teológico de la participación sobrenatural y de su contenido esencialmente trinitario*, «Atti del Congresso Internazionale S. Tommaso d'Aquino», Domenicane Italiane, Napoli, 1974, ss., vol. 3, pp. 183-193; IDEM, *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, «Scripta Theologica» 6 (1974), pp. 363-390.

crito mucho y no siempre bien: basta pensar, por ejemplo, en la conocida tesis sobre la imposibilidad por parte de Dios para crear una naturaleza humana no elevada al orden sobrenatural, rechazada por Pío XII en la Enc. *Humani generis* ²⁰. En cualquier caso, la apertura natural del hombre hacia lo sobrenatural no lleva consigo ninguna exigencia que disminuya el carácter absolutamente gratuito de la divinización.

De la luz que el misterio de Cristo proyecta sobre el misterio del hombre, como ha recordado también el Concilio Vaticano II ²¹, nos llega —siguiendo a Santo Tomás— una última clarificación teológica sobre la *perfección*, natural y sobrenatural, del hombre.

Cristo, Hijo de Dios

En la tercera parte de la *Suma Teológica*, Santo Tomás trata del misterio de Cristo: en sí mismo (unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la Persona del Verbo), y como Redentor y Camino, en cuanto Hombre, para que los hombres lleguen a Dios.

El tratado sobre la Encarnación se emprende con el estudio de su conveniencia. En realidad, Cristo ya estaba presente en la segunda parte de la *Suma*, cuando se trata de la gracia, de la ley evangélica, etc. Pero, como la Encarnación no era necesaria para la Redención de la humanidad caída después del pecado original, sino sólo conveniente, es posible y, para Santo Tomás, preferible, el estudio posterior del misterio de Cristo. Las cuestiones 2-26 constituyen un profundo análisis teológico de la Unión hipostática, en sí misma y en sus consecuencias. Las cuestiones 27-59 son la exposición detallada de la obra de la Salvación que es analizada siguiendo la vida de Jesús. Precisamente la divinidad de Cristo, antes considerada, es la que nos permite descubrir el valor de Revelación y de Redención que tiene toda la vida humana de Jesucristo.

Está claro que —como en la teología trinitaria— para el análisis teológico del misterio de Cristo —si bien el misterio permanecerá siempre misterio— es de grandísima

20. Cfr. Denz-Sch. 3.891.

21. Cfr. Const. *Gaudium et spes*, n. 22.

importancia el rigor filosófico con el que Santo Tomás utiliza las nociones de naturaleza y de persona.

No nos detenemos en las líneas maestras de la cristología tomista, entre otras cosas porque están clara y sistemáticamente expuestas en la *Suma Teológica*. Dirigiremos en cambio nuestra atención sobre algunos aspectos menos conocidos, pero también importantes, que ayudan a contemplar la amplitud de las perspectivas abiertas por Santo Tomás y a veces no desarrolladas totalmente por él mismo.

De la verdad de fe —que nos enseña que en Cristo hay una verdadera naturaleza humana pero no una persona humana— Santo Tomás, considerando que la filiación es una relación personal, afirma que Cristo, en cuanto hombre, tiene gracia sobrenatural pero no tiene filiación divina adoptiva: en Él, la única filiación divina es la natural, es decir, la constitutiva de la Persona del Verbo (cfr. *De Veritate*, q. 29, a. 1 ad 1).

Como ya se ha recordado, la divinización del hombre —que es también adopción filial— es elevación de toda la persona. De aquí, que se pueda y se deba considerar el misterio de la Encarnación como la *cumbre* única y trascendente de la elevación sobrenatural del hombre. De hecho, la naturaleza humana de Cristo es elevada al orden sobrenatural por la plenitud de la gracia santificante (cfr. *S. Th.*, q. 7, aa. 10-12), y la llamada gracia de unión no es más que el *Esse* divino dado a la humanidad de Cristo en la Persona del Verbo (cfr. *S. Th.*, III, q. 6, a. 6). Se puede considerar entonces que la Unión hipostática representa la divinización más alta de la persona, correspondiente a la naturaleza humana elevada por la plenitud de la gracia; divinización de la persona que consiste en esto: que la persona, en la cual subsiste esta naturaleza, no es humana sino divina: la Persona del Hijo Unigénito del Padre. Santo Tomás, de hecho, centra la consideración teológica de la Encarnación del Verbo en el nivel del acto de ser: el acto de ser, que hace real y existente la naturaleza humana de Cristo, es el mismo *Esse* divino del Verbo (cfr. *De Unione Verbi Incarnati*; *S. Th.*, III, q. 17; *Comp. Theol.*, I, 212; etc.). Así también se puede entender mejor que la Unión hipostática exija necesariamente la elevación sobrenatural de la humanidad de Cristo por la plenitud de la gracia habitual (cfr. *De Veritate*, q. 29, a. 2).

Pero la Encarnación no era necesaria: para participar de la Filiación divina es suficiente ésta, no que ésta se encarne

(cfr. *S. Th.*, III, q. 1, a. 2). Pero en el contexto de la divinización del hombre, predestinado gratuitamente por Dios para ser hijo suyo por adopción, se puede ver también mejor la *conveniencia* de la Encarnación, y precisamente de la Encarnación del Hijo de Dios, como camino y ejemplo supremo de la divinización de todos los hombres (cfr. *S. Th.*, III, q. 1, a. 1), si bien —afirma el Aquinate— seríamos también *hijos* de Dios por la elevación sobrenatural si, en vez del Verbo, se hubiera encarnado otra de las Personas divinas (cfr. *S. Th.*, q. 3, a. 5 ad 2).

En esta perspectiva, Santo Tomás afirma que «está claro que quien es por sí, es medida regla de aquellos que son por otro y por participación. Por lo tanto, la predestinación de Cristo, que ha sido predestinado (en cuanto Hombre) a ser Hijo de Dios por naturaleza, es medida y regla de nuestra predestinación, ya que hemos sido predestinados a la filiación adoptiva, que es una cierta participación e imagen de la filiación natural» (cfr. *In Ep. ad Rom.*, I, 3). Como consecuencia, la contemplación teológica del misterio de Cristo es, para Santo Tomás, camino para profundizar en el misterio de nuestra divinización. Y así como en el misterio de Cristo la consideración teológica llega hasta el nivel del acto de ser, así también ocurre en la especulación teológica sobre la realidad sobrenatural en el hombre. Lo cual resulta profundamente coherente con la afirmación general sobre la creación: como «la creación no hace referencia a la naturaleza o esencia sino mediante el acto de ser, que es el primer término de la creación» (*In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 2 ad 2); también la elevación sobrenatural hace referencia a todo el hombre, precisamente porque alcanza su más íntimo principio de realidad, que es el acto de cualquier otro acto: el acto de ser; y a través de ese acto primordial la elevación alcanza la esencia misma del hombre que es elevada por la gracia santificante; su relación fundamental con Dios, que es elevada por la filiación divina; sus potencias operativas que son elevadas por las virtudes infusas; y, por último, con las operaciones sobrenaturales que de todo esto se siguen, el hombre llega a aquel *atingere divinitatem*, con el cual se completa la dinámica de lo sobrenatural (cfr. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3).

Cristo no es solamente la cumbre y el paradigma (*medida y regla*) de nuestra divinización —cumbre única y trascendente—, sino que lo es también del hombre en cuanto

hombre, ya que solamente Jesús es el Hombre Perfecto. Esto no significa que la perfección natural del hombre sea sobrenatural, lo cual sería contradictorio; sino que nos enseña que el hombre, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, nunca puede considerarse perfecto: la apertura ilimitada del espíritu creado, hace que pueda perfeccionarse cada vez más. Hay, pues, distintos grados de perfección en los hombres y en los santos, pero ninguno de ellos puede decir nunca que ha alcanzado la perfección suma: ésta, de hecho, es propia y exclusiva de Cristo (cfr. *S. Th.*, III, q. 2, a. 2 ad 2; q. 39, a. 2; *De Veritate*, q. 29, a. 8), y a la cual su Madre, la Virgen María, se acerca incomparablemente más que cualquier otra criatura (cfr. *S. Th.*, III, q. 27, a. 5; *Exp. in Salut. Angelicam*).

Cristo en la Iglesia

Es sabido que Santo Tomás no nos ha dejado un tratado específico sobre la Iglesia. Por ejemplo, en la presentación de la *Suma Teológica*, después del tratado sobre Cristo y sobre la Redención, sigue el estudio de los sacramentos y después la escatología.

Pero esto no significa que la realidad de la Iglesia no tenga su puesto en la teología tomista: al contrario, la Iglesia está presente casi en todas partes, en cuanto continuación en el tiempo de la obra redentora de Cristo.

Santo Tomás considera principalmente a la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo y como Esposa de Cristo (cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3 ad 4; *De Veritate*, q. 29, a. 4 ad 6), pero también como *civitas* (cfr. *In Ep. ad Ephes.*, 4, 3), en el sentido equivalente a Pueblo de Dios. En las obras del Aquinate se encuentran numerosos temas eclesiológicos: desde el de la pertenencia a la Iglesia por medio del Bautismo, hasta la unidad de la Iglesia con el Pueblo de Israel; desde la fundación de la Iglesia por parte de Cristo, hasta la potestad de legislar; etc. Tiene particular interés el análisis de Santo Tomás sobre la infalibilidad²².

Pero es en el estudio de la realidad sacramental de la Iglesia, donde el Doctor Angélico nos presenta un tratado completo y profundo, tanto de los sacramentos en general,

22. Cfr. P. RODRÍGUEZ, «*Infallibilis?*». *La respuesta de Santo Tomás de Aquino*, «*Scripta Theologica*» 7 (1975), 51-123.

como de cada uno en particular: tratado que, en su substancia, no ha sido aún superado, y en el que tiene también una relevancia de primer orden el rigor de su pensamiento filosófico, tanto en relación a la naturaleza del signo, como en relación a la causalidad instrumental²³.

Es de especial interés y actualidad el modo en que Santo Tomás concibe la esencia cristológico-eclesial de cada sacramento: ya sea en su origen, en su realidad presente, o en su dimensión escatológica (cfr. *S. Th.*, III, q. 60, a. 3; *In IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1; *S. Th.*, III, q. 64, a. 3; etc.)

Pero entre todos los modos de presencia de Cristo en la Iglesia, hay uno que merece el nombre de presencia real por antonomasia: el substancial en la Eucaristía. En la *Suma Teológica*, el tratado sobre la Sagrada Eucaristía se extiende desde la cuestión 73 hasta la 83 de la tercera parte, con un total de 84 artículos.

Además del magistral y no superado tratado teológico sobre la conversión eucarística —transubstanciación (cfr. *S. Th.*, III, q. 75, a. 8)— y sobre el modo de la presencia real, donde se manifiesta de una manera particular la fecundidad que para la teología tiene el vigor especulativo de la metafísica tomista acerca de la realidad de la sustancia, hay que poner de relieve la centralidad eclesial de la Eucaristía, en cuanto signo eficaz de la unidad de la Iglesia (cfr. *S. Th.*, q. 67, a. 2), y en cuanto en la Eucaristía está contenido «todo el misterio de nuestra salvación» (cfr. *S. Th.*, III, q. 83, a. 4). La raíz de esta centralidad es la relación esencial entre el Sacrificio eucarístico y el Sacrificio de la Cruz: relación de identidad sustancial y de distinción simplemente modal (cfr. *S. Th.*, III, q. 22, a. 3 ad 2; q. 73, a. 4).

De todo esto se deduce que la Eucaristía es perfección, consumación y fin de los demás sacramentos (cfr. *S. Th.*, III, q. 75, a. 1; q. 63, a. 6; q. 73, a. 1; etc.); y que debe ser reconocida, en la doctrina y en la práctica, como centro de toda la vida de la Iglesia, como ha recordado también el Concilio Vaticano II²⁴.

23. Cfr. A. MIRALLES, *Gracia, fe y sacramentos*, «Scripta Theologica» 6 (1974), pp. 299-328.

24. Cfr. Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 6.

5. *Conclusión*

Se podrían señalar muchos otros aspectos sobre las líneas fundamentales del pensamiento de Tomás de Aquino, y podría desarrollarse con mayor amplitud lo brevemente señalado aquí.

En cualquier caso, estas páginas habrán alcanzado su finalidad si el lector encuentra en ellas un motivo más para afrontar o para continuar con renovado esfuerzo el conocimiento directo, la profundización y la continuación del pensamiento del Doctor Común de la Iglesia, no para replantear una nueva escolástica, sino más bien para encontrar de nuevo los cimientos sólidos de una renovación del pensamiento que, en este tiempo tan sufrido e incierto, parece urgente y decisivo.

La lectura y el estudio directo de las obras de Santo Tomás no es inicialmente fácil, prescindiendo incluso de la dificultad que pueda constituir el estilo peculiar de su época. Por otra parte, las obras de los grandes maestros del pensamiento, nunca son de fácil lectura. Hay libros para leer y libros para estudiar; los de Santo Tomás son, sin duda, de estos últimos.

Como hace años escribió Cornelio Fabro, «Santo Tomás, estudiado directamente, tiene una fisonomía que para muchos constituye una auténtica revelación: ciertamente, su pensamiento es un pensamiento denso, severamente disciplinado y que no se abandona a divagaciones 'fenomenológicas' o 'afectivas'. Pero todo esto no impide que sea profundamente humano; al contrario, lo es más aún, porque situándose por encima de las fluctuaciones de los espíritus ordinarios, llega a explorar el alma hasta sus secretos más escondidos, y a presentárnosla en su posibilidad originaria»²⁵.

25. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, S. E. I., Torino, 1950, pp. 336-337.