



¿CASI DESCONOCIDA LA SÍNTESIS FILOSÓFICA DE SANTO TOMÁS?

Extracto

“La búsqueda de la unidad en el saber es aspiración connatural del entendimiento humano”, afirmaba el Padre Orlandis. Lamentaba que la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino hubiese quedado “casi desconocida”. La exclusiva atención a temas polémicos pudo distraer del contacto vivo con la propia obra de Santo Tomás. De este contacto puede provenir el redescubrimiento de su auténtica síntesis.

En el acto inaugural del Congreso que la sección española que la Sociedad Internacional Tomás de Aquino celebró en Barcelona los días 12-14 de septiembre de 2002 sobre la síntesis de Santo Tomás de Aquino, el profesor Antonio Prevosti Monclús, presidente de su sección barcelonesa, recordó unas palabras del Padre Ramón Orlandis Despuig, S.I. (1873-1958), que había calificado de "casi desconocida" la síntesis filosófica del Doctor Angélico.

Ante la extrañeza y desconcierto que podrían causar estas palabras escritas por aquel conocedor profundo de la obra de Santo Tomás y de la tradición tomista, quiero sugerir, mediante la atención a algunos textos, el punto de vista en que se situaba aquel genial y fecundo maestro. Lo haré atendiendo, concretamente, a algunos textos de Santo Tomás o de sus grandes comentaristas, que descubren perspectivas sorprendentes, y en algún sentido inéditas, que nos llevarán a comprender en qué sentido hablaba el Padre Orlandis de aquel casi total desconocimiento de la síntesis de Santo Tomás.

"Esto es lo que frecuentísimamente clama Santo Tomás y que los tomistas no quieren oír"

"El **ser** (*esse*) es la actualidad de toda forma o naturaleza; así, pues, es necesario que el mismo **ser** se compare a la esencia que de él difiere, como el acto a la potencia" (*S. Th. I^a, Qu. 3, artº 4º, in c.*).

Es nada menos que Báñez quien nos da testimonio de lo que, en nuestros tiempos, llamaríamos el "olvido del **ser**" entre los tomistas. Alude al citado texto de Santo Tomás y lo comenta así:

"Aunque el **ser** mismo, recibido en la esencia compuesta de sus principios esenciales, sea especificado por ellos, sin embargo, en cuanto es especificado, no recibe perfección alguna, sino, más bien, es deprimido y desciende a ser *secundum quid* (es decir, de

algún modo), por cuanto ser hombre o ser ángel no es perfección *simpliciter* (es decir, hablando de ella en cuanto tal y por sí). Y esto es lo que frecuentísimamente clama Santo Tomás y que los tomistas no quieren oír: que el **ser** es la actualidad de toda forma o naturaleza, y no se halla en cosa alguna como recipiente y perfectible, sino como recibido y perficiente de aquello en que es recibido" (*In Primam Qu. 3, artº 4º*)

Venida de tan característico representante de la escuela tomista, su protesta es sorprendente, porque aquello que "Santo Tomás clama frecuentísimamente" y que parecía a Báñez que "los tomistas no querían oír" es el verdadero núcleo de su síntesis metafísica. Y lo que da sentido, por ejemplo, a la cáebre tesis de la distinción real entre esencia y existencia, que fue calificada como la verdad fundamental de toda filosofía cristiana.

La perfección, decía el Padre Orlandis, no es menor perfección por ser perfección. No somos ignorantes ni de saber limitado porque seamos vivientes dotados de entendimiento, sino porque nuestras perfecciones de vivir y conocer están recibidas en un sujeto receptivo y potencial. Por ello, no se añaden el vivir y el entender al ser del hombre como algo extrínseco o sobrevenido. Ni la vida, ni la naturaleza cognoscente, ni la intelectualidad pueden ser adecuadamente concebidas por diferencias genéricas o específicas como determinaciones de la substancia. Se trata de grados de perfección, de más y más perfectas participaciones del **ser**. Nada de cuanto, en la escala de los seres, se nos presenta como constituyendo un grado de perfección puede ser entendido en su propia razón de ser si lo entendiésemos incluido en alguno de los modos y categorías del ente predicamental, como una categoría del mismo. Son, precisamente, grados de participación del **ser** mismo.

De esta comprensión del acto de ser como aquello por lo que definimos el ente como "lo que tiene ser" o es "partícipe del **ser**" penden todas las profundizaciones de la metafísica tomista, que se realizaron especialmente en el s.XX, profundizaciones ontológicas que llevan a concebir, en el orden filosófico, a Dios como identificado con la actualidad *exercita* del **ser** mismo, o por cuanto es el **Ser** mismo subsistente, concepto por el que mostramos también filosóficamente su infinitud en la perfección (como se formula, con gran precisión, en la tesis veintitres de las *Veinticuatro tesis*) (DS nº 3623).

Es comprensible que la definición metafísica de Dios, o el constitutivo metafísico de la esencia divina, difieran, característicamente, en las diversas sistematizaciones escolásticas. Partiendo del concepto de ente de Duns Escoto o de Suárez, se llegará a la "infinitud radical" o a la "aseidad".

Parece, en cambio, incomprensible que un tomista tan representativo como Gredt hable de Dios diciendo que es "ente por sí, que por sí, por su esencia, tiene la razón suficiente de sí mismo, o cuya esencia es la razón de su existencia", aunque formule la salvedad de que "esto sólo es pensable porque concebimos imperfectamente la esencia de Dios como anterior a su existencia y la existencia como si fluyese de su esencia" (Gredt, Josephus O.S.B. *Elementa philosophiae aristotelico-thomistae* nº 801, 1); porque, inevitablemente, su modo de hablar sugiere el ambiente y contexto intelectual esencialista de una filosofía racionalista.

"Lo que me esfuerzo en meter en la cabeza de los que filosofan"

Sin el "olvido del ser" denunciado por Domingo Báñez, y que hemos visto debilitar o deformar, en tiempos cercanos a nosotros, el tratado metafísico sobre Dios, no habría quedado tampoco olvidado que "el ser mismo es más perfecto que la vida, y la vida misma más perfecta que la sabiduría, consideradas en su distinción conceptual" (*S. Th. I^a, Qu. 4, artº 2º, ad tertium*), ni habrían corrido el riesgo de pérdida de densidad ontológica y de riqueza vital todos los conceptos referentes a la vida intelectual humana y a su actualización en el orden de la intencionalidad, de suyo infinitamente abierta, de la conciencia y de la intelección del hombre.

Porque fue también consecuencia y efecto de aquel empobrecimiento el que el gran comentarista Cayetano pudiese constatar la necesidad de un esfuerzo para "meter en la cabeza de los que filosofan" que "sentir y entender no son otra cosa que cierto ser" (Cayetano, *Comentario in De anima III, cap. 5*).

Con la dificultad que constataba Cayetano entre los escolásticos de su tiempo se conexiona intrínsecamente la de comprender las tesis esenciales de la doctrina aristotélica del conocimiento: "el sentido en acto es lo sentido en acto" y "el entendimiento en acto es lo inteligible en acto", "el alma es de algún modo todas las cosas" (Aristóteles, *De anima*, 431 b, 20-25), ni se habría dejado de lado que el conocer es el acto en el que el cognoscente y lo conocido son uno, por cuanto "el entender entendido en su esencia misma no es otra cosa que cierto ser", de lo que sólo se da razón si se admite, con Santo Tomás, que "el entender tiene -considerado según su razón propia-, *simpliciter*, infinidad" (*S. Th. I^a, Qu. 54, artº 2º, in c.*).

Estos textos aristotélicos han sido algunas veces calificados de ininteligibles incluso por grandes filósofos. Pero, efectivamente, aunque se trata de lo que el propio Cayetano llama "arduo principio de toda la filosofía primera", podemos admitir como algo obvio que nunca un sujeto intelectual podría pensarse como finito, ni advertir las limitaciones del horizonte de sus facultades cognoscitivas, si no tuviese como algo, diríamos, previamente sabido que el entender como tal es infinito. Por eso, el socrático "sólo sé que no sé nada" llevaba una tan profunda toma de conciencia del hombre como ser pensante, por lo que, en definitiva, el hombre ha podido darse cuenta de su inclinación innata a que se inscriba en su alma "el orden entero del universo y de sus causas".

El esfuerzo y dificultad que constataba Cayetano entre los que filosofan no se habrían expresado con la decidida rotundidad con la que se llegó a comentar aquellos textos aristotélicos, observando que no se entiende lo que se puede querer decir con ellos, a no ser porque, previamente, la incompreensión del ser como acto había hecho imposible la sencilla constatación de que, al entender, el hombre trasciende su propia finitud específica y su conmensuración individuante material y se siente existiendo y obrando en aquel contexto del orden universal (*De veritate Qu. 2, artº 2º, in c.*).

"Del alma puede tener cada uno un doble conocimiento ..."

Santo Tomás afirma, muy expresamente, que existe un doble conocimiento del alma humana, el que tiene como objeto la naturaleza del alma misma y de todas sus facultades y operaciones -y al que se alcanza discursivamente a partir de los objetos

conocidos y de la reflexión sobre las facultades por las que los conocemos- y otro conocimiento personal que cada uno tiene de sí mismo en cuanto existente - conocimiento que acompaña siempre radicalmente a aquel conocimiento de objetos por cuanto "cada uno, al pensar algo, se percibe existente" y es el mismo hombre singular que percibe que él mismo conoce sensible e intelectualmente (*De veritate* Qu. 10, artº 8º y *S. Th. Iª*, Qu. 86, artº 1º, in c.). "Este conocimiento que alguien tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es un conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo" (*De veritate* Qu. 10, artº 8º, in c.).

A pesar de esto, el conocimiento existencial y perceptivo del alma humana en sus operaciones ha quedado, con frecuencia, olvidado en la sistematización tomista. En la misma formulación de las Veinticuatro tesis, este conocimiento existencial, ejercido en los actos intelectuales, quedó olvidado (v. tesis veinte en DS nº 3620).

La atención a este conocimiento del alma por sí misma en sus operaciones conscientes es de tanta importancia que el propio Santo Tomás habla de cierta "inteligibilidad en acto" de la mente por sí misma. No porque siempre esté el alma en acto de percibirse existente, ya que "alguien percibe que tiene alma, y que vive, y que es, en cuanto percibe que él siente y entiende". "Nadie percibe que él entiende sino porque entiende algo ..." (*De veritate* Qu. 10, artº 8º, in c.).

"Pero, en cuanto al conocimiento habitual, el alma por su esencia se conoce. Por cuanto su esencia le es presente a sí es capaz de pasar al acto de conocimiento de sí mismo, así como por un hábito somos hechos capaces de ejercer los actos a que aquel hábito nos dispone".

"Para que el alma perciba que es y lo que se opere en ella no se requiere hábito alguno, sino que basta la sola esencia del alma, presente a la mente, pues de ella brotan los actos en los que actualmente ella misma es percibida".

Por esto puede encontrar en esta capacidad, potencialidad, que el hombre tiene para percibirse existente y pensante, en la misma sustancia de su alma con anterioridad a toda recepción, la razón para comparar el hombre a las cosas sensibles en la doble respectividad: las cosas sensibles existen en acto, pero sólo son inteligibles en potencia, mientras que la mente es "inteligible en acto", pero carece actualmente de la posesión cognoscitiva de las naturalezas de aquellas cosas. Por esto afirma santo Tomás una doble dimensión en el entendimiento humano, que es o totalmente en potencia respecto de los inteligibles -que ha de abstraer los datos sensibles- o es el acto de los inteligibles que se abstraen de las imágenes (*S. Th. Iª*, Qu. 87, artº 1º, ad secundum).

Esta actualidad inteligible que la mente tiene en su ser, a cuya percepción consciente está siempre ya dispuesta por su misma esencia, se identifica con aquella "luz" que Aristóteles definió como un "hábito" y que llamó "entendimiento agente" (*De anima* III, cap. 5º. 429, 33).

Volver conscientemente sobre sí no es otra cosa que subsistir algo en sí mismo

Mientras que en Dios se identifican formalmente el ser subsistente y el entender subsistente, en los entes intelectuales creados difieren necesariamente de las cosas

físicas las imágenes sensibles, y las realidades entendidas de sus conceptos, por los que las conocemos y juzgamos de ellas, pero esta manifestación intencional emana siempre de lo íntimo de la subsistencia en sí de las sustancias espirituales. En el ángel, hay que hablar de su sustancia como "subsistente inmaterialmente y en ser inteligible, porque tiene tal ser natural que es él mismo inteligible" (Cayetano, *In primam* Qu. 56, artº 1º). En nosotros mismos, en aquella vuelta sobre nosotros que no es otra cosa que el subsistir en nosotros mismos, es decir, el tener el ser en nuestra misma sustancia espiritual, la misma alma, en su ser entitativo, de la que manan las facultades y los actos por los que nos conocemos existentes al pensar, nuestro mismo ser de entes personales, es la raíz de que podamos ser poseedores, en intencionalidad cognoscitiva, de todo aquello que alcanzamos a conocer.

Olvidar esta autoconciencia íntimamente inmediata y existencial que cada uno tiene de sí mismo por cuanto tiene el ser en sí mismo, en su alma espiritual, o lo que es lo mismo, en cuanto es un ente personal, aunque fuese, tal vez, a pretexto de que esto sería situar en el centro de la doctrina del conocimiento de Santo Tomás un elemento característicamente agustiniano, es, desde luego, ignorar el lenguaje explícito de Santo Tomás pero, además, incapacita para comprender que, en su pensamiento, la mismidad consciente es radical y originaria respecto de las capacidades de conocimiento de lo otro que el sujeto cognoscente. Para Santo Tomás la misma conciencia sensible es raíz y principio de los sentidos externos. El alma, capaz de ser consciente de sí por la espiritualidad de esa sustancia, posibilita la apertura intencional receptiva de objetos del entendimiento posible. Estamos ante imágenes y vestigios de la fontalidad infinita del acto puro y divino de la "subsistente intelección de la intelección", formalmente idéntica con el ser infinito y el vivir eterno de Dios.

Para no perderse en reflexiones epistemológicas estériles, hay que tener presente siempre, al reflexionar sobre el pensamiento humano, esta trascendencia del yo por ser subsistente que tiene el ser en sí mismo en razón de su inmaterialidad. Santo Tomás muestra así, al decir que el volver sobre sí mismo no es otra cosa que el subsistir algo en sí mismo, que la infinidad intencional por la que el alma se hace todas las cosas emana y se arraiga en aquel núcleo en el que se identifican, sin distinción alguna, la posesión del ser mismo y la autoconciencia "habitual" y sustancial del yo.

La naturaleza locutiva del entendimiento: "Lo primeramente y por sí mismo entendido es lo que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa que entiende"

Como una obviedad que podría ser tomada como punto de partida de toda "teoría del conocimiento" se presentaba casi como un acuerdo universal que "el objeto precede al acto de entender" y, por lo mismo, no puede ser formado el objeto por el acto mismo.

A partir de este esquema del enfrentamiento y anterioridad del objeto entendido sobre el acto intelectual se vino a elaborar también la noción de que, para suplir la distancia en proporción entre nuestra naturaleza intelectual y las cosas materiales y sensibles que son el objeto primero de nuestro conocimiento, el acto intelectual humano necesitaba formar en sí mismo un concepto o palabra mental representativa de la esencia inteligible de aquellas cosas, de la esencia universal abstraída de los accidentes singulares y materiales con que se presentan a nuestra sensibilidad.

A partir de esta doctrina en el campo del conocimiento, y también por la razón de que al acto de entender, como operación vital e inmanente, por el que hemos de considerarlo como una cualidad predicamental y no como una "acción", no le competía, por su esencia, ser productivo de un término de la acción, se vino casi a generalizar, en la tradición tomista, la tesis de que el verbo mental no se formaba por la naturaleza misma del entendimiento, sino sólo "por la indigencia del objeto, por cuanto éste es ausente o no proporcionado a la potencia".

Una eminente excepción se dio en la escolástica tomista. Juan de Santo Tomás, en su *Curso teológico* pero, precisamente, al establecer los "presupuestos filosóficos" de la doctrina sobre la eterna generación del Verbo divino, afirmó, con argumentaciones muy fundamentadas en la propia doctrina del Doctor Angélico, que "el entendimiento es, según su percepción y naturaleza, no sólo cognoscitivo, sino manifestativo y locutivo".

Mi maestro, el Padre Orlandis, llevó mi atención al estudio de este nuclear punto de la doctrina de Santo Tomás que su insigne comentarista puso a plena luz. En este trabajo concreto, no se podrá desarrollar en su plenitud esta doctrina, pero la lectura de algunos textos del Doctor Angélico o de su comentarista nos abrirán el horizonte desde el que se descubren panoramas desconocidos de la grandiosa síntesis, todavía casi incógnita, del Doctor Angélico.

"Aquel acto por el que es formado el objeto es el conocimiento, pues el entendimiento, conociendo, forma su objeto, y formándolo lo entiende, así como si la vista, viendo, formase la pared, a la vez vería y formaría el objeto visto" (Juan de Santo Tomás, *Curso teológico* Disp. 32, artº 5º, nº 13).

Esta actividad locutiva y formadora del objeto que entendemos al ser concebido por nosotros, supone nuestro entendimiento ya actuado. Ahora bien, en el acto intelectual no se comportan el objeto como agente y nuestro entendimiento como paciente, sino que "lo entendido y el inteligente, en cuanto se han hecho ya algo uno, son el principio único de este acto que es el entender" (*De veritate* Qu. 8, artº 6º, in c.).

Notemos que el sujeto intelectual y la cosa entendida sólo difieren entre sí en cuanto ambos están en potencia en la línea de lo cognoscitivo y de lo cognoscente. Porque el inteligente en acto y el inteligible en acto son uno. Ahora bien, el verbo mental no nace de nuestro entendimiento sino en cuanto éste existe en acto y, simultáneamente con su existir en acto, se da en él el verbo concebido (IV C.G. cap. 11). Porque, en efecto, los actos vitales que constituyen los actos de conocimiento no son como las acciones predicamentales causativas de un efecto fuera del agente, que se producen siempre con movimiento sucesivo. Las operaciones de la vida tienen un modo de fecundidad en que, simultáneamente con su ser en acto, que es ser locutivo y manifestativo, queda puesto en la intimidad del cognoscente la imagen o palabra expresada.

Si recordamos que este ser en acto, algo uno, no se da en la alteridad y distancia, sino en la unidad e intimidad de la conciencia cognoscente, comprenderemos que Santo Tomás pueda presuponer que la "potencia intelectual juzga de la verdad no por inteligibles que existan fuera de ella, sino por su propia luz que hace los inteligibles" (*De spiritualibus creaturis* artº 10º, ad octavum). Por esto, Juan de Santo Tomás es fidelísimo al Doctor Angélico al decir que el entendimiento mismo conoce sino en cuanto trae las cosas a

sí mismo y las considera dentro de sí, no mirando fuera de sí (Juan de Santo Tomás, *Curso teológico* Disp. 32, artº 5º, nº 11).

Santo Tomás, en efecto, afirma que lo entendido se comporta como algo constituido o formado por la operación del entendimiento (*De spiritualibus creaturis* artº 9º, ad quintum) y que "lo que es primeramente y por sí entendido es aquello que el entendimiento en sí mismo concibe sobre la cosa entendida, ya sea su definición, ya la enunciación" (*De Pot. Dei*, artº 2º, in c.). Evidentemente, si tuviésemos siempre presente, como central afirmación tomista, que lo entendido en cuanto tal es lo formado por el entendimiento en acto por su acto de entender, todo el diálogo entre la metafísica realista y el criticismo trascendental kantiano, y con los sistemas de metafísica idealista que de él derivaron, tendría que ser reemprendido desde nuevas perspectivas.

Otras vertientes desconocidas de la síntesis de Santo Tomás

En todo su magisterio, nuestro maestro insistió en la unidad sintética entre la herencia neoplatónica y agustiniana y la aportación aristotélica en la obra del Angélico. La metafísica del espíritu contenida en el tratado *De Trinitate*, la doctrina del bien - constituido en las criaturas como vestigio de la Trinidad en su "especie, modo y orden", que en las criaturas espirituales se realiza como memoria, inteligencia y voluntad en que se despliega la mente, noticia y amor- temáticas no insinuadas, siquiera, en las Veinticuatro tesis, son nucleares en el pensamiento cristiano de Santo Tomás.

Aplicando la doctrina agustiniana del bien a la perfección suprema del hombre nos veremos llevados a atender a la presencia del amor a Dios en el seno mismo de la felicidad humana, superando las polémicas seculares entre intelectualismo y voluntarismo. Comprendiendo la gradación de los entes en la participación del **ser** no olvidaremos nunca que la persona es lo más eminente en todo el universo, a la que ordena Dios toda la Creación material. Atendiendo a la bondad divina y al designio comunicativo del acto creador, comprenderemos, con San Agustín, cómo Dios busca su gloria, la manifestación de su bondad, para nosotros, a quienes perfecciona su contemplación y que el bien divino es fin de la creación del universo no como bien a ser adquirido, sino como bien a ser participado y recibido por los entes que Dios crea.

Quienes quieran poner su esfuerzo en el redescubrimiento de la síntesis de Santo Tomás de Aquino deberán atender a todas estas dimensiones y las encontrarán presentes en todas las páginas de la obra de Santo Tomás.

Francisco Canals Vidal