

¿HAY SÍNTESIS ENTRE ÉTICA, ANTROPOLOGÍA Y METAFÍSICA EN LA FILOSOFÍA TOMISTA?

1-. CONCEPTO DE SÍNTESIS.

Con el concepto de síntesis se ha querido expresar aquí la idea fundamental en la actividad filosófica de una unidad coherente, dada entre las afirmaciones del pensamiento de un autor y aprehendida en un acto de conocimiento que pertenece al orden de la intuición intelectual. Ferrater Mora, en su *Diccionario de Filosofía*, destaca con todo acierto esta última acepción del vocablo síntesis al afirmar que, “como el resultado de una unión, integración, etc. es más complejo que cualquiera de los elementos unidos, integrados, etc., puede decirse que en general la síntesis es la acción o el efecto, o ambos a un tiempo de pasar de lo más simple a lo más complejo.”¹

La manera de entender la intuición intelectual que se requiere aquí para la elaboración de una síntesis, queda determinada, con todo rigor, en la distinción que Santo Tomás de Aquino hace al explicar lo que es el conocimiento discursivo y lo que es el conocimiento intuitivo. Aquél supone siempre un movimiento, por el que nuestro entendimiento llega al conocimiento de una cosa *a partir de* otra cosa ya conocida, mientras que el conocimiento intuitivo es aquel acto de nuestra facultad intelectual por el que se conoce una cosa *en* otra cosa conocida, inmediatamente presente en el mismo acto de conocer. En la cuestión octava del *De Veritate* expone, con su concisión habitual, esta doctrina de la distinción entre la intuición y el discurso racional: “Y adviértase que no es lo mismo conocer una cosa en otra que conocerla a partir de otra, pues cuando se conoce una cosa en otra, el que conoce es llevado hacia las dos con un solo movimiento, como aparece claro cuando una cosa se conoce en otra como en su especie cognoscible, y tal conocimiento no es discursivo... En cambio, se dice que una cosa es conocida a partir de otra cuando no hay un solo movimiento hacia las dos, sino que primero el entendimiento se mueve hacia una, y a partir de ella, se mueve hacia la otra; de donde hay aquí cierto discurso, como aparece en las demostraciones en las que el entendimiento es llevado, primero hacia los principios, y después, por los principios, hacia las conclusiones.”²

¹ J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, vol. II, voz ‘Síntesis’, p. 685.

² Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 8, a. 15, c. Texto tomado del estudio sobre la intuición, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático, de J. García López, *El Valor de la Verdad y otros*

En conclusión, la síntesis requerida tendrá por objeto un conocimiento nuevo, captado en la actividad de una intuición intelectual, integrador de los diversos juicios y conceptos aportados por las distintas disciplinas filosóficas, cuya formulación era imposible desde el particular campo de cada una de ellas; y, una vez adquirido, proporciona luz, orden y armonía a cada una de los elementos que participan de la síntesis, descubriendo la presencia de ese juicio sintético en todos los conocimientos adquiridos por la razón.

2-. LA SÍNTESIS TOMISTA.

2.1 Aclaraciones Previas.

El problema sobre la existencia de una síntesis entre ética, antropología y metafísica en el pensamiento tomista requiere una serie de breves aclaraciones. Primeramente, se ha de tener en cuenta que es la reflexión de un teólogo, que estructura todo su sistema de pensamiento desde Dios hasta las criaturas, a fin de poder ascender, después, desde las criaturas hasta Dios. Las afirmaciones fundamentales de su pensamiento se ofrecen en un *Compendio de Teología*, y todo el conjunto desarrollado de su visión teológico-filosófica se expresa en una *Suma Teológica*.³ Es decir, Santo Tomás principalmente fue Maestro en Teología. Junto a esto hay que considerar que, siendo un teólogo cristiano, y precisamente por ello, comprende que entre la fe y la razón no existe en modo alguno oposición, como tampoco la hay entre lo natural y lo sobrenatural, sino una relación de continuidad que puede ser comprendida como la relación que va de lo perfecto (fe, sobrenatural) a lo imperfecto (razón, natural) y de lo infinito a lo finito.⁴

Las verdades que el hombre puede adquirir en su entendimiento son, por lo tanto, de tres tipos: verdades reveladas que no puede alcanzar ningún hombre porque sobrepasan el poder de su razón, -el Misterio de la Trinidad y el Misterio de la Resurrección-, y requieren de la virtud teologal de la fe para poder conocerlas y aceptarlas; verdades que sobrepasan el poder de la razón de algunos hombres, pero pueden ser alcanzadas por otros después de mucho esfuerzo, y requieren, en calidad de difíciles y necesarias, la conveniencia de su revelación, -la existencia de Dios, siendo

Estudios, Gredos, Madrid, 1964, particularmente el Cáp. "La Intuición Humana a la Luz de la Doctrina Tomista del Conocimiento", págs. 65-166.

³ "Si donc nous voulons chercher dans la complexe personnalité de saint Thomas un Docteur de la vérité philosophique, c'est seulement à l'intérieur du théologien qui nous pouvons espérer le découvrir." Cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, J. Vrin, París, 1965, p. 13.

⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 2, 2, ad. 1.

Único, Inteligente y Creador⁵; y verdades que el hombre puede adquirir con su sola razón sin necesidad de que sean reveladas.⁶ El pensamiento de Santo Tomás, que aquí va a ser desglosado de su teología como si fuera un análisis de laboratorio, es el relativo al segundo modo de verdad (verdades necesarias y difíciles de alcanzar), y al tercer modo (verdades que no tienen motivos para ser reveladas), y conforman la singular reflexión ética, antropológica y metafísica del Doctor Angélico.

La necesidad de haber realizado estas previas consideraciones sobre el Tomismo se manifiesta a la hora de enfrentar la existencia de una síntesis entre estas tres disciplinas del saber filosófico y han de estar presentes a la hora de enjuiciar la peculiar postura tomista. Es decir, Santo Tomás de Aquino no intentó una síntesis racional para una ética, una antropología y una metafísica amputada del saber teológico, pues fue consciente de que las propias limitaciones a las que llegaba la filosofía estaban orientadas a explicar la necesidad de la Revelación de las Verdades Divinas. Su tarea fue realizar la síntesis de la Teología con la Filosofía.⁷

Ahora bien, establecido esto, la pregunta es la siguiente: ¿hay síntesis entre lo mantenido por la metafísica, la ética y la antropología en el pensamiento tomista? Si el descubrimiento principal de la metafísica tomista es la novedad del acto de ser participado, acto que eleva al hombre al más alto grado de los seres materiales, constituyéndolo en persona, no por su inteligencia o voluntad, sino por haber recibido una mayor donación o excelencia en el ser participado, ¿es este descubrimiento mantenido, como una adquisición radical, en la antropología, ciencia fundamental para investigar después los contenidos de la ética? Y si fuera cierto que la antropología tomista tuviera por pilar fundamental la noción de persona, ¿la ética tomista está fundamentada en el fin último de la persona humana, o más bien en el fin último del alma humana? Nuestro análisis se va a detener en el estudio de la Antropología tomista para hacer resaltar que la noción fundamental en ella parece que no es la de persona, sino la del alma, y que podría darse una fisura entre lo conquistado en la metafísica por un lado y las nociones básicas de la antropología y la ética por otro lado, y de ser justificada, la síntesis racional no se lograría alcanzar.

⁵ Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, Eunsa, Madrid, 1997, p. 330

⁶ Santo Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, dist. 24, 1, 3, sol. 1.

⁷ “Car si Deus a crée l'homme à son image en le douant de connaissance intellectuelle, il paraît en quelque sorte naturel que cette connaissance, telle quelle, mette déjà l'homme sur la voie de sa fin dernière, et que tous les moyens surnaturels que Dieu lui offre pour atteindre cette fin concourent à porter la nature au point suprême de perfection, qu'elle désire confusément, mais que ses propres forces ne lui permettent pas d'atteindre. Dans tous les ordres, à tous les degrés, le thomisme envisage la nature comme voulue para Dieu pour sa fin surnaturelle.” Cf. E. Gils on, *Le Thomisme*, op. cit., p. 45.

2.2. El Primado del Alma en la Antropología Tomista.

La antropología filosófica elaborada por Santo Tomás ha de ser considerada en relación a dos temas: su reflexión sobre el alma y su reflexión sobre la persona. Solamente del análisis que se haga a estas consideraciones tomistas, podremos extraer lo que constituye el primado en antropología; tarea, por lo demás, que no es fácil de determinar.

En torno al tema del alma hay que decir que Santo Tomás resuelve uno de los problemas más difíciles del pensamiento racional en la Edad Media, haciendo uso de su original descubrimiento metafísico –*actus essendi*– para explicar la realidad de ella y el modo de unión que tiene con respecto al cuerpo. Con toda certeza, éste era uno de los problemas antropológicos cuya solución requería una rigurosa metafísica. La antropología de índole cristiana, en la manera en que fue recibida por Santo Tomás, no podía desarrollarse íntegramente como disciplina filosófica y hubiera continuado en largas e insolubles discusiones de no ser por la novedad metafísica del acto de ser. De ahí que la conexión de la antropología con la metafísica en Santo Tomás se patentiza nada más empezar los cimientos de su propia antropología.

El problema, descrito básicamente,⁸ no era otro sino el de compaginar la sustancialidad del alma con su formalidad respecto del cuerpo, y según las dos perspectivas posibles, el problema se formulaba de modo distinto. Se podía plantear el problema desde la perspectiva sustancial, y así, interrogarse cómo era posible que, al mismo tiempo, fuera forma en acto de un cuerpo orgánico sin poner en peligro su índole sustancial, y con ella su inmortalidad. Tal era el problema formulado desde la perspectiva de San Agustín y la corriente que de él partió hacia la Edad Media, y también de Avicena, quienes teniendo ambos verdadera simpatía por la definición de alma de Platón, no lograban dar una explicación coherente a la evidencia de que el hombre es también su cuerpo y no sólo su alma.⁹ Por eso, desde este punto de vista, peligraba la unión sustancial, y se defendía, consciente o inconscientemente, la unión accidental. O bien se podía plantear el problema desde su formalidad, y plantearse cómo podía ser, a la vez, sustancia subsistente e inmortal. Desde esta perspectiva aristotélica, lo que había que hacer era intentar explicar cómo el alma, siendo forma en acto de un

⁸ El desarrollo de este problema aparece expuesto en el capítulo que a “La Antropología Cristiana” dedica Gilson en su obra, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, Rialp, 1981, págs. 177-194.

⁹ E. Gilson ha realizado estudios sobre las raíces de este problema en la corriente agustiniana y en Avicena. Cf., “Les Sources Gréco-Arabs de l’Augustinisme Avicennisant”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1929, págs. 5-149; “Roger Maston: un Cas d’Augustinisme Avicennisant”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1933, págs. 37-42.

cuerpo orgánico, podía ser al mismo tiempo subsistente, sustancia individual, y no perecer junto con la materia en el acontecimiento de la muerte. Se lograba salvar la unión sustancial de alma y cuerpo, pero quedaba oscurecida para el alma el modo de ser independiente del cuerpo.

Santo Tomás intenta realizar la unidad entre la doctrina del alma de Platón, sustancia subsistente y espiritual, con la doctrina aristotélica del alma, forma en acto del cuerpo, sin poner en peligro ni la inmortalidad de la misma, ni la unión sustancial del compuesto de alma y cuerpo. Pero en la metafísica aristotélica, lo que es forma de un ente no puede ser sustancia, y la sustancia individual se dice exclusivamente del compuesto de forma y materia. Y en la metafísica platónica, el alma es subsistente y afín a las Ideas, y su unión con el cuerpo es forzosamente accidental. En definitiva, ¿cómo consigue la metafísica tomista unir la adquisición platónica con la aristotélica, haciendo que el resultado ya no pueda ser ni platónico ni aristotélico, sino propiamente tomista?

La primera cuestión a la que se dedica Santo Tomás en las *Quaestiones Disputatae de Anima* aborda concretamente este tema. Se pregunta si el alma humana puede ser forma y al mismo tiempo sustancia individual¹⁰, y después de exponer todas las objeciones relativas a las dos anteriores perspectivas, inicia su solución. Un individuo en el género de la sustancia -hoc aliquid- es todo aquél que cumple dos propiedades: puede subsistir por sí mismo y es completo en alguna especie y género de sustancia. El alma humana, por el hecho de que las propias operaciones del entendimiento son ejercidas sin órgano corporal alguno, tiene un acto de ser propio, *suyo*, en virtud de que cada uno obra según el acto de ser. Y así cumple ya la primera propiedad que determina la existencia de un individuo en el género de la sustancia, a saber, la subsistencia. Al mismo tiempo, la perspectiva aristotélica queda trascendida al determinar Santo Tomás para el alma, a partir de la operación del entendimiento, un fundamento ulterior de ella, radicado en la posesión de su propio acto de ser. Y aquí entraríamos en lo que se ha convenido en llamar el nivel trascendental de la metafísica. De igual modo, puesto que la operación del entendimiento humano, a pesar de no requerir órgano corporal alguno por ser estrictamente inmaterial su actividad, necesita sin embargo, del conocimiento sensible y de la actividad de cada sentido material, el alma humana, en sí misma considerada, es una sustancia que no satisface el requisito de

¹⁰ Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Anima*, q. 1.

tener una naturaleza completa en alguna especie, en la medida en que requiere de un cuerpo, para alcanzar la perfección y el complemento de su especie, comportándose, por lo tanto, como forma en acto de un cuerpo orgánico. En este segundo desarrollo, la posición platónica queda superada al determinar la unión substancial de alma y cuerpo como necesario para que se dé la naturaleza humana completa. Y aquí entraríamos en el nivel predicamental de la metafísica. Luego la solución tomista vendría a quedar expresada de la siguiente manera: el alma, independiente de su cuerpo, es sustancia individual incompleta, y en el compuesto, forma substancial del cuerpo: “Así pues, el alma humana por estar unida al cuerpo como su forma y sin embargo tener el ser elevado por encima del cuerpo, no dependiente de él, es evidente que ella misma está ubicada en el límite de las sustancias corporales y asignada a las sustancias separadas.”¹¹

Recapitemos un poco esta acelerada exposición de un tema de tanta importancia para la antropología de índole filosófica en torno al alma. Para Aristóteles, si el alma es forma, no podía ser sustancia, puesto que toda sustancia ha de estar compuesta de materia y forma. Para Platón, si el alma es sustancia no le cabe otra unión al cuerpo que la meramente accidental entre dos sustancias distintas, como el piloto a la nave, o como la del vestido al hombre. Para Santo Tomás de Aquino, el alma es sustancia individual, porque tiene el acto de ser a partir del cual goza de la nota de subsistencia; es forma de un cuerpo, porque el alma no tiene una naturaleza completa para la perfección de su operación. La superación tomista de la postura aristotélica se mueve en el nivel trascendental del ente -el acto de ser y la esencia- mientras que la superación de la postura platónica se mueve en el nivel predicamental del ente -la materia y la forma-.

Probablemente, en la no consideración explícita de estos dos niveles metafísicos, trascendental y predicamental, radica al inicio de la antropología tomista cierta imprecisión que se revela en el desarrollo de la argumentación; pero es necesario detectarla a fin de facilitar después, el entendimiento de las razones que el Doctor Angélico tiene para privar al alma separada del estatuto ontológico de persona.

Si analizamos detenidamente el desarrollo de la argumentación, contemplaremos algo que en una lectura acelerada de la primera cuestión puede pasar desapercibido. El concepto de *hoc aliquid* requiere tanto la subsistencia (acto de ser suyo propio), como la naturaleza completa. La respuesta de Santo Tomás es afirmar que el alma cumple el

¹¹ Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Anima*, q. 1., resp.

primer requisito, pero no el segundo. En realidad, si las dos propiedades estuvieran situadas al mismo nivel ontológico y fueran igualmente necesarias, lo lógico sería negarle al alma el estatuto de *hoc aliquid*, en virtud de que, aunque cumple la primera propiedad con todo rigor, sin embargo, con todo rigor no cumple la segunda. Pero no sucede así en Santo Tomás, ya que, pese a iniciar su desarrollo con una doble exigencia para que se dé un *hoc aliquid*, sin embargo, el alma es individuo en el género de la sustancia por cumplir una sola de ellas. La prueba más clara de que así sucede viene ofrecida en la respuesta que da a la octava objeción de esta misma cuestión, haciendo un uso, por lo menos implícitamente consciente, de la distinción aquí establecida entre el nivel trascendental y el nivel predicamental. Pues en la respuesta, reduce las dos propiedades que revelan un individuo substancial, de dos a una sola -en concreto, aquélla que pertenece al orden trascendental y no al predicamental-; y termina atribuyendo el concepto de *hoc aliquid* a la realidad del alma por el solo hecho de poseer un acto suyo de ser propio: “Respuesta a la objeción 8: “A la octava hay que decir que no pertenece a la índole de sustancia individual el que sea compuesta de materia y forma, sino solo que pueda subsistir por sí. De ahí que aunque el compuesto sea sustancia individual, sin embargo nada quita que pueda convenirle a otras cosas que sean sustancia individual.”

De manera que la solución tomista, una vez que han sido aplicados estos dos niveles, podría quedar desglosada en la siguiente estructura metafísica: a) En el nivel trascendental, el más radical en metafísica y sirve de fundamento al predicamental, el alma humana es, sin lugar a dudas, *hoc aliquid* en virtud del acto de ser propio. b) En el nivel predicamental, el alma humana no es una sustancia individual, sino forma que confiere la sustancialidad, en la medida en que exige para la perfección ontológica y completa de su naturaleza, la unión a un cuerpo. Lo que en este nivel se constituye como una sustancia individual, es precisamente *este* sujeto, poseedor de una naturaleza que es calificada con la índole de humana.¹²

¹² Y estos dos niveles quedan explícitamente expresadas en la *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2, ad 1. : “A la objeción primera hay que decir que individuo en el género de la sustancia puede tener dos sentidos: el de cualquier cosa subsistente; el de algo subsistente con una naturaleza completa de alguna especie. El primero excluye la adhesión de un accidente y de la forma material; el segundo excluye la imperfección que implica ser parte. Por eso, la mano puede ser llamada individuo en el género de la sustancia en el primer sentido, pero no en el segundo. Por lo tanto, el alma humana, al ser parte de la especie humana, puede ser llamada individuo en el género de la sustancia subsistente en el primer sentido, pero no en el segundo, pues en el segundo sentido es llamado sustancia individual el compuesto resultante a partir del alma y del cuerpo.”

La evidencia de este doble nivel metafísico -trascendental y predicamental- en el que Santo Tomás aborda el estudio del alma, no se manifiesta con tanta claridad a la hora de enfrentarse con el tema de la persona. Lo primero que se ha de destacar es que el texto base de la antropología tomista nada dice explícitamente sobre la persona, y hasta cierto punto resulta lógico, pues son *quaestiones de anima* y no *de homine* y menos aún *de persona humana*. De todas formas, tampoco hubiera resultado ilógico que después de la cuestión sobre la inmortalidad del alma, Santo Tomás hubiera dedicado la cuestión siguiente, no a explicar si el alma, separada del cuerpo, puede entender¹³, sino, más bien, a resolver el problema de si el alma, separada del cuerpo, puede ser persona. No deja de resultar extraño, en un pensamiento tan sistemático como el de Santo Tomás que el tema de la persona no haya sido tampoco considerado como una *quaestio* en su principal tratado sobre el alma, máxime cuando constituye no sólo una de las adquisiciones eminentes del Cristianismo sino también una verdad cuya necesidad es absoluta.¹⁴ Por lo tanto para determinar qué entiende Santo Tomás por persona es necesario acudir a otras fuentes, y concretamente a la *Summa Theologiae* y a las *Quaestiones Disputatae de Potentia*, en el seno de las discusiones trinitarias y cristológicas, y no en las cuestiones relativas al hombre. Las cuestiones que dedica al problema del hombre en la *Summa Theologiae*, que van desde la 75 hasta la 102, tampoco tienen una reflexión directa sobre el tema de la persona humana, sino indirecta, precisamente al negarle al alma humana separada del cuerpo el estatuto de persona.¹⁵

Todo individuo de una sustancia de naturaleza racional es persona. El sujeto que posee esta naturaleza es un individuo y a esa individualidad se le llama ente personal. Dicho con otras palabras, una persona humana es un *hoc aliquid* que subsiste en aquella naturaleza. En los entes materiales que no tienen naturaleza racional se denomina supuesto al ente que así subsiste. La siguiente definición tomista de persona aparece en la *Summa Theologiae*, y constituye una descripción última al fino análisis al que somete la definición de Boecio: “En la anterior definición de persona se pone sustancia individual en cuanto significa lo singular en el género de la sustancia: pero se añade de naturaleza racional en cuanto significa lo singular en una naturaleza racional.”¹⁶

En el tratado *De Potentia* añade a las anteriores consideraciones de la definición de persona, el dato claro de que la naturaleza racional ha de estar de modo completo y

¹³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Anima*, q. 15.

¹⁴ E. Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, op. cit., págs. 195-196.

¹⁵ Cf. E. Forment, *Ser y Persona*, PPU, Barcelona, 1983, p. 15.

¹⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

no una parte de ella, y por esta razón el nombre de persona no conviene al alma separada del cuerpo: “A la décimo cuarta objeción hay que decir, que el alma separada del cuerpo es parte de la naturaleza racional, es decir humana, y no es toda la naturaleza humana, y por eso no es persona.”¹⁷

Por lo tanto, pertenece a la doctrina tomista del concepto de persona la necesaria presencia de dos notas constitutivas: un individuo en el género de la sustancia, es decir, un *hoc aliquid*, o una sustancia primera; y una naturaleza racional completa. De esta definición, claramente quedan excluidas, por un lado, las sustancias individuales que no tengan una naturaleza racional completa, como sucede en el único caso conocido del estado del alma separada del cuerpo. Y por otro lado las naturalezas racionales completas que no tengan su propia subsistencia, y no sean sustancias individuales, como sucede también en el único y misterioso caso de la naturaleza humana asumida en la Persona divina de Cristo. Y no hay lugar a dudas que esta primera definición de persona está siendo utilizada en el nivel predicamental del ente. La persona así considerada sería aquella realidad a la que hacemos referencia cuando pronunciamos un nombre propio: Sócrates, Platón, y Aristóteles.

Ahora bien, cuando Santo Tomás sigue indagando sobre esta distinción radical que en la jerarquía de los entes se da entre los supuestos no racionales, y los individuos que por tener una naturaleza racional son personas, hace afirmaciones que, aunque no tan radicalmente claras como las anteriores, parecen saltar del orden predicamental del ente al orden trascendental, o, mejor dicho, parecen fundamentar la novedad de la persona en la perfección del ser recibido. Así, cuando afirma que “persona significa lo que es más perfecto en toda naturaleza”¹⁸; o cuando dice que “no cualquier individuo en el género de la sustancia, aunque sea de naturaleza racional, tiene la razón de persona, sino solo aquél que puede existir por sí, pero no aquél que existe en otro que es más perfecto”¹⁹; o por último, dada su claridad, al afirmar que “el ser pertenece a la misma constitución de la persona.”²⁰

Compendiando la exposición que hemos hecho de la doctrina de Santo Tomás sobre la persona, podría quedar resumida en estos tres puntos concretos: a) Persona, en el nivel predicamental, es toda sustancia individual con una naturaleza racional completa. b) El constitutivo formal de la persona, la raíz última de la personalidad radica en la

¹⁷ Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Potentia*, q. 9, a. 2 ad 14.

¹⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

¹⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 2, ad 3.

²⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

participación del ser recibido, pero este acto de ser *ha de ser* en una naturaleza.²¹ c) El alma humana, separada del cuerpo, por ser parte, y no tener una naturaleza humana, no es persona, aunque siga manteniendo el constitutivo formal, su acto de ser, y siga poseyendo una naturaleza racional, aunque incompleta.

¿Por qué Santo Tomás a la hora de tratar el difícil tema del alma humana opta por apoyarse en el nivel trascendental para defender su sustancialidad dejando a un lado si posee una naturaleza humana completa mientras que al tratar el tema de la persona se inclina más hacia el nivel predicamental hasta el punto de poner en este nivel toda la fuerza cuando se enfrenta al problema del alma separada del cuerpo y negarle el concepto de persona porque no tiene una naturaleza humana completa?

Da la impresión de que en Antropología la preponderancia fuera otorgada a la realidad del alma, por encima del tema de la persona. Es cierto que el avance sobre la antropología platónica y la aristotélica es cuantioso; es evidente también, la importancia que el cuerpo tiene para alcanzar la perfección de la naturaleza humana, y el estado *contra natura* en que el alma se queda después de la muerte; además, no deja de ser uno de los grandes logros para una antropología de índole cristiana la solución tomista de que el alma es al mismo tiempo *hoc aliquid* y forma substancial.

Pero al mismo tiempo, y con más fuerza que las anteriores certezas, no deja de ser cierto que su tratado sobre el hombre se reduce a su tratado sobre el alma, tanto en las *Quaestiones Disputatae* como en la *Summa Theologiae*; junto a esto, explícitamente expone en esta obra -al inicio de su tratado sobre el hombre- que, en tanto teólogo, le corresponde estudiar la naturaleza humana en lo referente al alma y no al cuerpo, a no ser que esté relacionado con el alma²²; además, la realidad que permanece, la que puede ejercer una operación por sí misma, sin comunión con órgano alguno corporal, y la que resiste la tragedia de la separación en la muerte, es el alma humana perdida su condición de persona; y en este estado, después de la muerte, sigue realizando sus operaciones propias sin ningún menoscabo²³; y por último, que la persona humana lo es mientras el alma permanece unida al cuerpo y desaparece al acaecer la separación.

²¹ Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Potentia*, q. 9, a. 3

²² Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75.

²³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Anima*, q. 15, 17, 18, 20.

Al establecer el Primado del Alma como eje central de la reflexión tomista sobre el hombre, es necesario destacar, como un corolario inmediato de esta proposición, que la persona no revela en la antropología tomista la importancia y la eminencia que, según Gilson, con toda razón, trajo el Cristianismo. El estudio que sobre el pensamiento de Santo Tomás hace este mismo autor apoya nuestra posición sobre el Primado del Alma en el pensamiento tomista, aunque creemos que no sea esta posición nuestra, la explícita opinión de Gilson, ni siquiera por él compartida. En su obra *Le Thomisme*, siguiendo la exposición de la *Summa Theologiae*, dedica un capítulo entero a la realidad del hombre, y todo él está centrado en el desarrollo de la idea de alma, sin mencionar, con extrema fidelidad al pensamiento de Santo Tomás, el concepto de persona.²⁴ No obstante destaca brevemente la importancia de este concepto a la hora de tratar el tema de los fundamentos de la moral tomista, al afirmar que “todo hombre es una persona”, y que nada hay “superior a la persona en toda la naturaleza.” Lo que con ello Gilson está queriendo hacer es defender a Santo Tomás de los ataques modernos según los cuáles, la moral tomista es una moral de la naturaleza humana, y no una moral de la persona. Él mismo acepta que “hablar de moral personal, es hacer uso de una expresión que no pertenece a la lengua de Santo Tomás”, pero que, no obstante, se puede hablar con esos términos sin constituir una traición al pensamiento de Santo Tomás de Aquino para resalta el “carácter intensamente personal de su moral.”²⁵ Y aunque estamos de acuerdo con Gilson en que la moral tomista tiene la índole personal, mantenemos al mismo tiempo que esta afirmación queda oscurecida por la escasa presencia que el tema de la persona humana tiene en su antropología. Las justificaciones que respecto del mismo tema ofrece en su obra *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, no terminan de convencer para que, a partir de ellas, se pudiera establecer la tesis de que el Primado tomista en Antropología le corresponde a la persona y no al alma. Después de exponer magistralmente la doctrina de la persona en Santo Tomás frente a la de Duns Scoto, termina el mismo reconociendo el problema: “Ser una persona es participar en una de las más altas dignidades del ser divino. Luego, al parecer, se acabó. Ni una palabra en toda la moral sobre esa noción de la que ellos mismos nos dicen que expresa la suprema dignidad del hombre y por consiguiente de toda la naturaleza. ¿Cómo explicar que en el preciso momento de un descubrimiento de esa importancia, el pensamiento cristiano

²⁴ E. Gilson, *Le Thomisme*, op. cit., cap. `L'Homme”, págs. 241-254.

²⁵ E. Gilson, *Le Thomisme*, op. cit., p. 371.

parece detenerse y renuncia a explotar su éxito?”²⁶ En realidad, según Gilson, este obscurecimiento es simplemente aparente, porque, en definitiva, las acciones son de los supuestos, y aunque el entendimiento y la voluntad conocen y quieren, respectivamente, no son ellos, sino la persona mediante ellos, la que conoce y quiere. Y de ahí que toda la moral sea personal. Con todo, y en virtud del Primado del Alma en la antropología tomista, aunque es enteramente cierto que “a partir del Cristianismo ya no es sólo el hombre” sino que “hay que decir la persona humana”²⁷, no es tan cierto que pueda ser afirmada esta última parte en la doctrina antropológica de Santo Tomás especialmente en su condición de separada.

Dr. Faustino Ruiz Cerezo

Ecuador, 2004

¿HAY SÍNTESIS ENTRE ÉTICA, ANTROPOLOGÍA Y METAFÍSICA EN LA FILOSOFÍA TOMISTA?

“La Síntesis Tomista es una síntesis entre Teología y Filosofía. Sin embargo, a la hora de analizar las relaciones entre la Metafísica, la Antropología y la Ética parece descubrirse una fisura entre ellas porque la primera llega al descubrimiento del *actus essendi* creado y de la noción de persona, mientras que la Antropología y la Ética centran su estudio no ya en el concepto de persona sino en el de alma.”

²⁶ E. Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, op. cit., p. 210.

²⁷ E. Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, op. cit., p. 211.