



LA ACTITUD FILOSÓFICA DE SANTO TOMÁS COMO ORIENTACIÓN PARA UNA BÚSQUEDA DE SÍNTESIS EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Extracto

En la situación de perplejidad característica del paso de la modernidad a la postmodernidad, el tema del hombre todavía puede presentarse como el “centro de perspectiva” para el diálogo filosófico, a pesar de que, en nuestro tiempo, se da la situación que describía Hegel como aquella en que se consideran las opiniones como “algo de lo que no hay que dar cuenta a nadie, sino sólo a sí mismo”. El pensamiento de Santo Tomás se patentiza como de la máxima actualidad para nuestro tiempo que, en lo profundo, siente la necesidad de una doctrina y una ordenación social que restaure a la persona humana el lugar de dignidad que le corresponde.

Conferencia que, en el primer “Convegno” celebrado en Roma por la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, pronuncié, el 17 de noviembre de 1979, en la Universidad Internacional Tomás de Aquino (Angelicum).

Esta relación no trata de estudiar históricamente la tarea filosófica de Santo Tomás de Aquino, ni de exponer el contenido de su síntesis. El objetivo a que se dirigen las reflexiones propuestas no es tampoco el de esbozar siquiera la que podría ser una síntesis filosófica elaborada en nuestro tiempo y coherente con la orientación de la obra del Angélico, sino buscar la comprensión de la conveniencia y de la necesidad para la humanidad de nuestros días de una nueva búsqueda de síntesis, y la congruencia que con esta tarea tiene la orientación que podemos hallar en la actitud del Doctor Angélico.

Tomo por punto de partida las perplejidades y tensiones contemporáneas, para descubrir en ellas algunas influyentes objeciones contra la idea misma de una nueva búsqueda de síntesis en nuestro tiempo, y contra la posibilidad de que pueda servirnos hoy de orientación la actitud y la perspectiva de un metafísico sistemático del siglo XIII, cuya actividad filosófica se desarrolló en un contexto y con una intención teológicas.

¿Sin terreno común para el diálogo?

Se ha podido decir que en nuestros días el pensamiento carece incluso de un terreno común para la discordia filosófica. Son aplicables a nuestro tiempo, por el complejo pluralismo y constantes cambios de perspectiva, las palabras con que Hegel notaba que “la convicción de que lo que nosotros podemos conocer son solamente opiniones se tiene como un resultado que se ha abierto paso en la cultura general, que viene a ser el prejuicio, a la vez que un verdadero signo de nuestro tiempo: el principio a la luz del

Espacio para la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino

La actitud filosófica de Santo Tomás como orientación para una búsqueda de síntesis en el pensamiento contemporáneo

cual las gentes se conocen y comprenden unas a otras, una premisa que se da por establecida, y que sirve de base a cualquier otro saber científico» (1).

La hostilidad al «sistema» y el prejuicio antimetafísico se apoyan en presupuestos diversos y muchas veces incompatibles, pero que confluyen en el rechazo de la idea de un «patrimonio filosófico perennemente válido».

Junto a las objeciones que rechazan todo intento sistemático como «dogmatismo», y a las que dan por superada o cancelada la «metafísica», persisten el prejuicio antiteológico y el antiescolasticismo tradicional en la modernidad. Y todo ello dentro de la más extensa influencia de los relativismos culturalistas e historicistas diversamente fundamentados, pero orientados según la convicción común de un devenir progresivo de la autoconciencia humana, que obliga a dar por irreversiblemente cancelado el pasado filosófico.

Si queremos reflexionar sobre la posibilidad, y la congruencia, de una nueva búsqueda de síntesis, y de encontrar en Santo Tomás una decisiva orientación para ella, se nos impondrá esta constatación: no nos encontramos, como el propio Santo Tomás notaba de los escolásticos de su tiempo en relación a los filósofos judíos y musulmanes con quienes dialoga en la *Summa contra Gentes*, en situación de desconocimiento o de difícil comprensión, sino más bien en aquella en que se habían encontrado los Padres y Doctores antiguos frente a los gentiles, «cuyas doctrinas podían conocer, porque también ellos habían sido gentiles, o por lo menos habían convivido con los gentiles y se habían instruido en sus doctrinas» (2).

Nos es posible compartir y comprender como connaturalmente las perplejidades e inquietudes de que surgen las dificultades y objeciones que se enfrentan a nuestro empeño filosófico.

Pero nos desorientaríamos definitivamente si, por una afectada apertura al pensamiento contemporáneo en su casi inabarcable pluralidad, cayésemos en el malentendido de un escepticismo, o superficial, o desesperanzado, que podría conducirnos a un superficial verbalismo. La filosofía cristiana de hoy correría así el riesgo de ser caricaturizada con las tremendas palabras con que el propio Hegel habló de los teólogos de su tiempo:

«En teología no es la profesión de fe la que rige, sino que cada cual se forma una doctrina propia; es frecuente también ver que la teología se cultiva históricamente, atribuyendo a la ciencia teológica el interés de conocer las distintas opiniones, y el fruto primero de este conocimiento está en respetar y honrar toda opinión, considerándola como algo de lo que cada uno no tiene que dar cuentas a nadie, sino solamente a sí mismo» (3).

Un centro de perspectiva

El diálogo con el pensamiento contemporáneo, la atención a las interrogaciones que suscita, lejos de llevarnos a una insalvable perplejidad, nos conduce a un centro de perspectiva desde el que aquel diálogo se hace posible, y que a la vez nos marca una orientación en la exigencia de un nuevo esfuerzo de síntesis filosófica. Porque la humanidad de hoy, al parecer incapaz de encontrar criterios de armonía y de unidad, se

encuentra no obstante universalmente en la búsqueda de un lenguaje común válido para la defensa de la dignidad y de los derechos del hombre.

Resulta sorprendente que, mientras también en medios teológicos no se cree posible que un lenguaje que se dice impregnado con categorías helénicas, como es el del dogma católico, pueda ser inteligible por hombres de otros continentes y culturas, el lenguaje del humanismo occidental sea hoy oído y reiterado por hombres de todas las razas y pueblos.

Desde este centro de perspectiva que es el hombre mismo, en la convicción de su dignidad y en sus aspiraciones de plenitud, se hace, pues, no ya posible, sino exigido, que el diálogo filosófico busque afirmaciones de validez universal para todo hombre. El disperso, y de tantas maneras equívoco, lenguaje de las filosofías halla un «lugar» o «elemento» al que referir todo posible sentido que le dé inteligibilidad y comunicabilidad humanas, más allá de los convencionalismos o caprichos de escuela o tendencia: este «lugar» o «elemento» es aquella «palabra del hombre, que no pertenece a la lengua de una nación» (4), que reveló la reflexión agustiniana sobre el espíritu humano.

En este «elemento de la verdad» se encuentran universalmente los hombres hablando del hombre. Pero nos encontramos aquí con la trágica paradoja de que las más influyentes corrientes filosóficas posteriores al empirismo y al monismo naturalista spinoziano, o han negado explícitamente el carácter personal del individuo humano y la libertad de su voluntad, o han carecido de fundamentaciones especulativas sólidas para afirmarlas.

Las concepciones contemporáneas sobre los derechos del hombre derivan originariamente, a pesar de las contaminaciones «ilustradas», del concepto cristiano del hombre y de su elaboración especulativa por la patrística y la escolástica, que pusieron los cimientos del occidente cristiano. Aquellas contaminaciones, y la negación o ausencia del concepto de persona en tantas «filosofías», constituyen las «premisas extrañas» que explican el insalvable contraste entre los hechos y las palabras, entre el «espíritu» y la «letra», en el campo de los «derechos humanos».

Los caminos del inmanentismo

El camino por el que se ha llegado a este suicidio ontológico del hombre como persona ha sido el de un antropocentrismo inmanentista. Las diversas formas en que ha buscado su consumación la filosofía de la inmanencia: monismo naturalista de la sustancia, monismo dialéctico del devenir de lo absoluto, primacía de la praxis expresada como materialismo dialéctico, inversión de valores, antiteísmo postulativo negador de todo absoluto, han pretendido buscar la muerte de Dios, del Dios personal, trascendente y creador del hombre a su imagen, como una exigencia para la vida del hombre.

Precisamente por esto, el filósofo cristiano no deberá detenerse por el obstáculo que pretendan ponerle las objeciones «antiteológicas», el rechazo de la metafísica, o la acusación de dogmatismo.

Una reflexión sobre la génesis histórica de estas corrientes del pensamiento contemporáneo, pone de manifiesto la presencia profunda de un fideísmo filosófico

inmanentista, que ya impulsó el «saqueo de lo celeste» de los grandes sistemas idealistas, y que subyace ocultamente en los imperantes dogmatismos de nuestro tiempo, disimulados pero presupuestos en muchos radicales «pluralismos», y en actitudes de desintegración analítica y atomizadora.

La utilización equívoca del término «dogmatismo», que es utilizado como arma de ataque, desde presupuestos hegelianos más o menos explícitos, contra el pensamiento no decidido a sumergirse en el vértigo y «delirio báquico» del torbellino dialéctico, distrae la atención de la implacable e indiscutida fuerza con la que -en un mundo pretendidamente hostil al dogma y al sistema- imperan concepciones que, aún siendo ciegas para las más profundas dimensiones de lo humano, tienen en sí el atractivo y el vigor de ofrecerse con el carácter de lo incondicionado y absoluto. Pensemos, como ejemplo, en la filosofía positivista de la historia, que es todavía hoy el apoyo de toda actitud «cientificista» en la vida social, y también precisamente de las que más se proclaman antimetafísicas y antidogmáticas; y en la concepción totalizadora del mundo y de la vida que es el materialismo histórico.

La referencia del hombre a la verdad

«Todas las ciencias y artes se ordenan a un solo fin, la perfección del hombre que es su felicidad» (5). Estas palabras con las que Santo Tomás inicia su *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles suenan hoy como una llamada de atención. Llamada no sólo a liberar al hombre de convertirse en instrumento de su propia técnica, sino también, y como condición previa para ello, a liberar a la tarea filosófica misma de la desintegración científicista.

Las «ciencias» particulares, tal como son concebidas por el científicismo, y utilizadas por la hegemónica «tecnología», no podrían justificar la dignidad personal del hombre. Pero esta capital verdad es patrimonio del recto sentir común humano, y es una exigencia humana el que encuentre una tematización especulativa conexas con aquel recto sentir en el horizonte de una comprensión ontológica del hombre y del universo.

La inconsistencia y la ausencia de fundamentación de la praxis contemporánea sobre el respeto al hombre, son explicables: porque la referencia a la verdad pertenece constitutivamente a la autoconciencia del hombre en cuanto tal; y la reflexión racional sobre aquella referencia sólo puede ser alcanzada en el terreno de un saber ontológico. «La consideración de la filosofía primera acerca de la verdad se comporta de otro modo que la de las otras ciencias particulares. Pues cada una de las ciencias particulares considera cierta verdad sobre un determinado género de entes; pero la filosofía primera considera la universal verdad de los entes. Y por esto pertenece al metafísico considerar cómo se refiere el hombre al conocimiento de la verdad» (6).

Sólo por la patencia de la verdad del ente -«la verdad se funda sobre el ente; por lo cual, así como es evidente por sí mismo que el ente, en general, es, así es por sí evidente que la verdad es» (7), se hace posible el conocimiento del hombre en cuanto ser personal, al que pertenece, por la misma posición espiritual de su acto de ser, la apertura universal al ente y el dinamismo hacia un fin incondicionado, que funda el imperativo moral, a la vez que constituye a su voluntad en facultad de libre lección.

La afirmación ontológica es pues la condición de posibilidad de que la tarea especulativa del hombre reconozca la dignidad en que ha sido constituida la sustancia humana. Quien se proponga que su pensamiento sea fiel a la vocación del hombre habrá de apoyarse firmemente en la afirmación ontológica, y gozarse serenamente en esta actitud «dogmática».

El texto de Santo Tomás que hemos citado define con precisión la exigencia de la autofundamentación reflexiva de la filosofía primera. No tendríamos que admitir, ni tampoco dar ocasión a ella por un «objetivismo» con pretextos de «realismo», que Santo Tomás nos oriente hacia un infundado «dogmatismo». Pero tampoco tendría sentido que, pretendiendo hacernos cargo de planteamientos de la modernidad filosófica, derribásemos desde sus fundamentos toda posible síntesis metafísica, aceptando falsos problemas a veces vigorosamente superados por otros pensadores.

La búsqueda de la unidad

Asumida aquella recta y fundamentada actitud que reconoce en la afirmación ontológica el punto de partida para la elaboración de una síntesis metafísica, no podremos rehusar tampoco, por temor a la acusación de «sistematismo», la búsqueda de la unidad sapiencial de los conocimientos humanos. Como escribió Michele Federico Sciacca: «La experiencia filosófica en cuanto tal no puede renunciar a ser experiencia integral y unitaria, aunque siempre necesitada de ulteriores integraciones y unificaciones» (8).

La búsqueda de la unidad como fundamento del reconocimiento ontológico de lo múltiple como tal, no es ni una regla de economía en el campo de nuestras representaciones ni un «ideal de la razón» fuente de «ilusión trascendental». Es sí una exigencia constitutiva del pensamiento, en su requerida y necesaria afirmación de lo que es en cuanto que es.

Para Santo Tomás de Aquino la empresa de construcción sintética del sistema, orientada a describir en el alma humana el orden del universo y de sus causas, se funda en la naturaleza misma del pensamiento: «El entendimiento puede entender las realidades múltiples por modo de algo uno, pero no la multitud por modo de multitud». «La multitud misma no se contendría bajo el ente, si no se contuviese de algún modo bajo la uno...; las cosas que son muchas numéricamente son unas en su esencia específica; y las que son muchas por su especie son unas en el género; y las que son muchas en sus procesos, son unas en su principio» (9).

Sin el conocimiento de una unidad específica sería incognoscible la multiplicidad numérica. Sin la unidad genérica no son pensables las diferencias de las naturalezas específicas. La heterogeneidad y diversidad son impensables si no es desde una concepción analógica de los objetos trascendentales, que remitirá últimamente a un fundamento unitario trascendente a la multitud.

El reconocimiento de la referencia del hombre a la verdad y de la consiguiente necesidad para el entendimiento humano de búsqueda de unidad en el pensamiento, nos llevan a una conclusión capital: si el pensamiento humano es consciente a la vez de su apertura infinita a toda verdad, y de su finitud esencial y de sus limitaciones concretas y singulares, no podrá razonablemente cerrarse ni a la afirmación de lo que trasciende a su horizonte objetivo ni a la receptividad para una verdad suprarracional.

En aquella posición, el hombre podrá afirmarse en su subsistencia individual y en su dignidad personal. Pero si el pensamiento humano asume una actitud de autorrealización, ya sea en una opción por la finitud, ya sea postulando el acceso a lo infinito y absoluto a través de aquella, obrará la absorción en la inmanencia de todo contenido trascendente y suprarracional. Pero en este caso el «sistema», como comprendió Kierkegaard, cancelará la existencia del sujeto consciente individual, convertido en momento del proceso de lo absoluto.

La filosofía y la fe cristiana

Me parece que la filosofía cristiana de nuestro tiempo debería mantenerse plenamente fiel a Santo Tomás de Aquino en lo esencial de su posición en el tema de las relaciones entre la filosofía y la fe cristiana.

Teólogo, para el que la intención de puesta al servicio de la fe, en la elaboración de la doctrina sagrada, era móvil central de su especulación racional, Santo Tomás mantuvo con firme precisión la racionalidad del hombre y la consistencia propia de los conocimientos humanos de orden natural.

Si hablamos de «filosofía cristiana», no entenderemos por ella ni la que se apoyase en una actitud fideísta, ni la que pretendiese pensar por principios filosóficos el misterio cristiano en su integridad. La distinción de la filosofía respecto a la teología tiene en Santo Tomás una doble y complementaria función: la de respetar la sobrenaturalidad del misterio revelado, y la de afirmar la capacidad racional del hombre.

La naturaleza racional del hombre no es sólo algo que la fe no niega ni suprime; es algo que la fe presupone. «Pues la fe presupone el conocimiento natural, así como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible» (10).

El hombre en cuanto capaz racionalmente de ascender al conocimiento de Dios es el sujeto propio de la recepción de la fe revelada. «El hombre se ordena a Dios por medio de la razón, por la que puede conocerle» (11), afirma Santo Tomás, como premisa para concluir en la ilicitud de procurar la salvación de alguien obrando contra el orden natural, como sería el bautizar a un niño contra la voluntad de sus padres.

De acuerdo con esta actitud de respeto a la naturaleza racional, deberemos admitir que es rechazable a la vez como moralmente ilícito y como antropológicamente irrealizable, la pretensión de imprimir la fe sobre convicciones incompatibles con la misma.

Ciertamente deberemos admitir, con Santo Tomás, la fáctica debilidad de la razón humana, y los obstáculos y oscuridades que impiden a los hombres el acceso a la verdad. Su ejemplo no nos invita a un «semipelagianismo en filosofía». Es hoy más que nunca clara la impotencia de la filosofía en actitud separada y cerrada frente a la revelación. Pero es también un aspecto característico de nuestro mundo inmerso en el secularismo que la misma fe sobrenatural sea conmovida con la máxima frecuencia no desde ataques directos apoyados en una pretendida racionalidad, sino precisamente por medio de la desintegración de la razón y el oscurecimiento de la inteligencia.

El hombre actual ve conmovida su disponibilidad para la afirmación racional de lo trascendente y la recepción de la fe, desde tesis que Santo Tomás hubiera calificado de

posiciones extraneae. Posiciones que destruyen desde sus fundamentos la verdad filosófica.

La elaboración de una síntesis filosófica, apoyada en principios y elaborada por métodos racionales, e integradora de todo lo adquirido en los siglos modernos, es una tarea ardua, pero es en sí misma necesaria, y a ella nos llama el ejemplo de Santo Tomás de Aquino.

La filosofía cristiana y el fideísmo inmanentista

Son muchas las razones que nos invitan a no olvidar que las más características interrogaciones de nuestro tiempo nos llevarían a caminos perdidos, sin la disponibilidad del pensamiento a reconocer la insuficiencia de la filosofía para responderlas.

Pensemos en el acuciante problema del sentido del devenir histórico de la humanidad, en el que el filósofo cristiano no parece que tenga derecho a quedarse, ni siquiera con pretexto de rigor metódico y de limitación de campos de conocimiento, sin capacidad de diálogo con los fideísmos inmanentistas hegemónicos en nuestro mundo.

Una afirmación de Kant -que por cierto subtitula su opúsculo *La Paz perpetua* con las palabras *El milenio en filosofía*-, resulta a este propósito reveladora. En su tratado sobre «la victoria del principio del bien sobre el mal y el establecimiento del Reino de Dios sobre la tierra», que incluyó después como un capítulo de *La religión dentro de los límites de la pura razón*, Kant escribió: «La transición gradual desde el credo eclesiástico a la absoluta soberanía de una fe religiosa pura (es decir, puramente racional) es el advenimiento del Reino de Dios».

He aquí un ejemplo expresivo de la presencia en las actitudes ilustradas y progresistas de la modernidad descristianizada, de la esperanza mesiánica, sumergida en la inmanencia del racionalismo, e invertida en hostilidad hacia el misterio sobrenatural.

Si el propio Santo Tomás afirma que el conocimiento de la Trinidad nos fue necesario *ad recte sentiendum de creatione rerum*, además de serlo *ad recte sentiendum de salute generis humani* (12) sería empobrecedor y esterilizante para el filósofo cristiano ignorar el profundo impacto de la especulación trinitaria en la metafísica occidental.

Pretendiendo respetar la autonomía de la razón, se haría incapaz de comprender históricamente la evolución de la metafísica, y quedaría desde luego sin posible diálogo con los grandes sistemas del idealismo alemán, que no sólo son cronológicamente los últimos grandes edificios especulativos, sino que condicionan poderosamente las concepciones del mundo de nuestro tiempo.

Es oportuno recordar también en esto a Hegel para quien «por la doctrina trinitaria, que constituye lo especulativo de la religión cristiana, se halla en el cristianismo la idea de la razón» (13).

El conocimiento humano de Dios

En nuestro tiempo podemos tal vez mejor que nunca descubrir el sentido profundo del enfoque que dio Santo Tomás a su polémica con la argumentación anselmiana, acerca de la cuestión de la evidencia para el hombre de la afirmación de la existencia de Dios.

La llamada «prueba ontológica» tenía ciertamente en la escolástica medieval un sentido diverso, y aun opuesto, al que tomó en el racionalismo a partir de Descartes. Pensada en el contexto de la inteligencia de la fe -San Anselmo no sólo dice que por la palabra Dios entendemos significar *aliquid quo maius cogitari nequit*, sino que también afirma que por ella entendemos significar algo *maius quam cogitari possit* (14)- pasó a ser en la modernidad la vía central por la que la metafísica tomó la estructura de una ontoteología inmanentista, que culminó en Spinoza, con un rígido univocismo naturalista, y en Hegel con el monismo dialéctico de lo absoluto como devenir.

Santo Tomás, como anticipándose a refutar errores posteriores a su época, y como si adivinara los riesgos de la precipitación «inmediatista», tomó todas las precauciones críticas frente a ilusiones apoyadas en el carácter obvio del lenguaje religioso para el creyente.

El concepto de Dios no es para el hombre una prima conceptio en la que se resuelvan los conceptos de las realidades del mundo creado.

Frente a la objeción de quienes decían que el no creyente utiliza el término Dios en forma equívoca respecto del creyente, y que sólo por ello le es posible atribuir la divinidad a un ídolo, responde Santo Tomás:

«La naturaleza de Dios según que es en sí mismo, ni el católico ni el pagano la conoce: sino que uno y otro la conoce según alguna razón de causalidad o de excelencia o de remoción...; pero si hubiese alguno que no conociese a Dios según razón alguna, tampoco podría nombrarla» (15).

Al poner el objeto de la metafísica en el ens commune, concebido como trascendental analógico referido a las realidades finitas y múltiples del universo, y excluir que Dios sea como tal «subiectum» de la filosofía primera, Santo Tomás dio a la filosofía cristiana una orientación que muestra hoy sus sorprendentes posibilidades.

La ontoteología racionalista, al poner soberbiamente a Dios en el horizonte de la conciencia humana, optaba inevitablemente por el monismo metafísico. Hegel pretendió defender a Spinoza frente a la acusación de ateísmo con estas significativas palabras:

«En el sistema de Spinoza es más bien el mundo el que es determinado como simple fenómeno, al que no corresponde una realidad efectiva... Pero en el ámbito de la conciencia representativa repugna al hombre abandonar el supuesto propio de la misma: que éste su agregado de entidades finitas, llamado mundo, tenga realidad efectiva. Admitir que no haya mundo se tiene por imposible... Se cree, y esta creencia no honra mucho a quienes la profesan, más fácil que un sistema niegue a Dios que no que niegue al mundo; se considera mucho más comprensible que Dios sea negado que no que el mundo sea negado» (16).

Con Santo Tomás, y con palabras de San Juan, y no sólo con todo cristiano sino con todo hombre razonable y sincero, podríamos decir más bien que quien no afirma la realidad plural, heterogénea, graduada en su perfección, del universo que está al alcance de su experiencia, y no reconoce la sustantividad y la dignidad de sí mismo y de los individuos humanos con quienes convive, mientras afirma que intuye adecuadamente la esencia eterna e infinita de Dios, es hombre mendaz.

Es un sin sentido afirmar la evidencia de Dios y negar entidad verdadera al hombre. Con ello se obra especulativamente la «muerte de Dios», cuya trascendencia, personalidad y libertad creadora quedan destruidas, y se aplasta al hombre convertido en parte de la naturaleza o en un momento del devenir de lo absoluto.

Es ilegítimo postular precipitadamente a Dios como una primera evidencia, con lo que se le confunde con una hipostatización de nuestros conceptos universalísimos. Se trata de pensar en su ser y en su verdad la pluralidad y la gradación en la dignidad ontológica de los entes. Sólo así se fundamentará la racionalidad de un discurso metafísico, que concluirá afirmando la unidad y la perfección infinita del Ser que es causa de la multitud de los entes finitos.

La analogía como vía de síntesis

La orientación filosófica de Santo Tomás de Aquino nos sitúa en actitud respetuosa con la pluralidad y capaz de dar razón de la misma en una síntesis armónica y abierta, que no pretenda reducir lo contingente a lo necesario, ni absolutizar lo contingente, ni postular el sin sentido de un pluralismo radical sin fundamento unitario, lo que contiene también implícito el más cerrado monismo.

Frente a la atomización ciega para la síntesis, o frente a un sistematismo monista, ya sea univocista o dialéctico, Santo Tomás nos lleva a comprender la analogía como el camino adecuado para aquella síntesis integradora y abierta, respetuosa para la afirmación de la realidad plural en todas las dimensiones que se muestra en la experiencia humana.

La síntesis analógica no se alcanza sumergiéndose en las tensiones y oposiciones de los opuestos unilateralismos, o pretendiendo componer concepciones unidimensionales. Si así fuera, la analogía no sería sino una fase siempre inestable de un proceso dialéctico que habría que admitir como inevitable y como especulativamente necesario.

La actitud analógica como tal, está fuera de esta dialéctica, porque consiste en que el decir ontológico exprese como compuesto, sintetizado, todo aquello que en la realidad consiste en dimensiones y principios que están efectivamente puestos juntos como estructurando su misma constitución en el ser.

Así la doctrina aristotélica del movimiento no fue una superación de contrarios por la que se traspase la tesis eleática en la antítesis heraclitiana. Habla simplemente del ente que se mueve y del movimiento del ente; expresa el reconocimiento de que el ente se dice de lo potencial y de lo actual, en sentido diverso pero entre sí «referido», ya que de otro modo habría que negar el movimiento y la pluralidad, o afirmar el no ser el ser como en el diálogo El Sofista de Platón tuvo que hacer el huésped eleático.

La originalidad metafísica de Santo Tomás se ejerció en el plano trascendental mediante la concepción analógica del ente, descubriendo el «esse» como acto del ente. Precisamente en nuestro siglo se han abierto, por las investigaciones históricas y las reflexiones sistemáticas de algunos grandes tomistas contemporáneos, posibilidades en gran parte perdidas en el «tomismo» de anteriores etapas. En su tiempo escribía Domingo Báñez: «Y esto es lo que frecuentísimamente clama Santo Tomás, y lo que los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, y que en ninguna cosa se halla como recipiente y perfectible, sino como recibido y perficiente de aquello en que se recibe; pero el ser mismo, por lo mismo que es recibido se deprime, y por decirlo así, se imperfecciona» (17).

Este redescubrimiento del ser como acto quedaría deformado si fuese interpretado como el de un «existencialismo», frente a un «esencialismo», en el pensamiento de Santo Tomás. Para éste en efecto, «la forma en cuanto forma es acto», y es en cuanto finita que se comporta respecto al esse en una relación de potencia a acto (18).

No por una afectación neutralista como la que quiso caricaturizar Jaspers, sino por respeto a la verdad hay que decir que una síntesis orientada según Santo Tomás queda fuera de aquella polaridad, como había quedado fuera de la polaridad entre empirismo y racionalismo, e incluso, en alguno de los sentidos modernos de estos términos, de la que opone el «idealismo» y el «realismo».

En la situación contemporánea, de nuevo el pensamiento metafísico tomista puede encontrarse situado en una vía media entre corrientes que entre sí se oponen y se neutralizan. Entre los monismos, tal vez ocultos e inexpressados pero hegemónicos y omnipotentes, y los proclamados pluralismos que no parecen considerar sino como capricho y locura las explicaciones unitarias de la realidad, Santo Tomás nos orienta a avanzar hacia la búsqueda del principio unitario trascendente al universo, precisamente porque toma su punto de partida en una afirmación ontológica respetuosa con la pluralidad.

La síntesis «tomista» tradicional

Las consideraciones expuestas podrían llevarnos a concluir no sólo la oportunidad de la actitud de Santo Tomás de Aquino como una válida orientación para la actitud filosófica en nuestros días, sino también a afirmar la validez perenne y la fecundidad filosófica de la síntesis por él elaborada.

Pero en este punto se hace precisa una aclaración y una toma de posición, sin la que podría resultar estéril aquella rica posibilidad.

Orientado hacia la búsqueda de la verdad, Santo Tomás ofrece ejemplo de recepción de todo lo anteriormente adquirido, sin rebeldía contra la tradición filosófica, e incluso sin recelo ante la que provenía de los más adversos ambientes, aunque sin convertir la filosofía en algo dirigido sólo a registrar lo que hubiesen dicho los hombres, y que dejase olvidada la verdad de las cosas.

La recepción del aristotelismo no es en él ni un capricho derivado de su vigencia contemporánea ni una opción cultural relativista. Asume de él, y de lo que sobre él pensaron los más diversos comentaristas, lo que entiende ser filosóficamente verdadero.

Es indudable que las consignas que dio León XIII en la *Aeterni Patris*: evitar una repetición de lo que pudo haber caducado en el pensamiento del pasado, y afirmar a la vez todo lo que haya sido dicho verdadera y sabiamente por cualquier filósofo, responden profundamente a la actitud misma del Doctor Angélico.

Para el tomismo de los siglos modernos han podido ser igualmente fuente de esterilidad la cerrazón polémica y la rivalidad con otras escuelas en el seno mismo de la «escolástica» y frente al pensamiento moderno, y el abandono inconsciente que a lo largo de estas polémicas se ha producido respecto de algunos de los núcleos y puntos centrales de la síntesis de Santo Tomás.

Enumeremos algunos ejemplos. El mismo tema de la analogía se empobreció por el enfrentamiento a la escuela suarista, que llevó a ignorar la función de la atribución en la síntesis del Angélico.

El enfrentamiento a corrientes de espiritualismo agustiniano hizo ignorar demasiadas veces la indudable afirmación por el Angélico de una experiencia propia de las operaciones espirituales del alma humana, «por la que -se dice en la *Summa contra Gentes*- nuestro entendimiento asciende al conocimiento de Dios». Se quedaba sin leer la inequívoca afirmación según la cual si el hombre careciese de un conocimiento de lo que es la naturaleza intelectual por la experiencia de las propias operaciones no podría alcanzar a conocer entidades superiores a lo físico ni por demostración racional ni por la fe revelada (19).

La reacción contra los exclusivismos del devenir y las filosofías «actualistas» dejó en el olvido tesis tan capitales como la afirmada en *De Potentia Dei*: «La naturaleza de cualquier acto es que se comunique a sí mismo en cuanto es posible. Por lo cual todo agente obra según que es en acto. Pero el obrar no es otra cosa que el comunicar aquello por lo que el agente es en acto» (20).

Efecto de esta actitud polémica contra otras corrientes escolásticas fue el hecho de que las conocidas «veinticuatro tesis», contengan ciertamente pronuntiata maiora de una síntesis metafísica fiel a Santo Tomás de Aquino, pero que no hubiera podido decirse que expresen los principios capitales de aquella síntesis. Nada se dice en ellas sobre la naturaleza del bien y de la perfección, ni sobre la comunicatividad de lo perfecto, ni sobre el motivo final de la creación ni sobre el orden del universo, ni sobre el carácter de dignissimum in tota natura del ser personal, etc.

Es también sorprendente que con la actitud de intransigencia frente a las corrientes de la modernidad pudiera el tomismo perder el sentido de algunas de sus más fundamentales posiciones, para aceptar inconscientemente puntos de vista de sus adversarios, desde los que quedaba desequilibrada, y sin posibilidades de desenvolvimiento coherente, una síntesis metafísica fiel a Santo Tomás de Aquino.

Podemos citar aquí como un ejemplo muy significativo: la adopción de la estructura wolfiana de la metafísica, absolutamente incompatible con la construcción de una síntesis auténticamente tomista, pero que estructuró manuales con pretensión de radical fidelidad a los principios del Angélico.

Nuestro tiempo tiene para nosotros grandes exigencias, y también mayores posibilidades, después de que valiosas investigaciones históricas han renovado la comprensión originaria del pensamiento de Santo Tomás, y de que algunos esfuerzos sintéticos de gran aliento han puesto a nuestra disposición puntos de partida fecundos para seguir pensando, sin desperdiciar el tesoro de la herencia auténtica de Santo Tomás, y que son estímulo para un renovado trabajo, modesto y abierto, con fidelidad firme a la verdad ya adquirida, y con el empeño de buscar para el hombre de hoy principios para una comprensión racional del universo y que den sentido de la existencia humana.

Con una atención y disponibilidad para toda problemática contemporánea, esta tarea exige un cotidiano y reiterado estudio de la obra misma de Santo Tomás de Aquino.

La actualidad ética y política del pensamiento de Santo Tomás

En nuestro tiempo es frecuente la sospecha: toda afirmación de verdad, y toda aspiración a una unidad sistemática, es acusada de traducirse en la práctica en aplastante totalitarismo. Se ofrece aquí una tarea de especial oportunidad para el hombre de hoy: dar a conocer mediante una reflexión histórico-filosófica rigurosa, y una fundamentación sistemática orientada por una ética social con sólidos cimientos, el contraste insalvable que enfrenta trágicamente al pensamiento tradicional las corrientes filosóficas de que surgió la traducción práctica en el mundo político del antropocentrismo inmanentista.

Para Spinoza, inspirador teórico de Rousseau, el poder político es la única fuente posible de las nociones de justo e injusto, de bueno y de malo, que antes de la ley positiva carecen de sentido. De aquí que la democracia, entendida al modo spinoziano, por ser el régimen que ejercita más perfectamente aquel su carácter de fuente única de nociones morales, haya de ser reconocido como el más perfecto y absoluto de los posibles regímenes políticos (21).

Comprendida esta democracia totalitaria en su sentido profundo, como praxis del más radical y consecuente inmanentismo, las antítesis contemporáneas entre los opuestos totalitarismos se muestran como superficiales contrastes dialécticos dentro de una común posición: la del absolutismo de lo político y la identificación entre el Estado con la fuente y el lugar de lo ético.

De aquí que la noción tomista del bien común social -que no lo es con comunidad genérica o específica, sino con comunidad de causa final-, y al que el hombre está destinado como individuo personal con anterioridad respecto de cualquier decisión voluntarista de los que rigen el Estado, sea también un punto nuclear de orientación de una tarea filosófica en nuestros días.

Hace algunos años escribió Jaime Bofill, el ilustre catedrático de metafísica de la Universidad de Barcelona: «El pensamiento contemporáneo vendría a ser un patente testimonio de la actualidad de la doctrina del Doctor Angélico, reclamada, sin conocerla, por la misma necesidad sentida de una doctrina y de una ordenación social que restaure a la persona en el lugar de dignidad que por su misma naturaleza reclama» (22).

Francisco Canals Vidal

Citas bibliográficas

1. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Introducción.
2. «Quorum positiones scire poterant, quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditid' (1 C. G. cap. 2).
3. Hegel, *Ibid.*
4. «Verbum hominis quod ad nullius. gentis pertinet linguam» (*De Trinitate*, XV, c. 11).
5. «Omnes scientiae et artes ordinantur ad unum, scilicet ad hominis perfectionem quae est eius beatitudo» (*In Met.* Proem.)
6. «Aliter se habet consideratio philosophiae primae circa veritatem, et aliarum particularium scientiarum. Nam unaquaeque particularis scientia considerat quemdam veritatem circa determinatum genus entium; sed philosophia prima considerat universalem veritatem entium, Et ideo ad hunc philosophum pertinet considerare, quomodo se habeat homo ad veritatem cognoscendam» (*In Met.* Lib. II, núm. 273).
7. *De Ver.* Qu. X. artº XII, ad tertium).
8. Michele Federico Sciacca, *Sísifo sube al calvario*.
9. «Intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum». «Ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno»... «quae sunt multa numero sunt unum specie; et quas sunt speciebus multa, sunt unum genero; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio» (*S.Th. I*, Qu. I, 85, artº 4 in c.; *S.Th. I*, Qu. I, artº 1, ad secundum).
10. «Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et perfectio perfectibile» (*S.Th. I*, Qu. II, artº 2 ad primum).
11. *S.Th. IIª IIª*, Qu. X, artº 12, ad quartum.
12. Cf. *S.Th. I*, Qu. XXXII, artº 1, ad tertium.
13. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Introducción general. Cap. II; b) El concepto de espíritu.
14. San Anselmo, *Prosloguion*, c. XVI.
15. «Ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit: sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis ...si vero aliquid esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominare...» *S.Th. I*, Qu. XIII, artº 10 ad quintum.
16. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*. «Lógica», B. II, núm. 50.
17. «It hoc est quod saepissime Divus Thomas clamat, et thomistae, nolunt audire: quod «esse» est actualitas omnis formae vel nature et quod in nulla re invenitur sicut recipiens et perfectibili, sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur; ipsum tamen, so ipso quod recipitur, deprimitur, et ut ita dixerim, imperficitur». Domingo Báñez, *Comentario a la Summa Theologica*, sobre: I. Qu. IV, artº 1 ad tertium.
18. Cfr. *De Spirit. creat.* Ju. un., art 1. ad 1.
19. Cfr. *S.Th. I*, Qu. LXXXVIII, artº 1. ad primum; *III C. G.* cap. 46.

20. «Natura quiuslibet actus est quod se ipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu». *De Pot. Dei*, Qu. II, artº 1. in c.

21. Spinoza, *Tractatus politici*, cap. 11.

22. Bofill, Jaume: «Actualidad psicológica de la filosofía de Santo Tomás», *CRISTIANDAD*, núm. 216, 15 marzo 1953. «El neotomismo anterior a la *Aeterni Patris*.