



## ALGUNAS TESIS CARACTERÍSTICAS DE LA SÍNTESES FILOSÓFICA DE SANTO TOMÁS

### *Extracto*

*A las "veinticuatro tesis", reconocidas como auténtica doctrina de Santo Tomás, se añaden otras sobre los trascendentales, la referencia del hombre a la verdad, el conocimiento existencial del yo, los grados de perfección del ente, la naturaleza comunicativa del acto y la locutividad del entender, la voluntad y la libertad y el libre albedrío, la naturaleza del bien y el carácter privativo del mal, la primacía del bien en el orden de la causalidad, la constitución del ente personal y la esencial pertenencia del amor a su felicidad.*

Las "veinticuatro tesis tomistas" -reconocidas, en 27 de julio de 1914 (A.A.S. n° 6, 1914, pp. 383-386) como "conteniendo claramente principios y proposiciones mayores" de santo Tomás y como expresando "auténtica doctrina de santo Tomás" y que deben ser "propuestas como normas directivas seguras" (A.A.S. n° 8, 1916, pp.156-157)- fueron redactadas por algunos jesuitas tomistas con la intención predominante, y casi exclusiva, de delimitación de la filosofía de Santo Tomás de Aquino frente a la de Francisco Suárez. El Padre Alonso Petino, O.P., en su artículo "El centenario de Suárez" (*Ciencia tomista* vol. LXXII, 1947, pp. 381-390), incluyó un trabajo anónimo que las contrapone a veinticuatro proposiciones suaristas.

La actitud defensiva frente al predominio de Suárez se explica comparando lo acordado por la Congregación General veintitrés de la Compañía de Jesús, en el año 1883 -que, en su decreto dieciocho, establecía que los profesores y estudiantes: "para no enseñar ligera y temerariamente, como doctrina verdadera y legítima de santo Tomás, interpretaciones nuevas y puramente subjetivas (...) tengan en gran estima y consulten los probados y eximios Doctores de la Compañía, cuya alabanza está en la Iglesia"- con lo mandado por el Papa León XIII, en sus Letras apostólicas *Gravissime Nos*, de 30 de diciembre de 1892, por las que se confirman las Constituciones de la Compañía de Jesús de que hay que profesar la doctrina de santo Tomás: "Tengan en gran estima y consulten con diligencia los probados y eximios Doctores de la Compañía, cuya alabanza está en la Iglesia, pero hay que precaverse de que el prestigio de que gozan tan eximios autores, y la misma solicitud con que se atiende a sus escritos, venga a ser obstáculo a la unidad de la doctrina, pues esta unidad en modo alguno ha de esperarse, a no ser que los discípulos de la Compañía se adhieran a un solo autor, aquel ya aprobado, y únicamente acerca del cual está establecido que *sigan a santo Tomás y le tengan como a su Doctor propio*" (puede verse mi trabajo "Génesis histórica de las veinticuatro tesis" en *Cristiandad* n° 811-812, enero-febrero de 1999, pp. 16-24).

Las circunstancias explican el carácter defensivo y crítico de la selección de las veinticuatro tesis y que en ellas, centradas en temas polémicos frente al suarismo, no se desarrolle un proyecto de elaboración de la auténtica síntesis del pensamiento filosófico de santo Tomás.

Me ocupé de esto en la Balmesiana de Barcelona, en un acto en honor de Santo Tomás de Aquino por iniciativa conjunta del Instituto Filosófico de Balmesiana y de la Sección barcelonesa de la S.I.T.A. española. Sugerí entonces otras veintisiete tesis sobre "La síntesis filosófica de Santo Tomás" (publicado en *Cristiandad* n° 839-840, mayo-junio de 2002, pp. 34-41).

En el presente trabajo, en el que no pretendo, en modo alguno, alcanzar un desarrollo completo de la síntesis -lo que requerirá el trabajo de muchos durante mucho tiempo- he ensayado unificar, con las veinticuatro tesis (que cito literalmente en traducción castellana indicando su número de orden en la serie) aquellas otras que elaboré personalmente en el 2001 con algunos añadidos que me han parecido oportunos. Ofrezco, pues, a mis lectores, a modo de invitación a la búsqueda de la síntesis filosófica de Santo Tomás, este trabajo en que me he permitido numerar la serie resultante con ochenta y una tesis.

**1.** El punto de partida de la metafísica es la afirmación del ente, que es "lo primero que cae en la concepción del entendimiento" y "lo que el entendimiento concibe como más conocido, y en lo que resuelve todos sus conceptos". (*De Veritate* Qu. 1, artº 1º, in c.).

"Como lo primeramente conocido, el ente es concretado en las esencias de las cosas sensibles. Se accede al ente en cuanto ente, que contempla la filosofía primera, por la "abstracción formal" de tercer grado, que destaca lo actual y determinante de lo potencial y determinable". "El ente como término metafísico, así abstraído, es análogo con analogía de proporcionalidad propia" (Tomás de Vio, Cayetano *De nominum analogia*). El ente, formalmente análogo según proporcionalidad, es virtualmente análogo con analogía de atribución intrínseca.

**2.** La afirmación del ente funda la evidencia del primer principio, de no contradicción, que excluye la simultánea verdad de dos proposiciones contradictorias. Si afirmamos de un ente lo que es, hemos de negar que sea otro ente.

La multitud es dada inmediata y primeramente a la experiencia, pero sólo es afirmable ontológicamente con posterioridad a haberse formado el concepto de lo uno como propiedad trascendental del ente.

**3.** Porque de la afirmación del ente, ejercida en el juicio sobre lo que es cada uno de los entes -y supuesta la existencia de la multitud de los entes, de su distinción numérica, de su diversidad esencial y de los diversos grados y niveles de entidad (cfr. *S.Th.Iª* Qu. 11, artº 2º, ad quartum)-, se sigue la negación de que este ente sea aquel otro ente.

**4.** Pero la negación se sigue de la afirmación y se funda en ella. La verdad de cualquier negación en los entes se funda en la verdad de una afirmación (*De pot.* Qu. 10, artº 2º).

A la primacía de la afirmación corresponde la primacía de la unidad sobre la multitud: es necesario afirmar lo uno antes de cualquier multiplicidad porque "no es posible una

multitud que no participe de lo uno: las cosas que son muchas en sus partes, son unas en el todo. Y todo lo que es mucho en sus accidentes, es uno en el sujeto. Y las cosas que son muchas en número, son unas en su especie. Y las que son muchas en su especie, son unas en el género. Y todo lo que es mucho en su proceso, es uno en su principio" (*S.Th.Iª Qu. 11, artº 1º, ad secundum*).

Ninguna tentación en Santo Tomás de explicar la multitud de las esencias y su respectiva alteridad mediante un no-ente, como en el último platonismo; con lo que se quería evitar la contraposición inexorable eleática entre ser y no-ser. Santo Tomás no sólo se mueve en el auténtico aristotelismo, sino que está frente al concepto de la determinación como negación (Spinoza, reiterando la posición de Parménides) y de la fuerza de lo negativo para poner en marcha el despliegue dialéctico del saber absoluto (Hegel, dando una versión nueva de la doctrina del universal devenir de Heráclito).

**5.** Para que de la afirmación del ente no se infiera la negación de toda pluralidad y de todo movimiento, hay que afirmar en el ente la realidad de la potencia compuesta con el acto. "La potencia y el acto, de tal modo dividen el ente, que todo lo que es, o es acto puro, o necesariamente se compone de potencia y acto como de principios primeros e intrínsecos" (Tesis 1ª).

**6.** El reconocimiento de la potencia hace posible la afirmación, sin destruir el primer principio de no contradicción, de la finitud, de la diversidad esencial, de la multiplicidad numérica, y de la mutación y del cambio en el ente.

**7.** El acto en cuanto perfección no es limitado sino por la potencia, que es capacidad de perfección. Por consiguiente, en aquel orden en que el acto es puro, en aquel no existe sino ilimitado y único; y en donde es finito y múltiple, el acto se compone verdaderamente con la potencia que lo recibe y limita (Tesis 2ª).

**8.** Por lo cual, en la razón absoluta del ser mismo, únicamente subsiste Dios, el único que es simplicísimo. Todas las demás cosas que participan del mismo ser tienen una naturaleza por la cual el ser es limitado, y constan de esencia y ser como de principios realmente distintos (Tesis 3ª).

**9.** El ente, que es denominado por el acto de ser, no se dice unívocamente de Dios y de las criaturas, ni tampoco de modo totalmente equívoco, sino analógicamente, con analogía tanto de atribución como de proporcionalidad (Tesis 4ª).

**10.** Se da en toda criatura, además de la composición de esencia y ser, la composición real del sujeto subsistente con las formas añadidas secundariamente, o accidentes: pero ésto no sería inteligible sin la composición real de la esencia y el ser (Tesis 5ª).

**11.** Además de los accidentes absolutos, hay también el relativo, es decir, *ad aliquid* o relación. Pues aunque *ad aliquid* no signifique, según su propio concepto, algo inherente a algún sujeto, sin embargo tiene frecuentemente causa en las cosas mismas, y por lo tanto, entidad real distinta del sujeto (Tesis 6ª).

**12.** La criatura espiritual es en su esencia absolutamente simple. Pero queda en ella una doble composición: de la esencia con el ser y de la substancia con sus accidentes (Tesis 7ª).

- 13.** Santo Tomás, que afirma así la unicidad e infinidad de Dios, acto puro en la línea del ente, Ser subsistente, afirma, además, la unicidad de las formas no recibidas en la materia, las "substancias separadas" puramente espirituales, de las que dice que son "finitas hacia arriba e infinitas hacia abajo" (*S.Th.Iª* Qu. 50, artº 2º, ad quartum).
- 14.** La criatura corporal es compuesta, en su esencia misma, de potencia y acto; esta potencia y acto del orden de la esencia son designadas con los nombres de materia y forma (Tesis 8ª).
- 15.** Ninguna de estas partes tiene ser por sí, ni es por sí causada o corrompida, ni se pone en el predicamento sino reductivamente, como principio substancial (Tesis 9ª).
- 16.** Aunque la extensión en partes integrales se sigue de la naturaleza corpórea, sin embargo no es lo mismo para el cuerpo ser substancia o ser cuánto. Pues la substancia, según su razón, es indivisible, no por cierto modo del punto, sino al modo de lo que es fuera del orden de la dimensión. La cantidad, que da a la substancia extensión, difiere realmente de la substancia, y es un accidente propiamente dicho (Tesis 10ª).
- 17.** La materia signada por la cantidad es el principio de individuación, esto es, de la distinción numérica -que no puede darse en los espíritus puros- de un individuo respecto de otro en la misma naturaleza específica (Tesis 11ª).
- 18.** Por la misma cantidad el cuerpo existe circunsriptivamente en el lugar y de este modo sólo puede ser, por cualquier potencia, en un lugar (Tesis 12ª).
- 19.** Los cuerpos se dividen en dos modos de ser: algunos son vivientes, otros carecen de vida. En los vivientes, y para que en un mismo sujeto se den esencialmente partes motoras y partes movidas, la forma substancial, a la que damos el nombre de alma, requiere disposición orgánica, es decir, partes heterogéneas (Tesis 13ª).
- 20.** Las almas de orden vegetativo y sensible ni subsisten por sí ni son por sí causadas, sino que son sólo el principio por el que el viviente es y vive, y por depender totalmente de la materia, al corromperse el compuesto, por lo mismo se corrompen *per accidens* (Tesis 14ª).
- 21.** Por el contrario, el alma humana subsiste por sí misma y, al poder ser infundida en un sujeto suficientemente dispuesto, es creada por Dios, y por su naturaleza es incorruptible e inmortal (Tesis 15ª).
- 22.** Esta misma alma racional, de tal modo se une al cuerpo que es la forma substancial única del cuerpo, y por la misma tiene el hombre el ser hombre, y animal, y viviente, y cuerpo, y substancia, y ente. Así pues, el alma da al hombre todo grado esencial de perfección; y además comunica al cuerpo el acto de ser por el que ella es (Tesis 16ª).
- 23.** Del alma humana resultan naturalmente facultades de un doble orden, orgánicas e inorgánicas: las primeras, a las que pertenece el sentido, tienen su sujeto en el compuesto humano; las posteriores, en el alma sola. Así pues, el entendimiento es una facultad intrínsecamente independiente del órgano (Tesis 17ª).

**24.** La correlación ente en potencia-ente en acto y la analogía del concepto de ente referido al ente en acto y al ente en potencia, que en Aristóteles explica el movimiento físico, la generación y corrupción de las sustancias materiales y la multiplicidad numérica -"todas las cosas que son múltiples en número tienen materia" (Aristóteles, *Metafísica* 1074 A, 7-8)- en el aristotelismo y en el tomismo exigen entender que "ente en potencia es como un término medio entre ente en acto y no-ente" (como afirma Santo Tomás comentando el Libro VII de la *metafísica* de Aristóteles). Por lo que es posible no caer en la inexorable "crisis" de Parménides entre ser y no-ser, pues lo que no es en acto es capaz de ser en acto, es decir, es en potencia aquello que podrá venir a ser en acto. La negación del ser en acto no equivale a la negación absoluta de la entidad.

**25.** Esta caracterización de la potencia como capacidad de ser algo, correlativa y referida al acto de que es capaz, es el núcleo de la "crítica metafísica del objeto afirmado", que permite mantener la vigencia del principio de no contradicción y afirmar también el devenir y la multiplicidad.

**26.** Santo Tomás, con la trascendentalización de los conceptos de potencia y acto, pudo explicar que la esencia -que en cuanto esencia es acto- se comporte respecto a su acto de ser como capacidad finita de perfección. Se explica así la finitud del ente creado, y también la gradación en las criaturas según su diversa participación de la perfección del ser.

**27.** El ser, acto del ente, es "lo perfectísimo de todo, pues se compara como acto a todo, pues nada tiene actualidad sino en cuanto es, por lo que el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, y aun de las mismas formas, por lo que no se compara como lo que recibe a lo que es recibido, sino como lo que es recibido a lo que recibe" (*S.Th.Iª* Qu. 4, artº 1º, ad tertium). De este texto afirmó Domingo Báñez, en su comentario, que expresa "lo que santo Tomás clama frecuentísimamente y que lo tomistas no quieren oír".

**28.** Pero si la filosofía de santo Tomás no es "esencialista" tampoco es "existencialista". La entidad finita no se constituye por la nihilidad, sino por la perfección participada, en un grado de posesión de la perfección dada por Dios a los entes, a los que da participar en el ser según la potencia o capacidad que crea en ellos al darles el ser. La forma recibida en la materia dice razón de acto en la línea substancial predicamental. La forma subsistente por sí, sustancia espiritual, es acto puro en su línea -por esto santo Tomás afirma su unicidad-; "toda forma en cuanto tal es acto" (*De Spirit. creat.* artº 1º, ad primum).

**29.** Por el ser como acto podemos explicar como grados de participación en el mismo aquella escala de los seres que es tesis central en santo Tomás, recibida del Pseudo-Dionisio Aeropagita a la vez que del aristotelismo: "el vivir es para los vivientes su ser" (*S.Th.Iª* Qu.18, artº 2º, sed contra). Así, el ser da razón del vivir, y el vivir, en su grado más perfecto, da razón de la conciencia y del conocimiento en su intencionalidad objetiva infinita. Por eso santo Tomás dice que, considerados en su concepto, dice más perfección el vivir que el saber, aunque el saber constituye el supremo grado de vida (cfr. *S.Th.Iª* Qu. 5, artº 2º, ad tertium).

**30.** En una auténtica filosofía fiel a santo Tomás no hay lugar para aquella teoría del conocimiento de que la modernidad filosófica no se libró sino muy trabajosamente,

especialmente por obra de Heidegger, al interpretar la misma *Crítica de la razón pura* como "ontología fundamental".

A la consideración del ente en cuanto ente, cuya afirmación es el punto de partida de la metafísica, no debe preceder una "epistemología" o "teoría del conocimiento", porque lo verdadero es un atributo trascendental del ente; por esto "la filosofía primera considera la universal verdad de los entes, de aquí que pertenece al metafísico considerar cómo se comporta el hombre en orden al conocimiento de la verdad" (*In Met.* Libro II, lectio 1ª, n° 273).

**31.** Así como es evidente que el ente es, así también lo es que "la verdad, universalmente considerada, existe" (*S.Th.Iª* Qu. 2, artº 1º, ad tertium). La verdad trascendental, que significa formalmente la entidad en cuanto adecuada a ser entendida, sigue, en el orden de nuestros conceptos, al concepto de ente, en el que se funda, pero ha de ser afirmada, a su vez, como fundante del conocimiento intelectual verdadero: la entidad de la cosa precede al concepto de verdad, pero el conocimiento es como un efecto de la verdad. La verdad en el entendimiento que juzga es "manifestativa y declarativa del ser" (*De Ver.* Qu. 1, artº 1º, in c.).

**32.** En la consideración ontológica del conocimiento, que permite comprender la referencia del hombre a la verdad del ente, es capital la afirmación de que la naturaleza intelectual y la inteligibilidad del ente se constituyen por la inmaterialidad.

**33.** A la inmaterialidad se sigue necesariamente la intelectualidad, y de tal modo que, según el grado de separación de la materia, se den también los grados de la intelectualidad. El objeto adecuado de la intelección es, comúnmente, el ente mismo; sin embargo, el propio del entendimiento humano, en el presente estado, se contiene en las esencias abstraídas de las condiciones materiales (Tesis 18ª).

**34.** Recibimos, por consiguiente, el conocimiento de las cosas sensibles. Por no ser lo sensible inteligible en acto, además del entendimiento que formalmente entiende, hay que admitir en el alma una virtud activa que abstraiga las especies inteligibles de las imágenes (Tesis 19ª).

**35.** Por estas especies conocemos directamente los universales; las cosas singulares las alcanzamos por el sentido, y también por el entendimiento, por conversión a las imágenes; pero al conocimiento de las cosas espirituales ascendemos por analogía (Tesis 20ª).

**36.** Para comprender qué sea el orden intencional al que Cayetano aludía como "lo que se esforzaba en meter en la cabeza de los que filosofan" (*In De anima* III, cap. 5), hay que entender, con santo Tomás, que "sentir y entender no son sino cierto ser" (*ibid.*). El ser intencional, que remedia la finitud entitativa del sujeto (*De Ver.* Qu. 2, artº 2º, in c.), se constituye como acto que pertenece al sujeto, en la medida en que la no inmersión de la forma en la materia le hace connaturalmente participante de aquella apertura intencional infinita.

Por esto, dijo Aristóteles que "el alma es de algún modo todas las cosas" y que "el entendimiento en acto es lo entendido en acto". Y Cayetano notaba que "el cognoscente se hace más uno con lo conocido que la materia y la forma en un compuesto, porque la

materia nunca es la forma, pero el cognoscente, en el orden del ser intencional, se hace lo conocido" (*In Primam* Qu. 14, artº 1º). Entitativamente el hombre cognoscente no se hace uno con los entes del universo, pero sí "inteligiblemente". Sobre esto, observa Suárez que "cómo pueda ser dicho inteligiblemente no lo entiendo" (*De Anima*, disp. V, Qu. II, nº 4).

**37.** La escisión entre lo entitativo y lo cognoscible, entre el ser y el pensar, desconoce esta caracterización ontológica de conocimiento como acto, y opera la disolución de la realidad obrada por el idealismo. Sólo desde la caracterización ontológica del orden intencional contenida en la metafísica del espíritu pensante que santo Tomás elabora siguiendo a san Agustín y a Aristóteles, puede la filosofía cristiana no sólo resistir, sino superar vigorosamente la seducción de las metafísicas idealistas.

**38.** En las tesis no hay referencia al "doble conocimiento" que el hombre tiene acerca del alma humana: el conocimiento universal de la naturaleza del alma y aquel conocimiento que "cada uno tiene de sí mismo en cuanto que su alma tiene ser en tal individuo" (*De Ver.* Qu. 10, artº 8º, in c.).

**39.** Al conocimiento universal se accede después del conocimiento objetivo de las naturalezas de las cosas sensibles. Pero no como si las naturalezas sensibles mismas pudiesen ser tomadas como semejanza del alma espiritual, sino por cuanto "considerando la naturaleza de la especie inteligible abstraída de las imágenes, encontramos la naturaleza del alma que recibe tales especies" (*De Ver.* Qu. 10, artº 8º, ad novum).

**40.** En cuanto al conocimiento singular y existencial por el que cada uno percibe que tiene alma y lo que en su alma se obra, santo Tomás afirma que esta percepción se da al estar en acto de pensar, porque "en cuanto piensa algo percibe que existe" (*De Ver.* Qu. 10, artº 12º, ad septimum). Y si nos referimos a un conocimiento habitual, hemos de reconocer el alma se conoce a sí misma por sí misma, por su misma esencia, sin que se requiera la adquisición de un hábito intelectual: "Para que el alma perciba que existe no se requiere hábito alguno, sino que basta para esto la sola esencia del alma, presente a la mente: pues de ella brotan los actos en los que ella misma se percibe actualmente" (*De Ver.* Qu. 10, artº 8º, in c.).

**41.** Afirma, pues, Santo Tomás, la existencia de una experiencia propia de las realidades espirituales humanas. "El principio del conocimiento humano está en los sentidos; sin embargo, no es necesario que todo lo que es conocido por el hombre esté sujeto al sentido, inmediatamente, por un efecto sensible; pues el mismo entendimiento se entiende a sí mismo por su acto, que no cae bajo los sentidos" (*De Malo*, Qu. 6, artº único, ad decimum octavum).

**42.** Que esta experiencia de los actos intelectuales haga posible el conocimiento de las realidades espirituales lo afirma inequívocamente santo Tomás: "Dice Agustín, en el Libro IX *De Trinitate*, que así como el alma adquiere el conocimiento de las cosas corporales por los sentidos, así adquiere el de las cosas incorpóreas por sí misma ... por aquella autoridad de san Agustín, podemos afirmar que lo que la mente recibe acerca del conocimiento de lo incorpóreo lo puede conocer por sí misma. Y esto es tan verdadero que incluso se dice, por el Filósofo, en su Libro I *De anima*, que la ciencia

sobre el alma es como el principio para conocer las substancias separadas" (*S Th I<sup>a</sup> Qu. 88, art<sup>o</sup> 1<sup>o</sup>, ad primum*).

**43.** Es este un punto capital por cuanto santo Tomás afirma también que "no podríamos tener, ni por la razón ni por la fe, un conocimiento de substancias intelectuales (trascendentes al mundo sensible) si nuestra alma no conociese por sí misma lo que es el ser intelectual" (*III C.G. cap. 46*). Santo Tomás menciona incluso "el alma misma, por la cual el entendimiento humano asciende al conocimiento de Dios" (*I C. G. cap. 3*).

**44.** El no reconocimiento de la experiencia íntima del yo pensante según su ser hace posible el vaciado "logicista" del yo trascendental en el criticismo kantiano, vaciado del que se generarían las metafísicas idealistas.

**45.** Porque esta experiencia íntima es la "memoria" en acto, memoria en sentido agustiniano de la que se origina la inteligencia, y por la que la facultad sensible de lo singular "por continuidad con la luz del entendimiento agente" forma las imágenes en las que el entendimiento mismo contempla lo singular sensible, es también la facultad en la que se generan las "intenciones insensatae", es decir, los contenidos de la conciencia que no le son dados en la inmediatez de lo sensible externo.

**46.** Puesto que Santo Tomás afirma que la misma noción de pretérito a que atiende la memoria ha de ser incluida entre tales "intenciones insensatae", ha de considerarse en el núcleo de la síntesis de Santo Tomás la doctrina de San Agustín sobre la memoria como autoconciencia del espíritu, en la que se realiza el "recuerdo" como presencia de lo pasado y la expectación del futuro como presencia, en la conciencia humana, de lo porvenir.

**47.** En la tesis veinte de las veinticuatro tesis tampoco se alude al capital principio según el cual "lo singular no repugna que sea entendido en cuanto singular, sino en cuanto material, y así, si algo es singular e inmaterial, como el entendimiento mismo, no repugna que sea entendido" (*S.Th.I<sup>a</sup> Qu. 86, art<sup>o</sup> 1<sup>o</sup>, ad tertium*). "Así como se entiende a sí mismo nuestro entendimiento aun siendo un entendimiento singular, así también entiende su acto de entender, que es un acto singular existente en el tiempo y pretérito, presente o futuro" (*S.Th.I<sup>a</sup> Qu. 79, art<sup>o</sup> 6<sup>o</sup>, ad secundum*).

**48.** El olvido de esta inteligibilidad, que no ha de caracterizarse como subjetiva, sino más bien como íntima y personal -sin la que no se daría, en la vida humana, la amistad y la relación familiar, ni en el conocimiento humano las tradiciones comunes, ni la historia, ni la biografía, ni nada de cuanto constituye el entramado de la vida colectiva a través de los tiempos, ni se recordaría en la vida cristiana a los santos, ni se procedería a su "canonización"-, distrae nuestra atención del hecho de que santo Tomás la pensase como de tal modo constituida por la posesión del ser, que afirmase que "volver a su esencia no es otra cosa que subsistir algo en sí mismo" (*S.Th.I<sup>a</sup> Qu. 14, art<sup>o</sup> 2<sup>o</sup>, ad primum*).

**49.** Desatender a esto es una laguna importante que dejaría sin explicar la pertenencia de la intencionalidad cognoscitiva al ser del hombre, que le hace consciente de sí mismo, y no atendería al arraigo del ser inteligible en el ser del hombre, recibido en una forma no inmersa en la materia como es el alma humana.

**50.** El interés y valor, no ya sólo práctico, sino contemplativo, del conocimiento de lo singular espiritual, en modo alguno obliga a ponerlo unívocamente en el plano de las verdades esenciales heterogéneas con lo que en la realidad es *per accidens*. Santo Tomás dice: "Las esencias de las cosas no son otra cosa sino las cosas mismas más que *per accidens*; lo que ocurre con las cosas que tienen su forma en la materia, porque en ellas se da algo que es extrínseco a su concepto esencial" (*In III De anima*, lectio 8ª, n° 405).

**51.** Porque santo Tomás afirma también el universal en tanto que es inteligible en tanto que está separado de la materia (*De Ver.* Qu 2, art° 2°, ad quartum). No podemos poner la experiencia de las realidades singulares de la vida humana en el plano de los conocimientos esenciales y necesarios. El misterio consiste en que tiene más valor para ser conocido lo que pertenece a la vida personal de los hombres que las más elevadas y abstractas proposiciones de las matemáticas o de las ciencias de la naturaleza.

**52.** Toda intencionalidad objetiva se arraiga en la unidad consciente de un viviente en grado de vida intelectual. La conciencia sensible es la raíz de los sentidos externos, y en la presencia íntima habitual de la mente a sí misma radica la posibilidad del entendimiento cognoscitivo de objetos.

**53.** Por esto, santo Tomás dice que "nuestra mente es inteligible en acto, y según esto se afirma que en ella existe el entendimiento agente que hace los inteligibles en acto" (*De Ver.* Qu. 10, art° 6°, in c.). Y sostiene que "nuestra virtud intelectual juzga sobre la verdad no por algunos inteligibles existentes fuera de la mente, sino por la luz del entendimiento agente que hace los inteligibles" (*De spirit. creat.* art° 10°, ad octavum).

**54.** Ascendiendo en la escala de grados analógicos proporcionales, hemos de afirmar que el acto puro en la línea de lo inteligible se identifica no sólo realmente, sino en nuestros conceptos ontológicos, con el acto subsistente de ser. Porque no podríamos entender la infinidad intencional del entender en acto sino como constituido por la perfección del ser, comunicada a un sujeto no inmerso en la materia.

Por esto, ascendiendo por el concepto analógico proporcional del acto de entender, hemos de llegar a afirmar que la intelección de la intelección, que afirmó Aristóteles en la vida divina (*Metafísica*, libro lambda, 1074 B, 37-38), se constituye formalmente por el acto subsistente de ser (Escuela tomista benedictina de Salzburgo, v. *Gredt Elementa...* n° 779, 2).

**55.** El acto es de sí, y por su naturaleza, comunicativo de sí mismo (*De Pot.* Qu. 2, art° 1°, in c.). Esta tesis no reduce el ser a la acción predicamental, como si sólo la acción predicamental fuese causativa de un efecto, sino que afirma que toda acción se constituye desde la naturaleza comunicativa del acto de ser.

**56.** Y, porque el entender en cuanto tal no es sino un acto de ser, en esta comunicatividad del acto hemos de entender fundamentada la naturaleza locutiva del entendimiento como tal. El entendimiento tiene un ser expresivo. El entendimiento es, según su naturaleza y perfección, manifestativo y locutivo" (Juan de santo Tomás *Curso teológico*, disp. 32, art° 4°, n° 25).

**57.** Por esto, santo Tomás afirma "lo entendido como tal es lo que el entendimiento concibe dentro de sí mismo acerca de lo que entiende" (*De Pot.* Qu. 9, artº 5º, in c.). "Lo entendido se refiere al entendimiento como algo constituido y formado por el acto de entender" (*De spirit. creat.* artº 9º, ad quintum). "El acto mismo por el que el objeto es formado es el conocimiento, porque el entendimiento, conociendo, forma el 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).

**58.** El desconocimiento u olvido de esta naturaleza locutiva en el empirismo y en el racionalismo fue causa de que de la revolución copernicana de Kant pudiese salir el resultado que él mismo encontró extraño, el de la limitación fenoménica del conocimiento intelectual humano, y dejó inerte al realismo escolástico frente al criticismo trascendental kantiano.

**59.** A las tesis acerca del entendimiento humano sigue, en las veinticuatro tesis, la referida a la voluntad del hombre: "sigue al entendimiento, no le precede, la voluntad, que necesariamente apetece lo que le es presentado como bien que satisface el apetito plenamente, pero entre los múltiples bienes que son propuestos como apetecibles con un juicio mutable, elige libremente. Por consiguiente, la elección sigue al último juicio práctico; pero es la voluntad que causa el que sea el último juicio" (Tesis 21ª).

**60.** Para comprender auténticamente la doctrina de Santo Tomás acerca del modo en el que la voluntad se sigue del entendimiento, hay que tener presente que, para él, "la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia" (*De Ver.* Qu. 22, artº 11, ad sextum).

**61.** Y puesto que la aprehensión del ente como bueno, anterior al acto de la voluntad como voluntad, presupone que conocemos que apetece lo que es y así lo aprehendemos como bueno, hay que poner el conocimiento por connaturalidad (*vid. S.Th. Iª* Qu.1, artº 6, ad tertium) por el que sentimos como deseado por la voluntad como naturaleza como fundante de la aprehensión objetiva y conceptual de lo bueno.

**62.** Para comprender la doctrina de santo Tomás sobre la voluntad, que es esencialmente la apetición del bien, hay que atender al bien como propiedad trascendental del ente. Porque, en la aprehensión del ente como bueno, obra la voluntad como inclinación natural del hombre de tal manera que "el entendimiento, que primeramente aprehende el ente mismo, y después aprehende que entiende lo que es, aprehende, en tercer lugar, que apetece lo que es; por lo que, primeramente, en nuestro concepto es el ente, en segundo lugar, lo verdadero y, en tercer lugar, el concepto de bien" (*S.Th.Iª* Qu. 16, artº 4º, ad secundum).

La inclinación natural de la voluntad al bien hace posible la facultad electiva de lo contingentemente apetecible: "lo apetecible que se apetece naturalmente es principio y fundamento de los otros objetos apetecibles" (*De Ver.* Qu. 22, artº 5º, in c.). Santo Tomás compara la apetición natural del fin a la elección de lo que se ordena al fin como el conocimiento de los primeros principios evidentes al conocimiento de las conclusiones que de ellos proceden.

Nuestro maestro, el Padre Orlandis, llamaba "superlibertad" a la inclinación de la voluntad al bien en sí mismo, lo que resulta coherente con la afirmación de santo Tomás

de que "el Espíritu Santo procede libremente del Padre, pero no de un modo posible, sino necesario" (*De Pot.* Qu. 10, artº 2º, ad quintum). Lo que, ciertamente, no reduce la espiración del Espíritu Santo al nivel de un acto "electivo" de algo contingente, lo que sería negar la divinidad del Espíritu Santo, pero sí atribuye la perfección de la "libertad" al Amor divino, eterno y esencial, por el que el Padre y el Hijo se aman en su mutuo eterno Don.

La libertad como dignidad del ente personal no puede consistir en la facultad de elegir el mal -lo que sólo es deficiencia privativa en un acto libre finito-, ni siquiera en el carácter contingentemente apetecible de lo que es materia de libre albedrío, sino en la perfección de la vida en su grado supremo espiritual, por la que el viviente emana dentro de sí, desde sí mismo y por su verbo mental, la inclinación vital por la que se da a sí mismo. Por esto, santo Tomás, citando a Atanasio, llama a la tercera Persona espirada por Amor "Amor y aliento vivífico de Dios Padre" (*De Pot.* Qu. 10, artº 1º, in c.).

**63.** El ente, constituido como tal por su participación en el acto de ser -ente finito y creado- o por el ser subsistente que define la esencia de Dios, no sólo es bueno porque se dice bueno en cuanto que es perfecto (*S.Th.Iª* Qu. 5, artº 3º, in c.), sino que hay que afirmar, no la primacía del bien sobre el ente (*S.Th.Iª* Qu. 5, artº 2º), ni la existencia del bien más allá de las esencias, sino que el ente se convierte con lo bueno, como afirmó genialmente Cayetano (*In De ente et essentia*, cap. IV, Qu. V) y reconocer también la primacía del fin y del bien en el orden de las causas.

**64.** El mal es privativo, y no tiene consistencia substancial, ni es causado sino "accidentalmente" y "deficientemente" (*S.Th.Iª* Qu. 48, artº 1º; Qu. 49, artº 1º y 3º), ni es causante sino por virtud del bien (*III C.G.* cap. 11-14).

**65.** La estructura del ente finito, bueno participativamente, constituido por capacidad de acto que participa del acto de ser por el que tiene su perfección, es como el reflejo correlativo del bien infinito de Dios, que obra por pura liberalidad, comunicando a los entes los bienes que en ellos crea, creando simultáneamente -no sólo en sentido cronológico, sino ontológico- su capacidad para recibir los bienes comunicados por el acto creador. Así lo enseñaba en su magisterio oral mi maestro Ramón Orlandis.

**66.** La libertad de Dios en la Creación -y la radical contingencia del ente creado- es una verdad de la filosofía cristiana para la que santo Tomás afirma ser moralmente necesario haber recibido la revelación de la Trinidad. Entendemos que Dios no crea por necesidad al creer que todas las cosas fueron creadas por Su Verbo; es decir, que la Creación no es análoga a una causación eficiente de la naturaleza, sino a una causación por modo de arte que, ya según Aristóteles, se definía como "según palabra" (*metalogou*). Entendemos que Dios no tiene indigencia alguna de los bienes que crea porque creemos en la eterna espiración donante del Espíritu Santo (*S.Th.Iª* Qu. 32, artº 1º, ad tertium).

**67.** Para la comprensión de la libertad divina en el acto creador, y en su gobierno providente del universo, hemos de atender a la suma y máxima liberalidad divinas. "Obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el operante es en acto" (*De Pot. Dei* Qu. 2, artº 1º, in c.). Pero a todo agente finito le compete que, incluso en su acción, tienda a adquirir algo para sí. Pero al primer agente, que sólo es agente, no le conviene obrar por la adquisición de algún fin, sino que intenta sólo comunicar su

perfección" (*S.Th.Iª* Qu. 44, artº 4º, in c.). "Sólo Dios es máximamente liberal, porque no obra por su utilidad, sino sólo por su bondad (*ibid.* ad primum).

**68.** Así, el fin o motivo del acto creador no puede ser otro sino la misma bondad divina, no para ser adquirida, sino para ser comunicada. La gloria de Dios, para la que el mundo es creado (cfr. DS nº 3025) es la manifestación de Su bondad. Santo Tomás asume como tesis capital la afirmación de San Agustín: "Conocer a Dios aprovecha a nosotros, no a Él ... por lo que es evidente que Dios no busca Su gloria para Sí mismo, sino para nosotros" (*S.Th.IIª* Sec. Qu. 132, artº 1º, ad primum).

**69.** Todas las actitudes y posiciones que postulan que pertenece a la naturaleza humana en cuanto tal la intuición inmediata de la esencia divina, confunden el conocimiento natural que tenemos de Dios los viadores con aquel a que estamos destinados por haber sido liberalmente elevados por Dios a la participación de Su misma vida "sobrenaturalmente", es decir, más allá del horizonte natural humano. Además, reducen el ser divino al contenido de un concepto humano interpretado no sólo unívocamente, sino postulando su contenido inteligible como "inmediatamente intuitivo"; esta actitud sólo concluye de modo coherente en las posiciones panteístas que confunden las realidades finitas del universo con la realidad infinita y creadora de Dios.

**70.** "Que Dios existe ni lo percibimos por intuición inmediata, ni lo demostramos *a priori*, sino ciertamente *a posteriori*, esto es, por las cosas que han sido hechas, argumentando desde los efectos a la causa: a saber, desde las cosas que se mueven y no pueden ser principio adecuado de su movimiento, al primer motor inmóvil; del proceso de las cosas del mundo por causas subordinadas entre sí, a la primera causa incausada; de las cosas corruptibles que se comportan indiferentemente a ser y a no ser, al ente absolutamente necesario; de las cosas que, según perfecciones finitas de ser, de vivir y de entender, más o menos son, viven y entienden, al que es máximamente inteligente, máximamente viviente, máximamente ente; finalmente, del orden del universo, al entendimiento separado que ordenó las cosas, las dispuso y las dirige al fin" (Tesis 22ª).

Nuestro maestro Ramón Orlandis entendía, de acuerdo con esto, y profundizando en estas formulaciones, que las cinco vías no se mueven exclusivamente en la línea de la causalidad eficiente, sino que encontramos también en ellas, en los grados de perfección, el punto de partida para el ascenso a Dios por la vía del "ejemplarismo" agustiniano y del neoplatonismo cristiano. También en la línea de la causalidad final, a partir de la conciencia de la ordenación al bien y apetición de la felicidad de los seres personales, y en la admiración del orden del universo por el que "los cielos cantan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos".

**71.** "La esencia divina se nos propone bien al afirmar que está constituida, en una conceptualización metafísica, como identificada con la actualidad ejercida del Ser mismo, o diciendo que es "el mismo Ser subsistente"; y por esto mismo, se muestra la razón de su infinidad en su perfección" (Tesis 23ª).

**72.** Santo Tomás afirma que "el nombre máximamente propio de Dios es: "El que Es" porque por él no se significa alguna forma, SINO EL MISMO SER. Si sería incorrecto negar en Dios la esencia, ya que lo que hay que afirmar es que la esencia de Dios es el ser mismo, es contrario al pensamiento de Santo Tomás hablar de la "aseidad" como "esencia necesaria que, al ser objetivamente posible, exige de sí misma el existir" o

concebir a Dios como si de su esencia fluyese su existencia (cfr. Gredt *Elementa...*nº 801).

**73.** Esta tesis sobre el constitutivo metafísico de la esencia divina omite oportunamente la distinción entre un primer concepto en la línea entitativa y un primer concepto en la línea operativa que, en todo caso, se funda en distinciones extrínsecas del Ser divino que a veces han distraído de la naturaleza comunicativa del acto santo Tomás. Dios es ciertamente Ser subsistente, subsistente entender del entender, y Amor eterno y subsistente, como lo definió el Apóstol y Evangelista Juan, en su Carta.

**74.** "Por la misma pureza de Su Ser, es distinguido Dios de todas las cosas creadas. De aquí se infiere, en primer lugar, que el mundo no pudo proceder sino de Dios por creación; después, que la potencia creadora, que esencialmente y en primer lugar alcanza al ente en cuanto ente, no es comunicable, ni milagrosamente, a criatura alguna finita; finalmente, que ningún agente creado influye en el ser de cualquier efecto sino habiendo recibido una moción de la Causa Primera" (Tesis 24ª).

**75.** En el universo de los entes creados, todos tienden a Dios como a su fin al tender a sus propias perfecciones, "cada cosa tiende a su perfección en cuanto que es una semejanza de la perfección divina, y no a la inversa" (*S.Th.Iª* Qu. 6, artº 1º, ad secundum; *S.Th.Iª* Qu. 4, artº 4º, in c.).

**76.** "Las criaturas racionales sobrepasan en dignidad a todas las otras, por la perfección de su naturaleza y la dignidad de su fin. En la perfección de su naturaleza, porque sólo la criatura racional tiene dominio de sus actos, actuando libremente al obrar ... en la dignidad del fin, porque sólo la criatura intelectual alcanza con su operación el mismo fin del universo, conociendo y amando a Dios" (*III C.G.* cap. 111).

**77.** Por esto, santo Tomás afirma que "sólo la criatura racional es intentada por sí misma en el universo, y todas las otras cosas lo son por causa de ella" (*III C.G.* cap. 112), y entiende que la divina Providencia ordena todas las realidades no personales a las personales, que son aquellos entes no ordenados a la utilidad, ni subordinados al provecho o conservación de naturalezas universales, sino valiosos y amables por sí mismos, en su individual personalidad.

Supuesto que el acto de ser no sólo es lo perfectísimo de todo, sino aquello que comunica actualidad y perfección, incluso a las naturalezas de las formas, esta suprema dignidad del ente personal en el universo no puede explicarse como un modo en la línea de la substancia predicamental, sino como una participación del acto de ser: la dignidad de la persona no se puede tratar predicamentalmente, sino en el horizonte de las propiedades trascendentales del ente.

**78.** En la aspiración natural de la persona finita a todos los bienes que pertenecen a su vida está el fundamento del conocimiento de la Ley natural en el hombre y de su carácter imperativo. El malentendido del formalismo ético kantiano, por el que se considera extrínsecamente "heterónimo" todo sistema moral que hable de los bienes humanos y de una Ley moral de origen divino, está contradicho y superado en santo Tomás: "Todo aquello a que el hombre tiene inclinación natural es aprehendido por su razón como bueno y, consiguientemente, como algo a que tiene que tender su obrar; y, lo contrario a esto, como malo y debiendo ser evitado; y así, según el orden de las

inclinaciones naturales, es el orden de la Ley natural" (*S.Th.Iª* Qu. 94, artº 2º, in c.). Tenemos aquí un punto de partida de la quinta vía, correlativo a la comprensión del orden cósmico que nos lleva a reconocer a Dios como ordenador y Legislador.

**79.** El acto moralmente malo es posible por una "deficiencia" anterior a la elección desordenada de la voluntad, deficiencia que no tiene todavía sentido de mal: "En las cosas humanas cualquier elección debe medirse y regularse según la norma de la Ley divina; por lo cual, el no uso de esta regla lo hemos de entender como anterior a la voluntad de la elección desordenada ... el hecho mismo de no atender en acto a esta norma no es mal de culpa ni de pena; la culpa sobreviene sólo cuando el hombre procede, sin la actual consideración de la norma, a la elección moral; así como un artífice no peca por tener siempre a mano la regla, sino por cuanto no teniéndola procede a realizar la obra. La culpa de la voluntad no está en atender siempre actualmente a la norma de la Ley divina, sino en proceder a elegir sin atender actualmente a ella" (*De malo* Qu. 1, artº 3º, in c.; *III C.G.* cap. 10).

**80.** La estructura del bien, que santo Tomás (siguiendo a San Agustín) entiende constituido en el universo creado por el *modo* -el ser y la eficiencia, la receptividad y conmensuración material-, la *especie* -la esencia y la forma constitutiva de una especie- y el *orden* -el dinamismo tendencial al fin y bien, y su inclinación difusiva de la perfección que posee (*S.Th.Iª* Qu. 5, artº 5º; *De Ver.* Qu. 26, artº 5º), permite considerar, a la luz de esta doctrina, la esencia de la bienaventuranza perfecta del hombre en la vida eterna, superando los malentendidos suscitados por la polémica entre intelectualismo tomista y voluntarismo escotista.

**81.** Según esta ontología agustiniana del bien, podemos afirmar que la esencia de la suprema realización sobrenatural del hombre es la contemplación del bien divino, es decir, del mismo bien divino contemplado, que es el objeto óptimo del entendimiento del hombre y su función contemplativa -"Seremos semejantes a Él, porque le veremos como es" (*S.Th.Iª Secundae*, Qu. 3, artº 5º, in c.). Encontramos su modo perfecto en la inmediatez intuitiva de la visión de Dios cara a cara -"Vemos ahora en espejo y en enigma, pero entonces cara a cara ... conoceré plenamente al modo como yo mismo soy conocido" (*Iª Cor.* 13, 12). Y su orden, en la plenitud del amor de caridad, que ya tenemos los viadores pero que llega a su plenitud al vivir eternamente en Dios. Pero el orden sigue al modo y a la especie, y la escuela dominica tradicional acertaba en el fondo en su tesis: un amor que excluyese el deseo de unión con Dios en la felicidad contemplativa no constituiría la operación perfecta constitutiva de la felicidad del hombre.

Francisco Canals Vidal