

Los tres hombres de santo Tomás (II). El segundo hombre: el hombre personal histórico-existencial

José Antonio Izquierdo

«*Ambula per hominem et pervenies ad Deum*» (In Johan. 14, n. 1870). «*Incipe, procure, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo*» (Gent. I, 8, n. 50)¹.

Hay en Tomás un segundo hombre, que nosotros, a modo de consideración abstracta, hemos llamado *el hombre personal histórico*: el hombre existencial que, tomando su esencia en sus manos, se forja una segunda naturaleza; el hombre «del voluntario» y de los actos segundos, el hombre «camaleón»².

1. El hombre confiado a la persona

a. La libertad, resorte del hombre histórico

Este hombre añade al momento del primer ser el *momento del obrar*. Ya no es una *definición esencial*, hecha una vez para siempre, sino una *definición por construir existencialmente*, sobre la base del hombre que substancialmente ya se es. Ahora «*la natura-*

¹«Camina por el hombre y llegarás a Dios» (In Johan. 14, n. 1870). «Inicia, prosigue, persiste. Sé que no llegarás, pero te saludo como caminante. Porque el que persigue el infinito, aunque no lo alcance jamás, sin embargo siempre aprovechará avanzando» (Gent. I, 8 n.50; cf. Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, II, 10; PL 10, 58c).

²Tomás toma la expresión «camaleón» de Aristóteles para describir la situación inestable del «homo viator» —el hombre peregrino—, cuya felicidad es todavía variable: «*Felicem ad modum camaleontis*» (In I *Ethic.* lc.15, n. 10; cf. *Sermo* 12 p.2). Pico della Mirandola, después, hará frecuente uso de la imagen aplicándola a la maleabilidad de la naturaleza del hombre bajo su libertad.

leza» se confía y se somete a la «libertad»: «*Quem te ipsum facis?*»³.

Cuando nosotros preguntamos: *¿Qué hombre quiero ser?*, la respuesta recae sobre nuestro libre albedrío, sobre la voluntad. Ante este *hombre por hacer*, la naturaleza llama a la persona para que le dé su «ethos» o configuración definitiva. Tan definitiva, que la libertad histórica incide en la eternidad con que el hombre establece el estado final que quiere dar a su naturaleza: su «segunda naturaleza», su «segundo hombre»⁴. El neutro e impersonal «*¿Qué es el hombre?*», se transforma en un «*Tú, ¿quién eres?*», donde sólo el sujeto personal puede responder. Y ahora la respuesta es la biografía, la historicidad querida, los hábitos virtuosos o viciados, la educación, la cultura, la civilización, insertos en aquello naturalmente indefinible donde Pedro es «*in plus quam homo*» (más que hombre).

«Si se pregunta *¿Qué es esto?*, se responderá: un animal racional mortal. Mas si se pregunta: *¿Quién es esto?*, se respon-

³Cf. In *Johan.* 8, 1c.8, donde Cristo mismo es interpelado: «*Tú, ¿quién eres?*»; «*Quem te ipsum facis?*».

⁴La libertad administra en el tiempo esta segunda naturaleza dada para la eternidad, que «*immutabiliter quantum est de se manet*» (*De Verit.* q.24 a.10 ad 3). «*Natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata, et omnium capax*» (*De Verit.* q.24 a.10 ad 2), siendo la libertad quien la determina. Por ello este obrar «*efficitur quasi naturale*» (*Ibid.*), «*vertitur in naturam*» (1-2 q.78 a.2). El hábito, «*cuius nos causa sumus*» (*De Verit.*, q.24 a.1 ad 19), conforma esta «*altera natura*» (cf. *De Verit.* q.24 a.10). Para Tomás teólogo, una anticipación de esta incisividad de la libertad sobre la naturaleza, modificadora de su estado originario, realizada ya en la historia del hombre, ha sucedido en el momento del pecado original en el paraíso: «*El hombre había sido creado en el estado de inocencia de tal modo que, como dice Agustín (De Civ. Dei XIV), todas las partes inferiores habrían quedado sometidas a las superiores, no solo las partes del alma, sino también el mismo cuerpo y las cosas exteriores*» (*De Malo*, q.7 a.7). El pecado voluntario introdujo la concupiscencia, alterando el orden *entre las partes del hombre*: «*Todo el orden de la justicia original procedía de esto: la voluntad del hombre estaba sometida a Dios. Esta sumisión sucedía primaria y principalmente mediante la voluntad, a la que compete mover todas las otras partes hacia el fin. Por tanto, a la aversión de la voluntad respecto a Dios, siguió el desorden en todas las otras fuerzas del alma...; y a este desorden podemos llamarlo en general concupiscencia*» (1-2, q.82 a.3). Ciertamente, la libertad no cambia jamás la naturaleza, que permanece siempre «*hombre*», mas incide tanto sobre ella que la hace cambiar de «*estado*», variando radicalmente los modos de realizarla.

derá: Sócrates, que es el nombre de una persona» (I, q.32 a.2 ad 4)⁵.

En este sentido todo hombre guarda un *misterio personal* o «secretum cordis», al que no se llega conociendo sólo la naturaleza y del cual valen las palabras del Apóstol: «quae sunt hominis nemo novit, nisi spiritus hominis qui in ipso est» (1 Cor 2,11), que sólo su voluntad comunicativa es capaz de abrir a otro mediante la «locutio»⁶.

Gregorio Niseno, una de las fuentes antropológicas de Santo Tomás, lo había expresado muy sugestivamente, con aquel texto citado recientemente por la *Veritatis Splendor*:

«Todos los seres sujetos al devenir no permanecen idénticos a sí mismos, sino que pasan continuamente de un estado a otro mediante un cambio que se traduce siempre en bien o en mal... Así pues, ser sujeto sometido a cambio es nacer continuamente... Pero aquí el nacimiento no se produce por una intervención ajena, como es el caso de los seres corpóreos..., sino que es el resultado de una decisión libre y, así, *nosotros somos* en cierto modo *nuestros mismos progenitores*, creándonos como queremos y, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos»⁷.

También Tomás había encontrado en el *De Causis* que el hombre puede ser «*simul ens et generatio*» (*De Causis*, lc.32 n. 462).

En la *Summa* este hombre corresponde al segundo momento creatural del «*reditus*»: el hombre «viator» que retorna a su Principio⁸,

⁵«Unde etiam in rebus humanis si quaeratur, *Quis est iste?*, respondetur, *Socrates*. quod nomen est suppositi: si autem quaeratur, *Quid est iste?* respondetur, *animal rationale et mortale*» (I, q.31 a.2 ad 4).

⁶Sobre este papel comunicativo de la voluntad personal, cf. I, q.107 a.1-2.

⁷Gregorio Niseno: *De Vita Moysis*, II, 2-3: PG 44, 327-328. Cf. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, n. 71.

⁸La expresión «*exitus-reditus*» para indicar la situación histórico-metafísica del ser creatural, es densísima. Es una síntesis de la estructura metafísica del ente participado-creado, tomado en la verticalidad del dinamismo originario de su acto de ser (sin excluir las causalidades horizontales secundarias, que sin el mismo no serían nada), mientras hace un alto dentro de cada ente, en el que estructura una forma pura o materializada, bajo la Causa que

a su *Heimat* como diría Bloch. De esto trata prácticamente toda la *Secunda Pars* que lleva por título: «*De motu rationalis creaturae in Deum*» (I, q.2 prol.), y que inicia así:

«Puesto que, como dice el Damasceno, el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendiendo por imagen *intelectual y libre y señor de sí*, después de haber tratado del ejemplar, es decir, de Dios, y de las cosas que por su voluntad derivaron del poder divino, nos queda considerar su imagen, es decir, el hombre, *en cuanto que también él es principio de sus obras, como quien tiene libertad y poder sobre sus actos*» (1-2, prol.).

Como Tomás explícitamente subraya, todo el objeto formal de esta *Segunda Parte* es la consideración del hombre imagen «*en cuanto principio de sus obras*». Ahora bien, no sólo el hombre hace obras, actos, sino que los actos a su vez «*hacen al hombre*». Por ellos el hombre cae en las propias manos y, autodeterminándose, se hace constructor de sí mismo:

«Man not only performs his actions, but by his actions he becomes, in one way or another, his *ownmaker*»⁹.

El hombre, según Tomás, no ha sido equipado por la naturaleza para adquirir inmediatamente (*non statim*) su última perfección, como lo haría un ángel. Por esto al hombre le ha sido asignada una vía más larga (*longior via*): (I, q.62 a.5 ad 1). Recorrer esta vía exige operosidad incesante: no es cuestión de un acto, sino de innumerables actos (*multis motibus operationum*: 1-2, q.5 a.2). Estos actos lo edifican consecutivamente (*gradatim*: 1-2, q.97 a.1) a lo

se lo participa (ab Alio) y que se lo dinamiza (ad Alium). Un «corte transversal» en cualquier momento existencial de cualquier ente lo hace aparecer «*exiens et rediens*», entre el *arché* y el *télos*. Por esto a Tomás le resulta «metafísicamente imposible» ver un ente sin entrever a Dios; ver al hombre y no ver a Dios. ¿Qué profundidad puede tener una tal visión? ¿Qué «sabiduría» puede tener la ciencia que descuida el acto de ser? Esto explica la facilidad y el «descaro» con que en Tomás el *Doctor Humanitatis* alcanza al *Doctor Divinitatis*, que tanto escandaliza el ánimo ametafísico de los postmodernos.

⁹«El hombre no sólo ejecuta acciones, sino que mediante sus acciones, diviene, en un modo u otro su propio constructor». K. Wojtyła (Juan Pablo II), *The structure of self-determination as the core of the theory of the person*, in *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale*, Roma-Napoli, Napoli 1978, vol. 7 p. 41.

largo de todo el tiempo (*per tempus*) de la vida humana (1-2, q.5 a.1; I, q.62 a.5 ad1). Así el proceso de completamiento personal es un incesante recomenzar y repetirse, un multiplicarse constructivo (1-2, q.3 a.2 ad 4)¹⁰.

A la luz de esta perspectiva, resultan reductivos y ridículos los juicios de los que, como A. Dempf y otros, pintan a Tomás como viviendo en una «esfera sin historia», interesado sólo en la «verdad a-histórica»¹¹, o para decirlo con Nietzsche, «a seis mil pies más allá del hombre y de la historia»¹². Se ve que tales autores ignoraban a Tomás y desconocían su carta al Abad de Montecasinó:

«El hombre está inmerso en el cambio y en el tiempo, caracterizados por una "antes" y un "después". De aquí que él conozca las cosas sucesivamente, algunas primero y otras después. Por esto recordamos el pasado, vemos el presente y proyectamos el futuro» (*Resp. ad Bernardum Abb.*, Ed. Marietti, n. 948).

Hasta la misma estructura de la jornada docente de Tomás es un paradigma de la historicidad, como anotaba A. Hayen. Las primeras horas de la mañana son dedicadas a la «lectio», modo de impartir

¹⁰Cf. M. Seckler, *Das heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*. Kösel Verlag, München 1964. Trad. fran.: *Le salut et l'histoire. La pensée de St. Thomas d'Aquin sur la Théologie de l'histoire*, Cerf, Paris 1967. p. 126-127.

¹¹«The German historian Alois Dempf claims that history meant nothing to Aquinas, nor had he any need of it. Moving in a supra-temporal sphere, he saw only the supratemporal side of truth and recognized no need of progress in the sciences»: A. Maurer, *S. Thomas and Historicity*, Marquette Univ. Press, Milwaukee 1979, p. 31. Uno de los méritos de Maurer es precisamente el de subrayar la conciencia de la historicidad que asume la verdad y su conquista, fin último de la vida humana, en Santo Tomás. Véase también del mismo A. Maurer, *St. Thomas and changing truth*, en *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale*, Roma-Napoli, Napoli 1977, vol. 6, pp. 267-275. Véanse también las sugestivas páginas de S. Ramírez, donde en referencia constante a Tomás, describe, define y divide la filosofía «in fieri» «per modum quo in nobis fit», por las causas final y eficiente: *De ipsa philosophia in universum*, Ed. Vives, Madrid 1970, t.I, pp. 46-84; 126-141; 307-373. Por esto A. Hayen podía decir polémico y seguro: «Je dis que le thomisme, c'est-à-dire la "science" de saint Thomas, "implique" l'histoire, et je le prouve»: *Le Thomisme et l'histoire*, in *Revue Thomiste* 62 (1962) p. 52. Cf. D. Eickelschulte, *Beatitudo als Process*, in *Sein und Ethos*, Mathias Grünewald, Mainz 1963, pp. 158-185.

¹²Cf. M. Seckler, O.c., p. 17-20.

enseñanza, centrado en una «*auctoritas*», que nos transmite el pasado, ligándonos a la «*traditio*»; las últimas horas están dedicadas a la «*disputatio*», método nuevo de enseñanza centrado sobre el dinamismo dialéctico de una «*ratio*» que juzga las autoridades y busca soluciones reales a los problemas del tiempo presente, entregando la «*traditio*» a un «progreso». «Tradición» y «Progreso», «autoridad» y «razón»: he aquí las dos categorías sintéticas de la «*forma mentis*», profundamente histórica, del maestro Tomás¹³.

b. Dios creó al hombre y lo dejó en manos de su consejo

Puesto que «*omne agens agit sibi simile*» (=todo agente obra algo semejante a sí), todas las cosas llevan la semejanza de Dios; pero dentro del marco creatural, donde Tomás coloca su antropología, el hombre lleva una relación especial con Dios. Su semejanza es semejanza de «*imagen*» (cf. I, q.93)¹⁴. En la Segunda Parte de la Suma, Tomás considera al hombre imagen no estática o entitativamente (como en la Primera Parte: «*natura rationalis*»)¹⁵, sino *dinámica y operativamente*¹⁶. El hombre tiene *razón y dominio regio* (*basileia, autexusia, egemonia, autokratoria*), participando así en la «*dignitas causalitatis*» de Dios mismo, «para que en medio de la creación el hombre sea y se comporte como Dios» (cf. I, q.22 a.3;

¹³A. Hayen, *Le thomisme et l'histoire*, in *Revue Thomiste* 62 (1962) p. 59.

¹⁴Cf. J. F. Hartel, *Femina ut imago Dei. In the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*, Ed. Pug, Roma 1993, pp. 7-52.

¹⁵«Primo quidem, *secundum ipsum esse naturae*. Et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa et homini, de quo dicitur, *Gen. 1, 26-27, quod fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam*; et angelo, de quo dicitur, *Ezech. 28, 12, Tu signaculum similitudinis*» (2-2, q.163, a.2).

¹⁶«Secundum vero, *quantum ad cognitionem*. Et hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit, unde in praemissis verbis, cum dictum esset, *Tu signaculum similitudinis*, statim subditur, *plenus sapientia*. Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, *sed solum in potentia*. Tertio, *quantum ad potestatem operandi*. Et hanc similitudinem non erant in actu assecuti neque angelus neque homo in ipso creationis principio, *quia utriusque restabat aliquid agendum quo ad beatitudinem perveniret...*» (2-2, q.163, a.2). Véase todo el artículo, donde Tomás traza una síntesis profunda de la historicidad y de la historia del hombre leída a la luz del primer pecado original, como historia de una «soberbia».

q.105; *Gent.* III, 69-70; *De Pot.* q.3 a.7...)¹⁷. Esto implica también un sentido de «representación», de *finalidad, de encargo y vocación*. Ahora él es el actor, ahora «personat» interpreta al personaje.

Y la representación o el «*drama*» es este: desde toda la eternidad *Dios Creador* lleva en sí (en su esencia) la idea pluriforme del universo y del hombre (cf. I, q.14-15). En el momento en que él, como «*Dominus*», decida crear (*scientia approbationis*), la idea que, como una «arte interior» (*recta ratio factibilium*) guía su creación, es depositada en el interior de cada ente como su «*forma*»¹⁸. De este modo crea también en el tiempo al hombre natural-formal; pero al hombre le confía su creación para que ejercitando sobre ella su racionalidad libre, sabiendo que deberá rendirle cuentas, se realice en la historia para merecer la felicidad, volviendo realizado a su Fin-Principio, siempre bajo la mirada a la vez trascendente e immanente de mismo Dios¹⁹.

El hombre, por tanto, se juega en la historia su futuro feliz; futuro eterno, misteriosamente entregado al ejercicio temporal de una libertad. He aquí el drama profundo: administrar la eternidad en la historia. Y quizá todavía más hondo: administrar el obrar divino desde la libertad humana, pudiendo ridiculizar a Dios frente al universo. Dignidad y responsabilidad tremendas de un ser que, para decirlo con la intensa expresión del *De Causis*: «*habet esse in aeternitate et operationem in tempore*» (*De Causis*, lc.32 n. 462).

Por este motivo, al crear al hombre, Dios, depositando dentro de su forma la propia imagen («*factus ad imaginem*»), lo hace portador

¹⁷Sobre este tema, se vea el *De Hominis Opificio* de Gregorio de Nisa (PG 44, c.4, 136-137), fuente directa de Tomás. En el c.2 Gregorio muestra cómo «preparado antes el imperio», se prepara después «como una sede real para aquél que habría debido reinar». Así el hombre entra con la dignidad de un rey a imagen de la realeza divina (cf. c.3-5). Tomás que conoce Gregorio, (Nemesio de Emesa) y Damasceno (*De Fide Orthodoxa*, II, 12; PG 94, 920), recupera la tradición griega del «*eikon*», que pone al hombre en el ámbito de lo «sacro», lo nimba de misterio y lo cubre de respeto y de honor.

¹⁸Bajo el aspecto onto-epistemológico, es el tema de las ideas-formas divinas, vistas como universales «ante rem», que llegan a ser universales «in re».

¹⁹El Evangelio subrayará este tema del «*negotiamini dum venio*» (=negociad mientras vuelvo), acercando al tema de la libertad los del compromiso, responsabilidad, mérito, juicio...

de *racionalidad luciente* para poder iluminarse y saber discernir siempre en la temporalidad el camino a seguir:

«Dios ha impreso inmediatamente en nosotros la luz del intelecto agente, del que habla Aristóteles. Por esta luz nosotros podemos discernir lo verdadero de lo falso y el bien del mal. De ella se dice en el Salmo (4, 7): "Muchos dicen: ¿quién nos hará ver el bien? Tú has signado sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor", es decir, la luz que nos muestra el bien» (*De Sp. Creat.* a.10)²⁰.

Por este motivo Dios hace al hombre también portador de *autodominio o libertad de arbitrio* para decidir libremente el camino a seguir y el hombre a hacer:

«Como la nave se entrega al piloto para que la gobierne, así el hombre ha sido confiado a su voluntad y a su razón, como dice el Eclesiástico (15, 14): "Dios en un inicio creó al hombre y lo dejó en manos de su consejo"» (1-2, q.2 a.5)²¹. «Tres cosas confía el Señor al hombre: a sí mismo, los bienes espirituales y las cosas exteriores. Ante todo, decimos, *confía el Señor el hombre a sí mismo*. Hay esta diferencia entre el hombre y los otros animales, que el Señor ha dado al hombre poder sobre sí mismo. *El hombre puede hacer de sí lo que quiera* ("potest homo facere de se quod vult"), los otros animales se mueven por instinto natural. Por esto dice el Eclesiástico 15, 14: "Dios al inicio creó al hombre y lo dejó en manos de su consejo". Si tú confiases algo a otro, pedirías cuentas de eso. Mas advierte: si el león mata a un hombre, Dios no lo castiga, porque no ha confiado al león cuidar de sí mismo. Dice el Apóstol (1 Cor 9, 9): "¿Acaso se preocupa Dios del buey?"; mas Dios confió el hombre a sí mismo, por ello éste ha de rendirle cuentas. Por tanto, se dice en el Eclesiástico (11, 9):

²⁰Tomás emplea el Salmo 4, 7 unas treinta veces, sea para subrayar el tema de la imagen (cf. I *Sent.* d.5 a.1; II *Sent.* d.39 q.3 a.1 sc.1; I, q.93 a.4...), sea para describir la participación de la luz del intelecto agente y el papel moral de la razón (síndéresis, ley natural...) en el guiar la voluntad (cf. I, q.79 a.4; I, q.84 a.5; 1-2, q.19 a.4...).

²¹Tomás emplea este texto del Eclesiástico 15, 14 al menos 23 veces, casi como un lugar teológico para probar la libertad del hombre, no substraída sin embargo a la providencia de Dios: cf. II *Sent.* d.23 a.1 a.1 ad 4; *Gent.* III, 73 n.6; *Gent.* III, 98 n.8; I, q.22 a.2 ad 4; I, q.83 a.1 sc; *De Pot.* q.3 a.7 ad 12...

"camina en la vía de tu corazón", es decir, conforme a los deseos de tu voluntad, "a la vista de tus ojos", es decir, según la inteligencia. Y sábetete que sobre todas estas cosas te juzgará el Señor» (*Sermo* 6, pars 3)²².

«Signatum est super nos lumen vultus tui, "Domine" (=La luz de tu rostro ha quedado grabada en nosotros, Señor» (*Sal* 4, 7); «Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui» (=Dios desde el inicio creó al hombre y lo dejó en manos de su consejo) (*Eccl.* 15, 14); he aquí *dos textos clave* de esta fase antropológica.

Ahora Dios abandona el escenario, o mejor se esconde²³, para dejar lugar al hombre, que ha de emprender el camino del «reditus». Camino o escenario histórico que siempre será un *universo semántico*, como diría Parménides: «En este camino hay innumerables señales indicadoras (sêmata)»²⁴. Donde el «sema» que por todas partes resuena es «Dios»²⁵.

La primera cosa que un hombre ha de hacer al llegar al uso de la razón es orientarse hacia el último fin. Este ordenamiento obra so-

²²«Et quia homines sumus, dicamus quod homo est cui commissa est cura dispensationis bonorum. Tria committit Dominus homini: seipsum, bona spiritualia, et res exteriores. Primo, dico, committit Dominus homini seipsum. Haec est differentia inter hominem et alia animalia, quod Dominus dedit homini potestatem sui. Potest homo facere de se quod vult, sed alia animalia moventur instinctu naturali. Unde in Ecclesiastico XV, 14: Deus ab initio constituit hominem, et illum dimisit eum in manu consilii sui. Si tu commisisses aliquid alicui, exigeres ab eo rationem; sed nota: si leo occidit hominem, non punit eum Deus, quia non est ei cura de se ipso commissa. Apostolus I Cor. IX, 9: numquid est cura Deo de bobus? sed Deus hominem sibi ipsi commisit; ideo rationem debet ei reddere. Unde in Ecclesiaste XI, 9: ambula in via cordis tui, idest secundum desideria voluntatis tuae, in intuitu oculorum tuorum, idest secundum intellectum, et scito quod pro omnibus his adducet te Deus in iudicium» (*Sermo* 6, pars 3).

²³Porque una presencia y providencia especial vigila sobre los caminos del hombre.

²⁴Parménides, *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, Rusconi, Milán 1991, Fr. 8, p. 99.

²⁵Por esto, cuando el insipiente dice «No hay Dios», el cosmos lo refuta. Véase el comentario de Tomás a Sab. 5, 21: «Orbis terrarum pugnabit contra insensatos» (cf. In IV *Sent.* d.50 q.2 a.3a; In *Job* 9; Quodl. 8 q.8 a.1...). Como diría S. L. Jaki: «In a very crucial sense, one must first say Creator in order to say Cosmos»: S. L. Jaki, *Cosmos and Creator*, Scottish Accademy Press, Edimburg 1981, p. 141.

bre la vida del hombre como un trascendental y tiene algo de opción fundamental, aunque no sea nunca del todo definitiva, dado el carácter «vertible» de la voluntad racional del hombre²⁶. La segunda, será elegir los medios, confirmando o negando con ellos categorialmente el sentido que se ha dado a la vida:

«El niño que comienza a tener uso de razón puede evitar por un cierto tiempo los otros pecados mortales; pero no puede eximirse del citado pecado de omisión, si cuanto antes no se vuelve a Dios. En efecto, el primer objeto que se presenta a quien alcanza la discreción es el de proveer a sí mismo, *ordenando a sí mismo y las otras cosas hacia el último fin*: puesto que el fin es la primera cosa en el orden de la intención. Por ello este es el momento en que uno está obligado por aquel precepto divino afirmativo: "volveos a mí y yo me volveré a vosotros"» (1-2, q.89 a.6 ad 3)²⁷.

El hombre ha sido, pues, «*entregado*» a su consejo. Mas esta entrega no es ciertamente el «ser-arrojado» (*Geworfenheit*) de que habla Heidegger, donde Hans Jonas ve un reciclaje de gnosticismo. Dios no es un Kronos que «*pro-yecta*» un *Dasein* para repetir en él el rito sádico de la antropofagia, antes de sumergirse, junto con el hombre, fatídicamente destinado a la muerte, en su Leteo²⁸.

²⁶Tomás sostiene que debido a su razón («obumbratio intellectus»), la voluntad del hombre es, a diferencia de la del ángel, «vertibilis ante et post [electionem]»: cf. In III *Sent.* d.1 q.1 a.2 ad 2.

²⁷«La primera cosa en que el hombre ha de pensar entonces es deliberar sobre sí mismo» (1-2, q.89 a.6). Sobre la determinación del Último Fin, en que consiste la verdadera felicidad del hombre, cf. 1-2, qq.1-5. Sobre el dinamismo de la beatitudo, cf. D. Eickelschulte, *Beatitudo als Prozess*, in *Sein und Ethos*, Mainz 1963, pp. 158-185.

²⁸H. Jonas, ex discípulo de Heidegger, ve una extraña afinidad entre este concepto y el pensamiento «gnóstico». H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Ed. Sei, Milán 1991 p. 349: «Entre estos términos de movimiento, el de haber sido "arrojados" en algo impresiona nuestra atención, porque es un término con el que hemos llegado a familiarizarnos en la literatura existencialista. Nos viene a la mente la frase de Pascal: "Arrojados en la infinita inmensidad de los espacios", o la de *Geworfenheit* de Heidegger "habiendo sido arrojados", que para él es un carácter fundamental del *Dasein*, de la autoexperiencia de la existencia. El término, por lo que me es dado conocer, es originariamente gnóstico. En la literatura manda una frase que recurre continuamente: la vida ha sido arrojada en el mundo, la luz en las tinieblas, el alma en el cuerpo. Expresa la violencia original que me ha sido hecha al hacerme estar donde estoy y ser lo que soy, la pasividad de emerger sin posibilidad de

c. La historicidad iluminada: razón superior y razón inferior

La forma substancial «alma», adquirida al término de una generación «creativa», aportó el acto de ser participado que, organizando corporalmente una determinada materia, hizo al «hombre esencial». Una esencia que todavía se abre y se lanza a su completamiento en el obrar, por lo que recibe el nombre de «naturaleza»: esencia dinámicamente considerada. Así el alma estructura el acto primero (ser esenciado) *en apertura a actos segundos*.

Se puede decir que la forma alma da el *ser* y juntamente el *programa* «hombre». O en otros términos: el alma aporta juntamente «*energeia*»-acto y «*entelecheia*»-fin²⁹; acto que orienta hacia su fin; acto y dinamismo hacia el *telos* ya sembrado en la esencia, donde el acto primero florece como apetituo natural de la propia perfección, por el cual: «*quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*». El alma presenta así *dos funciones basilares*: primera, en relación al primer hombre, «*dat esse*»; después, en relación al segundo hombre, inicia radicalmente las operaciones.

Ahora la naturaleza humana, término de la generación «creativa», llega a ser a la vez principio o semilla («*ratio seminalis*») del programa que desarrolla «el hombre». El imperativo pindárico tendría en Tomás esta formulación: «*Ambula per hominem*»³⁰. Tal programa marca el paso del hombre del acto primero al

elección en un mundo existente que no ha sido hecho por mí y cuya ley no es la mía. Mas la imagen de arrojar confiere un carácter dinámico a la totalidad de la existencia así iniciada... Ahora bien, mientras en la gnosis el origen y el fin del gesto de arrojar son algo eterno, en Heidegger todo se cumple en el tiempo: esto pone el nihilismo de la gnosis, inherente al cosmos, frente a un fundamento metafísico que está totalmente ausente de su correspondiente moderno» (*Ibid.*, p. 350).

²⁹Para la terminología tomista relativa al alma («*morphé*», «*énérgeia*», «*entelecheia*», «*nous*»...), cf. L. Santoro, *Alcune Riflessioni sul Commentario di San Tommaso al «De Anima» di Aristoteles*, en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milán 1987, pp. 115-121.

³⁰De este modo el «*gnothi s'auton*» (=conócete a ti mismo) socrático alcanza también en Tomás el imperativo de Píndaro: «*Llega a ser lo que eres*»; que, en el desarrollo educativo donde la personalidad humana alcanza la estatura perfecta de las virtudes, significará: «*Llega a ser libremente y por tu actividad el que eres libremente por tu misma esencia*»: cf. A. Millán Puelles, «*La formación de la personalidad humana*», Rialp, Madrid 1973, p. 61-62, nota 13.

hombre de los actos segundos; del hombre esencial al hombre existencial.

Ahora bien, que este hombre sea confiado a su poder o al poder de sus obras, no significa solamente una entrega exclusiva al *poder de su libertad* desenraizada de la naturaleza (o de lo verdadero), que es el aspecto unilateral sobre el cual apuesta casi toda la historicidad postmoderna³¹. Más radicalmente, él es confiado *al poder de su «racionalidad»*, entendida como raíz de la voluntad («*en tē tò logistikò gar hē boullēsis gínetai*»: *De Anima* III, 9 432b 5, que Tomás traduce frecuentemente como «voluntas in ratione est»). La *auto-disponibilidad* volitiva, en vistas del hacerse hombre, nace de la *autoconversividad* cognoscitiva con la que el alma retorna y se recurva sobre sí misma, hasta encontrar la interioridad de su ser sobre el que tiene «fixio» y del que dispone para empujarlo a obrar³². La libertad humana nace del encuentro con la verdad de sí mismo en lo íntimo de la esencia («*gnothi s'autón*»), del descubrimiento de la propia naturaleza: el programa y el sentido del «hombre primero», para después poder acompañarlo en su propio hacerse con una *libertad iluminada*. «Por esto dice el Eclesiastés (11, 9): camina... «a la vista de tus ojos», es decir, *según la inteligencia*» (*Sermo* 6, pars 3).

En el *intelecto* humano Tomás descubre la presencia de la luz («*lumen intellectus*») o de la *Verdad eterna*, como un poder participado que nos permite ver y que estructura naturalmente la mente de modo que cuando ésta es actuada, no puede hacerlo sin captar el

³¹Para una fenomenología del clima de esta historicidad, cf. Juan Pablo II, *Splendor Veritatis*, n. 84-94, donde dice explícitamente: «La fuerza salvífica de la verdad es contestada y se confía sólo a la libertad, desarraigada de toda objetividad, la tarea de decidir autónomamente lo que es bueno y lo que es malo». (n. 84) Por lo cual: «La libertad necesita ser liberada» (n. 86). Para lograr esto, el Papa envía a su iluminación, que en su discurso cristiano implica la fe como un caminar en la «luz» (cf. 1 *Jn* 1, 7): «La fe es una decisión que afecta a toda la existencia; es encuentro, diálogo, comunión de amor y de vida del creyente con Jesucristo, Camino, Verdad y Vida...» (n. 88).

³²La libertad aparece así muy ligada a la reflexión de la «reditio completa»: *De Causis* lc.15. Más simplemente dice también Tomás: «Totius libertatis radix est in ratione constituta, quae super actum suum reflectitur» (=«La raíz de toda la libertad está puesta en la razón, que reflexiona sobre su acto», *De Verit.*, q.25 a.2). «Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio. Ex hoc enim voluntas potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones» (1-2, q.17 a.1 ad 2).

«ente» o sin afirmar que «el ente es y no puede no ser»³³. Este primer principio mental es *ley natural* de la mente contemplativa del hombre: la mente se actúa en búsqueda del ser. Bajo tal ley la mente aparece intencional y críticamente abierta a la totalidad del ser, con Dios en el horizonte como Principio de todo ente, que enciende el deseo de la mente. Este Principio nos atrae «para ver el ente», como la Verdad que saciaría toda sed de causas³⁴, como Fin último de la inteligencia. Por eso Aristóteles puede decir al inicio de la *Metafísica*: «Todos los hombres desean *por naturaleza* conocer»³⁵.

En la voluntad se descubre también la fuerza atractiva del bien, como una llamada originaria de Dios, que irresistiblemente seduce, a través de la bondad de todos los entes, como Fin Último. Y en la decisión moral, cuando la inteligencia práctica se dispone a la acción, percibe en la conciencia la premura de otra ley natural: *Bonum est faciendum*. Sin que esta llamada necesaria y natural del fin, suprima la libertad³⁶; más bien es una sollicitación de la libertad, para

³³Este primer principio es ley de la mente porque es ley del ente. Por eso siempre se podrá rebatir con la fuerza irresistible del «elenchos» la falsa humildad del «pensamiento débil». Sobre este tema del ente («id quod primo intellectus concipit quasi notissimum» [=«aquello que primero concibe la inteligencia como lo más conocido»]) y su derivado en el juicio, como primeros principios naturales de la mente humana, y sobre la fuerza irresistible del «elenchos», cf. *De Veritate*, q.1 a.1; *In IV Met.* lc.6. Véase nuestro estudio: *Ente: il crocevia di ogni ragionamento* (=«Ente: la encrucijada de todo razonamiento»), en *Il Cannocchiale* (1-2/1996) 101-135.

³⁴«Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum» (I, q.12 a.1). «Ens, esse, Ipsum Esse», son las etapas profundas del discurso racional: «Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causis; et tunc cessat discursus» (I, q.14 a.7). «Como dice el Filósofo en el X de la Ética, la suprema felicidad humana consiste en la óptima operación del hombre, que es la de la suprema potencia, es decir, de la inteligencia frente al óptimo especulable» (*De Causis*, proem. n. 1).

³⁵«Pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei» (Aristóteles, *Metafísica* A, 980a 20). Deseo que fundamenta la «filosofía», como amor de causas hasta la Última Causa. Por lo cual Tomás puede decir que especular la verdad «es el último fin de todo el universo» (*Gent.* I, 1, n. 4).

³⁶«La necesidad natural no quita la libertad de la voluntad» (I, q.82 a.1 ad 1). Más aún, la fundamenta: «Así como la naturaleza es el fundamento de la voluntad, así también el apetible que "naturalmente" se desea [el bien-fin], es el principio y fundamento de todos los otros apetibles» (*De Verit.* q.22 a.5). Por esto propiamente no hay «elección» del fin (de este hay simple «volición»), sino sólo de los medios.

que, iluminada con una deliberación prudente, elija la vía de la acción buena³⁷.

Por tanto, en la historicidad el hombre no se encuentra como un animal perdido completamente *hermenéutico* o creativo en todo momento de sus porqués finales. La suya es una historia totalmente iluminada en profundidad. *En el mundo exterior* él encuentra semantividad, claves de lectura, por las que todo ente (mostrándole su Principio) es potencialmente capaz de resolverle todos los porqués del ser: los intrínsecos (materiales y formales) y los extrínsecos (eficientes y formales). *Y en su interior* encuentra, participativamente sellados, luz inapagable de verdad y amor insaciable de bien. ¡Tan inmanente ha querido quedar la trascendencia de Dios en su creatura! En los entes, para que todos lo muestren; en el alma, para que doblemente, conocedora y amante, lo desee y lo busque: «unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime» (I, q.8 a.1)³⁸ que recuerda el «interior intimo meo et superior summo meo» de Agustín³⁹.

Sobre el horizonte de sus capacidades de acción que despliegan el dinamismo perfectivo del hombre, aparece Dios íntimo, incitándolo a conocer desde el fondo del ser inteligible de todo ente, como *Verdad Primera*; y atrayéndolo a amar, desde lo íntimo del ser apetecible de todo ente, como *Fin Ultimo*. Verdad esplendente y Bondad difusiva, Dios *Pulcherrimus et Superpulcher, Supersubstantiale Pulchrum*, que llama (kalós, kalein), como garantizando en sí y ofreciendo *el mejor hombre*. Así, inscrito en lo más íntimo de la

³⁷«Ex ipsa sui natura inest eis [hominibus] *necessarius appetitus* ultimi finis, scilicet beatitudinis, *quod non impedit arbitrii libertatem*, cum diversae viae remaneant eligibiles ad consecutionem illius finis» (=«Por su misma naturaleza hay en ellos [en los hombres] el necesario apetito del último fin, es decir, de la felicidad, el cual no impide el libre albedrío, puesto que le quedan diversos caminos optables para conseguir aquél fin» (*De Verit.* q.24 a.1 ad 19).

³⁸«Por eso es necesario que Dios se encuentre, íntimo, en todos los entes» (I, q.8, a.1). «Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet» (I, q.4 a.1 ad 3). «Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus» (*De Pote.* q.3 a.7). «Deus est intimior animae hominis quam quaelibet alia creatura» (*De Verit.* q.18, a.1 ob 5).

³⁹Augustinus, *Confessiones* III, 6.

naturaleza del hombre yace el dinamismo total de este programa: *Ambula per hominem et pervenies ad Deum* (In Joan. 14 n. 1870). Frase que Tomás toma de Agustín.

Para iluminar la historicidad no basta la luz impersonal y fría de una razón o *lógos* estoico, que tiene solo la fuerza hinchada e impotente (*debilissimum esse*) de una «intentio». Tampoco una desnuda *auto* «*Aufklärung*» (que sueña salvarnos y nos entrega al «pensamiento débil»). Esa luz sube hasta el *Ipsum Esse* personal, trascendente e inmanente en nuestro ser: sabiduría infinita, amor infinito, poder infinito, que en el «tercer» hombre cristiano, llegará a ser gracia eficaz. *Dios Emmanuel* que entra en la historia como «*perfectionis humanae causa efficiens*» (III q.1 a.6).

Tomás distingue con Agustín *dos modos* de hacer esta iluminación de la historicidad⁴⁰. El primero sucede a *luz de eternidad*, o de *razón superior*, o de «sabiduría». El segundo sucede a luz de temporalidad o de *razón inferior*: en la penumbra de aquel que se empeña en no amar la luz y permanece sólo como «*cultor de las luces*» o sólo como «*cultor de las ciencias*»⁴¹:

«Dice Agustín que *la razón superior* se "ordena a contemplar y a consultar las verdades eternas": a contemplarlas en cuanto las considera en sí mismas; a consultarlas, *en cuanto recaba de ellas las reglas del obrar*. En cambio *la razón inferior*, en su opinión, "se detiene en disponer de las cosas temporales". Mas lo temporal y lo eterno se refieren a nuestro conocimiento de tal modo que uno es medio para conocer al otro. Porque en la vía inventiva de nuestro conocimiento, las cosas temporales nos llevan a las eternas; como dice el Apóstol (*Rom 1, 20*): "del conocimiento de las cosas creadas llegamos a captar los misterios de Dios". Y en la vía del juicio, conocidas las cosas eterna, juzgamos de las cosas temporales, y conforme a la razón de las eternas disponemos

⁴⁰Aquí también se podría recuperar el rico significado con que Tomás mira la palabra «*illumination*» respecto a la inteligencia humana.

⁴¹Pecado de no pocos positivistas, que como colofón de su *Aufklärung*, han terminado incluso como cultores de ciencias «*ocultas*»

de las temporales... Por esto a la razón superior se atribuye la *sabiduría* y a la inferior la *ciencia*» (I, q.79 a.9)⁴².

Esto no comporta desestima u olvido de lo real, sino que es una concentración en lo Realísimo, tantas veces olvidado por las cosas («*intus eras et ego foris*»); y, por tanto, un juzgarlas según su justo valor:

«Se dice que la mente fuerte, atenta a las cosas divinas, *olvida* las otras cosas, pero esto más que al conocimiento, se refiere a la estima de las cosas, porque lo que en las creaturas nos parecía grandioso, lo juzgamos mínimo frente a la excelencia divina» (*De Verit.* q.8 a.16 ad 10)⁴³.

A cada uno de estos dos modos de iluminarse corresponde un *hombre diverso*: a la razón superior, la profundidad del *hombre interior*; a la razón inferior, la superficialidad del *hombre exterior* (cf. I, q.75 a.4 ad 1), entregado a los sentidos; aquél que según Agustín queda siempre «fuera»: «*Intus eras et ego foris*»⁴⁴.

En esta iluminación de la vida, el papel principal le corresponde al *Fin Ultimo*, que es el primer principio supremo de todo obrar. El auténtico *sabio* es aquél que considera su fin último («*cuius consideratio circa finem versatur*»⁴⁵), que consolida su vida con la seriedad del fin⁴⁶ y ordena no sólo a los otros, sino ante todo a «sí

⁴²Por esto dirá también Tomás que mientras es propio del sabio «*novissima memorari*» «*insipiens est qui habet scientiam humanam, et non considerat aeterna; stultus est qui non considerat etiam praesentia*» (In *Psal* 48, 4).

⁴³«*Mens fortis rebus divinis intenta dicitur aliorum oblivisci, non quidem quantum ad scientiam, sed quantum ad rerum aestimationem: quia illa quae nobis in creaturis maxima videbantur, divina celsitudine considerata, minima iudicamus*» (*De Verit.*, q.8 a.16 ad 10).

⁴⁴Es el famoso paso de las *Confesiones*, reflejo de la vida despreocupada de Agustín: «*Sero te amavi, pulchritudo tam antica et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis iruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduidisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam*» (*Confessiones* X, 27, 38).

⁴⁵Cf. *Gent.* I, 1, n. 3.

⁴⁶«*Subtracto enim fine, relinquitur vanitas, quam sapientia non patitur secum; inde dicitur Sap., 8, 1, quod sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.*

mismo», hacia este fin; porque es propio del sabio ordenar: «*sapientis est ordinare*».

«Es propio del sabio ordenar; mas la regla o norma de cuanto se ordena a un fin *ha de tomarse del fin mismo*; porque cada cosa está dispuesta en el mejor de los modos cuando está bien ordenada al propio fin, siendo el fin el bien de toda cosa» (*Gent. I, 1 n. 2-3*)⁴⁷.

2. El obrar mediador entre el hombre de la naturaleza y de la historia

a. El obrar, perfección complementaria del ser

El tránsito de la antropología esencial a la histórica o del hombre primero al segundo, tiene lugar en el límite que hay entre el *ser* y el *obrar*. Para Tomás, en todo ente, menos en Dios que es su propio ser, hay una diferencia y una distinción y distancia entre el ser y el obrar⁴⁸.

El obrar, que dimana del ser, se injerta en el ser en cierto modo como un «ser más»: ser *accidental* que culmina el acto substancial, donde el ser ya limitado por la esencia, encuentra naturalmente una ulterior dilatación perfectiva hacia la totalidad actual de su

Unumquodque dispositum est quando in suo fine, quem naturaliter desiderat, collocatum est» (In I *Sent.* prol.).

⁴⁷«Sapientis est ordinare. Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque» (*Gent. I, 1 n. 2-3*; cf. In I *Met.* lc.2 n. 42-43). Cf. nuestro «*Homo Analogicus*», en *Gregorianum* 69 (1988) 539-543, donde decimos que la vida de todo hombre debería terminar en un acto de analogía de atribución intrínseca: «Yo me analogo; yo me atribuyo», es decir, me entrego al Fin Último, a Dios. Estamos ante el más profundo acto religioso, donde «trahit homo se» (2-2, q.82 a.1).

⁴⁸«Nec aliqua alia operatio aut in ipso [angelo] aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse» (*De Sp. Creat.* a.11); «In nulla substantia creata est idem esse et operatio» (Quodl. X, q.3 a.5); «In solo Deo idem est esse et agere» (*De An.* a.12 s.c.). Para una profundización de la relación entre ser y obrar en Tomás, cf. J. De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas*, Pug, Roma 1960; I. Guiu, *Ser y Obrar*, Ppu, Barcelona 1991.

potencialidad. Así todo ente creado aparece estructuralmente como *un ser en expansión*: listo para el «reditus», en camino hacia su fin. Es aquí donde entronca la acción que lo acerca al bien, como una «*perfección segunda*» que es «*in plus quam ens*», o ser difusivo («*diffusivum esse*»)⁴⁹:

«La naturaleza de la cosa, que es el fin de la generación, *está todavía ordenada a otro fin*, el cual, o es la operación, o es un efecto alcanzable, mediante la operación» (*Gent.* III,26; cf. *De Virtutibus* a.1)⁵⁰. «La acción de una cosa es como un *complemento* de su potencia, y se compara con la potencia como un *acto segundo*» (*Gent.* II,9 n. 900)⁵¹. «Todas las cosas creadas parecerían ser en vano, si estuvieran privadas de la propia operación, porque *cada cosa es para su operación*. En efecto, el imperfecto es siempre en vista del más perfecto: como la materia es por la forma, que es el acto segundo. Así *la operación es el fin de la cosa creada*» (I, q.105 a.5)⁵².

Por esto Tomás considera en el ente «*dos perfecciones*»: la primera sigue al ser mediante la adquisición de la forma natural; la *segunda* sigue a la operación, por la cual se alcanza el fin:

⁴⁹Esta difusión del ser presente en todo ente nos lleva al acto creador y conservador de Dios, que implica difusión del «*Ipsum Esse*» en el íntimo ser de todo ente (efecto de sólo Dios, que es «*causa directe ipsius esse*»: *Comp. Theol.*, I, 130 n. 261; cf. *Gent.* II, 21 n. 972; In *Johan.*, I, n. 133...). «Principio y fin» donde esta difusión, apropiada y modulada ya por todo ente según la propia esencia, fluye como iniciada por él hacia su perfección final. Así la difusión originaria y trascendente del ser, causa, encuentra apoyo, y es ejemplar de la difusión categorial de todo ente.

⁵⁰«*Natura rei quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum ad quod quis pervenit per operationem*» (*Gent.* III, 26); cf. *De Virtutibus* a.1. Por lo cual dice Tomás que la persona humana se define «*de naturaleza*» racional, mejor que «*de esencia*» racional, porque aquella incluye también la operación, último ser operacional.

⁵¹«*Actio alicuius rei est complementum quoddam potentiae eius, comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus*» (*Gent.* II, 9 n. 900).

⁵²«*Omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius; sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae*» (I, q.105 a.5).

«Existen *dos perfecciones*: la perfección primera y la perfección segunda. La *perfección primera* es la forma de cada cosa, por medio de la cual posee el acto de ser. Por esto ninguna cosa, mientras permanezca en el ser, está privada de tal perfección. La *perfección segunda* es la operación, que constituye el fin de una cosa, o aquello mediante lo cual se alcanza el fin. Y muchas veces las cosas están privadas de esta perfección. Ahora bien, de la primera perfección resulta en las cosas la noción de verdadero: en efecto, cada cosa imita el arte del intelecto divino, y produce en el alma un conocimiento de sí, en cuanto posee una forma. En cambio, de la perfección segunda se sigue en las cosas mismas la noción de bien, que proviene del fin» (*De Verit.*, q.1, a.10 ad 3 sc.)⁵³.

En este sentido la forma substancial ejerce en todo ente dos funciones: *dar el ser y principiar la operación*⁵⁴. Ahora bien, este doble aspecto se realiza en los entes en modos variadísimos. Precisamente según la diversísima manera como cada uno posee su naturaleza en el ser. Esto se expresa aún genéricamente con el conocido axioma: «*Agere sequitur esse*».

⁵³«Duplex est perfectio, scilicet prima et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque per quam habet esse, unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei vel id per quod ad finem devenitur, et hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus: ex hoc enim quod res formam habet artem divini intellectus imitatur et sui notitiam in anima gignit; sed ex perfectione secunda consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine». (*De Verit.*, q.1, a.10 ad 3 sc.). A estas da también el nombre de acto primero (acto del ser formal) y de acto o actos segundos (actos del obrar, operaciones). Estos observan entre sí la relación de substancia y accidente. Por ello, mientras el acto primero es basilar, esencial, substancial, y no puede faltar nunca; el acto segundo es accidental, complementario, e incluso puede faltar. Por esto el embrión que tiene la forma-alma humana es ya hombre persona, aunque le falten tantos actos segundos, incluso los más distintivos del hombre.

⁵⁴A tal fin el ente desarrolla sus *potencias operativas*, como accidentes «propios» mediadores, que serán los principios inmediatos de la operación: «Actio est compositi sicut et esse: existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem operatur» (I, q.77 a.1 ad 3). «Sic igitur potentiae animae sunt medium inter essentiam animae et accidens, quasi proprietates naturales vel essentielles, idest essentiam animae naturaliter consequentes» (cf. *De Sp. Creat.* a.11). Tomás concibe las potencias operativas como accidentes metafísicos y como propios lógicos.

En el ente de *tipo material*, donde el acto de ser permanece más herméticamente *cerrado* en la esencia, sumergiéndose hasta la potencialidad de la materia, la expansión del obrar permanece también cerrada en el horizonte estrecho de la materia física, sin abrirse activamente a la totalidad del ser. Por consiguiente el obrar se torna pasivo, reactivo-mecánico, predeterminado «ad unum».

En cambio en el ente de *tipo espiritual*, y más concretamente en el hombre, donde el alma-espíritu se une a la materia trascendiéndola («est in materia et tamen separata»), la expansión del obrar se toma una revancha sobre toda la potencia determinante de la materia, y *abre* el hombre activamente, más allá del mundo del cuerpo físico, sobre el horizonte de la totalidad del ser. En esta dilatación intencional sobre la totalidad del ser, la naturaleza humana no aparece ya determinada «ad unum»; o, si se quiere, «el unum» al que se determina la naturaleza espiritual («ens», bajo las formalidades del «verum» y del «bonum»), es tan amplio que la deja expandida ultragenéricamente sobre la totalidad de los entes hasta el «Ipsum Esse», y por tanto hay necesidad de determinar aún el acto, que es siempre concreto, empujándolo a esto o a aquello.

b. El «hábito», coronamiento del hombre perfecto⁵⁵

Para tender al fin el hombre racional se apoya en sus actos; mas no sobre todos como racional-libre, porque no sobre todos ejercita su *dominium* razonable. En efecto, los actos que realiza el hombre son de dos tipos. Algunos son solo «*actos del hombre*», otros, en cambio, son verdaderos «*actos humanos*»:

«Entre los actos que el hombre hace, se han de considerar propiamente *humanos*, solamente los que son propios del hombre *en cuanto hombre*. Y puesto que el hombre difiere de todas las creaturas irracionales, en el hecho de ser señor de sus actos, se han de considerar actos humanos solamente los que

⁵⁵Sobre el tema de los hábitos, cf. O. H. Pesch, *Die bleibende Bedeutung der thomasischen Tugend- und Habituslehre*, en *Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, vol. 13 p. 640-653. Estudios más recientes en italiano, cf. M. Pangallo, *Habitus e vita morale. Fenomenologia e fondazione ontologica*, Ler, Napoli-Roma 1988; A. Stagnita, *La fondazione medievale della psicologia*, Esd, 1993, pp. 121-169, donde el autor relaciona el hábito de Tomás con la psicología moderna.

tienen al hombre como señor. Y el hombre es señor de sus actos por la razón y la voluntad. Por tanto, son propiamente humanos los *actos que proceden de una voluntad deliberada*. Y si el hombre hiciese otros actos, deberemos llamarlos *actos del hombre*, pero no propiamente "humanos", porque no serían del hombre en cuanto hombre» (1-2, q.1 a.1).

Ahora bien, ya que los actos del hombre son simultáneamente expansión de su ser y acciones «inmanentes», cuyo efecto permanece en el que los realiza, el hombre se construye o se destruye con los propios actos. Esta inmanencia de los actos humanos, *que depositan su efecto en el agente*, hace que poco a poco, la repetición del acto habitúe sus facultades operativas en la dirección de la elección justa (virtud) o de la mala (vicio).

Aquí Tomás desarrolla su doctrina de los *hábitos* como cualificaciones (*qualitates*) de las facultades operativas del hombre. La «*diuturnitas*» con que esta cualificación se verifica hasta hacerla, como decía Aristóteles, «*qualitas de difficili mobilis*» (1-2, q.49 a.1), subraya aún más la historicidad del hombre: «*iteratis actibus fit habitus*»⁵⁶.

En los hábitos virtuosos el hombre *madura el señorío* de sí mismo, el «*modus se habendi*»⁵⁷, la «*dispositio*» y el «*dominium*» de sí mismo⁵⁸, cuanto permite su historicidad, hasta su *cumplimiento*. Cada una de sus facultades operativas es hecha madurar y llega a su límite («*ultimum potentiae*») el más próximo al acto propio, con la «*dispositio estable*», que le da prontitud, facilidad, seguridad, señorío y placer en el obrar; por lo cual la virtud se revela

⁵⁶Cf. 1-2, q.51 a.1-3; 1-2, q.63 a.2. «*Ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus*» (1-2, q.51 a.3). Tal consideración no excluye el tema de los hábitos «naturales» e «infusos».

⁵⁷Cf. 1-2 q.49 a.1; de esta «*habilitas*» con que el hombre señorea sus poderes operativos, precisa Tomás: «*Adhuc homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, qui sunt habitus quidam. Habitus autem a potentia in hoc differt, quod per potentiam sumus potentes aliquid facere; per habitum autem non reddimur potentes vel impotentes ad aliquid facere, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum. Per habitum igitur neque datur neque tollitur nobis aliquid posse: sed hoc per habitum acquirimus, ut bene vel male aliquid agamus*» (*Gent. IV, 77 n. 4114*).

⁵⁸El hábito bajo este aspecto «dispositivo de sí» es una afirmación del autodomínio: un tener a disposición, un estar pronto a obrar.

«quo quis utitur *cum voluerit*». Ahora, sí, el hombre que «se tiene a sí mismo» (*habitus*), dispone de sí, y su libertad señorea su obrar a placer. Ya solo le falta alcanzar el fin para que su ser quede totalmente desplegado, porque él no puede hacer más en la historia. En tal sentido el hábito es «*gloria*» del hombre, en el que naturalmente se complace (*delectabiliter*). En cambio, el hombre que no se tiene a sí mismo, el vicioso, tiene todas las potencias flojas y su historia está alejada del fin; alejada por incuria, imputable al hombre; ahora sí: «¡A seis mil pies más allá del hombre y de su historia!».

Podemos decir que en los «hábitos» el hombre *termina el ciclo de su historicidad humanizante*, de la propia «cultura». En efecto, la cultura podría ser definida como el «*reino del hábito*». Aquel «*dominium*», con el que fue creado «*ad imaginem*», alcanza ahora su suprema expresión. El hombre ha llegado a ser verdaderamente interior: el hombre se encuentra ahora a sí mismo, «se tiene» a sí mismo y dispone de sí mismo porque progresivamente ha «*terminado*» la conquista de los dinamismos de los propios poderes espirituales, sensibles y corporales, que ahora están todos cargados, dilatados, cercanismos al acto propio («*ultimum potentiae*»). En cierto modo el hombre ha restablecido en sí el *orden «originario»*, por lo menos en cuanto al perfecto «*dominio político*» «*ut homo*» sobre su sensibilidad. Ahora es verdaderamente «*dominus*», plenamente liberado y libre⁵⁹.

El camino educativo de todo hombre, Tomás lo describe como una promoción «*usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est status virtutis*» (que dinámicamente es «*ultimum*

⁵⁹«Le *dominium*, à ce qu'il nous semble, ne s'identifie pas avec la liberté considérée dans toute l'amplitude de son acception, encore qu'il la présuppose et l'inclut. Il serait plutôt son visage moral, le mode de comportement qu'elle entraîne. Il ajoute à l'idée d'indifférence et d'indétermination celle de maîtrise, celle de domination de soi. Il évoque tout ensemble l'affranchissement et l'emprise que réclament le maniement de ses facultés, le travail sur soi, l'impregnation par les lumières de la raison et de la vérité des forces aveugles issues des tendances volontaires et charnelles. Bref, il est ce qui permet chez l'homme l'exhaustement des activités les moins nobles au niveau supérieur de la moralité (*ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis invenitur*): In *II Sent.*, d.24 q.3 a.2»: L. Lachance, *L'humanisme politique de St. Thomas d'Aquin. Individu et état*. Paris-Montreal 1965, p. 125.

omnium potentiarum!») (In IV *Sent.* d.26 q.1 a.1)⁶⁰. Esta promoción humana incluye para Tomás: *nutritio, instructio y disciplina*. Inicia en la pedagogía de la familia, que Tomás compara bellamente a un segundo «útero espiritual» (2-2, q.10 a.12), y se corona en la vida cívica. Sabemos ya que el hombre, «in quantum homo est», significa para Tomás propiamente el hombre del autodomínio moral. Educarlo es llevarlo hasta su estado perfecto, es decir, «totaliter factum» (I, q.4 a.1 ob.1).

Tal perfección dinámica, en el devenir concreto de las tres edades del hombre (pueritia, iuventus, senectus), significa una variable diversamente modulable: «cui nihil deest *secundum modum suae perfectionis*». Esta cultura del hombre es para Tomás esencialmente una cultura de las virtudes, que como dice J. Pieper, «es esencialmente la plenitud del humano poder ser»⁶¹.

c. Cuatro dimensiones de la perfección humana

Además de la dimensión «personal» perfectible con toda la serie de los hábitos intelectuales especulativos (inteligencia, ciencia, sabiduría), y prácticos (artes mecánicas y liberales «sermonicales» y «reales»; prudencia) y de los hábitos morales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza)⁶², hay en Tomás al menos otras tres grandes

⁶⁰Para el sentido pregnante de esta fórmula educativa de sí mismo, véase el excelente estudio de A. Millán Puelles, *La formación de la personalidad*, Rialp, Madrid 1973. Por lo que se refiere a la educación de las pasiones: cf. F. A. Bednarski, *L'educazione dell'affettività alla luce della psicologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1986: «Ninguno, antes de Tomás, había pensado en redactar un tratado sistemático y orgánico referente a los sentimientos humanos, como objeto de formación del carácter moral, ilustrando la tarea determinante que tienen los afectos y las pasiones en la vida humana» (p. 203). Y en diálogo con la psicología moderna, cf. A. Terruwe - C. Baars, *Amare e curare i nevrotici*, Citadella Editrice, Assisi 1984; A. Stagnitta, *L'Antropologia in Tommaso d'Aquino. Saggio di ricerca comparata sulle passioni e abitudini dell'uomo*, Edi, Napoli 1979. A. Stagnitta, *La fondazione Medievale della Psicologia. Struttura psicologica dell'Etica tomista e modelli scientifici contemporanei*, Esd, Bologna 1993.

⁶¹J. Pieper, *Essere autentici. Servono le virtù*, Città Nuova, Roma 1993, p. 9.

⁶²Entre estos hábitos morales, además de la prudencia, tienen una dimensión más genuinamente personal la templanza con la que el hombre es llamado a regular todas las pasiones del apetito concupiscible y la fortaleza para dominar las del irascible. Ellas, a su vez,

dimensiones que modulan esta plenitud de la personalidad humana en su historicidad: la dimensión hacia las cosas, que podríamos llamar «ecológica», la dimensión «sociopolítica» y la dimensión «religiosa» hacia Dios.

La dimensión «ecológica» busca regular el comportamiento del hombre con las cosas de este mundo de modo que su «oikía» sea para todos en verdad un «kosmos» acogedor, y no el efecto y la imagen de su degradación⁶³.

Tomás subraya que el hombre por su dignidad tiene poder y dominio sobre las cosas, los recursos y los animales de este mundo, que están sometidos a su servicio:

«El hombre emplea *todos los géneros de las cosas para su utilidad*. Algunas *para comer*, otras *para vestir*. Por esto la naturaleza lo ha hecho nacer desnudo, pero capaz de prepararse un vestido de otras cosas. La naturaleza no le prepara ningún alimento adecuado, fuera de la leche, para que él se elabore una comida de diversas cosas. Otras las usa para *el transporte*. Por esto muchos animales son más veloces y más fuertes para el trabajo que el hombre, como si éstos estuvieran ya preparados para ayudarle. Y además de todo esto, el hombre usa todas las cosas sensibles, *para perfeccionar el propio conocimiento intelectual*. Por esto el Salmo (8, 8), hablando directamente a Dios, dice del hombre: "Has puesto todo bajo sus pies". Y Aristóteles dice en el I de la Política, que el hombre tienen *dominio natural* sobre todos los animales» (*Gent.* III, 22 n. 2031).

Pero esto no exime al hombre de su deber de tratar las cosas racionalmente, con «justicia», ejercitando sobre ellas con responsabilidad una especie de «*providencia inmanente*» al mundo, como si fuera el administrador de la Providencia de Dios, «*sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere*»:

como virtudes cardinales, gobiernan toda una serie de virtudes integrativas, cf. 2-2, qq. 122-170.

⁶³Sobre la solidaridad del hombre con el universo y la concentración de la causalidad del universo hacia el hombre, cf. J. Legrand, *L'univers et l'homme dans la Philosophie de St. Tomas*, Desclée de Brouwer, Paris 1946 (II vol.).

«La creatura racional participa de la providencia divina no solo en cuanto a ser gobernada, sino también en cuanto a gobernar: en efecto, se gobierna a sí misma en los propios actos, y también gobierna las demás cosas» (*Gent.* III, 113, n. 2873)⁶⁴.

Con Gregorio de Nisa, que hablaba del hombre «*divinizador cósmico*»⁶⁵, y con Juan Pablo II, que en su reciente libro *Cruzando el umbral de la esperanza*, define al hombre «*sacerdote de la creación entera*»⁶⁶, Tomás sostiene también el papel medidor del hombre entre la creatura y Dios.

Por su racionalidad el hombre tiene también una dimensión *política* («*zoon polytikón*») comunicativa y «*sociable*»: («*communicatio in istis facit domum et civitatem*»: In I *Polit.* lc.1, n. 37). El es llamado a desarrollar su vida en sociedad, encontrando en ésta el ámbito natural y la ayuda adecuada para su completamiento, y ofreciendo, a su vez, la propia contribución personal al bien común, porque como dice Aristóteles: «*ille qui aliis non communicat, est bestia aut Deus*»⁶⁷; o, como dice Cicerón: «*natura nihil solitarium amat*»⁶⁸.

Participación activa que como ciudadano compromete moralmente su *potestas* («*iudicare ex potestate*»: In III *Pol.* lc.1 n. 353),

⁶⁴Papel todavía más determinante, una vez que la nueva ciencia de Galileo quitó del cielo las Inteligencias, que eran vistas como responsables de la providencia divina: «*Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens*» (1-2, q.91 a.2).

⁶⁵Cf. R. Gillet, *L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, in *Studia Patristica* 6 (1962) 62-83.

⁶⁶Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1994, p. 38.

⁶⁷Aristóteles, *Política* I, 1 1553a; cf. S. Tomás, 2-2 q.188 a.8 ad 5.

⁶⁸De Reg. Princ., IV, 3; Cicerón, *De Amicitia*, c.24. Hasta la misma verdad no es bella cuando no se comparte o se busca en compañía, como sugería el Maestro de Tomás: «*In dulcedine societatis quaerere veritatem*»: Alberto Magno, *Comentario a la Política de Aristóteles* (hacia el fin). «*Nullius rei sine consortio potest esse iucunda possessio*», dice también Tomás citando a Boecio: In II *Sent.*, d.3 q.1 a.4 ob.4.

en la consecución del *bonum civitatis*⁶⁹, que tiene dos fines, material y formal, encontrar de qué vivir y vivir según virtud:

«El fin de la multitud congregada es vivir según virtud. Los hombres se reúnen para vivir bien juntos. Esto no se puede hacer cuando cada uno vive solitario. Vida buena es la vida según virtud. Por esto la vida virtuosa es el fin del asociarse humano» (*De Reg. Princ.*, I, 14)⁷⁰.

Por tanto, todo el ordenamiento político asume una finalidad ética humanitaria. Organizar la sociedad para el bien de todos; dotarla del mejor gobierno, el monárquico o el mixto de monarquía, oligarquía y democracia (1-2 q.105 a.2); instaurar la justicia («ius suum unicuique tribuens»); promover instituciones: leyes, universidades, comunicaciones, servicios..., que consoliden en la historicidad culturas y civilizaciones auténticamente humanas, como una especie de hábito global viviente donde cada generación depone y transmite el efecto de la libertad común⁷¹.

⁶⁹«Civitas est *communitas perfecta*» (1-2 q.90 a.3 ad 3). «Manifestum est autem quod civitas includit omnes alias communitates. Nam et domus et vici sub civitate comprehenduntur; et sic ipsa communitas política est *communitas principalissima*» (In I *Polit.* lc.1 n. 11). Sobre el pensamiento político de Tomás, cf. E. Flori, *Il trattato «De Regimine principum» e le dottrine politiche di S. Tommaso*, Bologna 1927; B. Roland-Gosselin, *La doctrine politique de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1928; L. Lachance, *L'humanisme politique de St. Thomas d'Aquin*, Paris-Ottawa 1965; E. di Carlo, *La filosofia giuridica e politica di S. Tommaso d'Aquino*, Palermo 1945; R. Spiazzi, *Contributi tomistici alla politica*, Roma 1959; G. Invitto, *La città dell'uomo. Il pensiero politico di San Tommaso*, Capone, Lecce 1991.

⁷⁰«Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis... Est enim primitus facta gratia vendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, in quantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes» (In I *Polit.* lc.1 n. 31).

⁷¹Para este carácter sociable del hombre, cf. A. F. Utz, *Ética social*, Herder, Barcelona 1961. En especial al fin del libro, donde recoge en dos apéndices los textos tomistas relativos a la *naturaleza sociable del hombre* (pp. 373-381), y los relativos al *bien común* (383-431). Para los diversos aspectos de esta sociabilidad, cf. los varios artículos de las *Acti del VII Congresso Tomistico Internazionale*, Roma-Napoli, Napoli 1978, vol. 8, pp. 5-234.

Por su racionalidad el hombre es «capax Dei», es particularmente «religioso». Religioso en su profundidad metafísica en cuanto que, como todo ente, tiene todas sus fuentes en Dios; pero religioso de modo especial por su naturaleza espiritual que muestra «parentela» divina: porque su origen está religado a Dios con un acto de «creación» especial en el que Dios aparece como su «Pater» originario⁷² y su Fin beatificante inmediato.

Él debe mostrar este ordenamiento a Dios en su conducta:

«Sea que *religión* se diga por la frecuente lección [re-legendando], sea que se diga por la repetida elección [re-eligendo], sea que se diga por la religación [re-ligando], *la religión implica propiamente orden a Dios*. Él es aquél a quien principalmente debemos ligarnos como a principio indeficiente, y a quien también debe dirigirse asiduamente nuestra elección» (2-2, q.81 a.1).

Traducida en actos concretos, la religión que es culmen de las virtudes morales (cf. 2-2, q.81 a.6), implica una *actitud interior* que se desdobra en *entrega de la voluntad* a Dios mediante la devoción («trahit homo se»: 2-2, q.82 a.1)⁷³ y *entrega de la mente* a Dios («trahit homo mentem suam Deo»: 2-2, q.83 a.1 ad 2; «mens nostra ei subiicitur, et in hoc eius perfectio consistit»: 2-2 q.81 a.7)⁷⁴. Esta

⁷²Cuando Tomás comenta el «Pater noster», antes de llegar al aspecto propiamente teológico, todavía da dos razones «filosóficas» de por qué Dios es nuestro Padre: «*Ratione specialis creationis, quia creavit nos ad imaginem et similitudinem suam quam aliis creaturis non impressit. Deut. (32 6): "Ipse est Pater tuus, qui fecit et creavit te". Item ratione gubernationis: quamquam enim omnia gubernet, nos tamen gubernat ut dominos, alia ut servos... Item ratione adoptionis...*» (In *Orat. Dom. II*, n. 1028). Luego, enumera cuatro cosas que nosotros le debemos: primera, honor (alabando a Dios, purificándonos, respetando al prójimo); segunda, imitación (amando, compadeciéndonos y perfeccionándonos); tercera, obediencia (por su dominio, su ejemplo, su gratificación); cuarta, paciencia ante su disciplina (In *Orat. Dom. II*, n. 1029-1032).

⁷³«Devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum» (2-2, q.82 a.1).

⁷⁴Esta entrega de la mente se puede expresar también con la palabra «santidad», que implica *limpieza* de la mente: «Dicitur enim *agios* quasi sine terra», y también *firmeza* de la mente: «Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur. Quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus immergitur, sicut quaelibet res ex immixtione peioris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab

entrega de la mente a Dios, de la cual la *apertura a la fe* es la expresión coherente, implica una relación de *oración*, vista por Tomás como un «ascensus intellectus in Deum» (2-2 q.83 a.10) y como un «*proprium*» de la creatura racional; e implica también una manifestación mediante *actos externos*, una latría en la que la totalidad del hombre (alma y cuerpo) se muestra religada a Dios («*tamquam signa quaedam interiorum et spiritualium operum*»: 2-2 q.81 a.7 ad 2): adoración, culto, sacrificio, ofrendas, primicias...

Por tanto, vivir *secularmente*, «*ac si Deus non daretur*», es una mortificación de la propia naturaleza racional, si es verdad que «el fin del alma humana y su última perfección consiste en trascender, por medio del conocimiento y del amor, todo el orden de las creaturas y en alcanzar su primer principio, que es Dios» (*Gent. II, 87*). Sólo así el hombre consume el «ciclo» de su historicidad. Ciclo constructivo de una persona libre, que no es el girar absurdo del mulo en torno a la noria, como cantó el poeta⁷⁵, recordando quizá «*das ewige Wiederkehr*» de Nietzsche, sino como una «*circulatio*» que mantiene cada vida como sagrada y en libertad, entre el principio y el fin: entre dos causas, dos inteligencias, dos amores, el del *exitus* y el del *reditus*, unificados en Dios.

3. El primado de la «persona»

Sin duda el ámbito de la historicidad y de los actos es el lugar más adecuado para introducir el tema del *hombre «persona»*. Frente al hombre formal, la persona incluye el «*suppositum*». Frente a la naturaleza-esencia, persona señala el acto de ser, incluyendo toda la perfección en su singularidad irreductible. Por esto no a caso Juan Capreolo (1380-1444), llamado «*princeps thomistarum*», defendía que el constitutivo formal de la persona, según Santo Tomás, radica

inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremae rei possit coniungi. Et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest... Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur. Applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio, huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse... Sic igitur sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo» (2-2, q.81 a.8).

⁷⁵«Yo no sé qué noble,/ divino poeta,/ unió a la amargura/ de la eterna rueda/ la dulce armonía/ del agua que sueña,/ y vendó tus ojos,/ ¡pobre mula vieja!...»: A. Machado, *Poesías completas*, España Calpe, Madrid 1946, p. 58-59.

en el «esse»⁷⁶. «Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae» (III, q.19 a.1 ad 4).

Ahora bien, el «esse», perfección de todas las perfecciones, *lo abraza todo*. En efecto, en el caso de la persona, donde el *suppositum* no coincide con la esencia o naturaleza, la persona significa más que la naturaleza, e incluye sus accidentes, los actos segundos, los hábitos, el desplegarse histórico de la esencia, su cultura, el grado de su humanismo integral...

«Suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, *sed etiam alia quae ei accidunt*; et ideo suppositum significatur *per totum*, natura autem sive quidditas ut *pars formalis*» (*Quodl.* II, q.2 a.2)⁷⁷; por tanto «importat *maximam completionem*» (In III *Sent.* d.5 q.3).

En la persona, el ser en cuanto espiritualmente curvado sobre sí mismo, *tiene «fixio»* y no se dispersa, sino que *se memoriza sobre sí mismo*, de tal modo que el obrar es inmanente sobre el ser. Así que en él la historicidad en cierto modo se eterniza, como en un santuario del ser⁷⁸.

Así de modo particular *los actos segundos* pasan a formar parte constitutiva de la persona. Podríamos decir que toda operación hecha por un hombre, dado que persona significa «este» ser, *lo indivi-*

⁷⁶Para esta opinión y para el concepto de persona en Tomás, cf. U. Degli'Innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Pul, Roma 1967, p. 18.

⁷⁷El individuo persona (suppositum) incluye la materia signata, individuada como «haec carnes et haec ossa», con su herencia, su determinada «temperatissima complexio», su temperamento; los accidentes determinativos de la esencia, tanto del cuerpo como del alma, que lo hacen este cuerpo y esta alma; el acto de ser; el obrar y la historicidad dimanante de aquel acto...: «Cum enim de ratione speciei humanae sit quod componatur *ex anima et corpore*, *determinatio corporis et animae est praeter rationem speciei, et accidit* "homini in quantum est homo" quod sit ex hac anima et ex hoc corpore; *sed convenit per se* "huic homini", de cuius ratione esset, si definiretur, quod esset ex hac anima et ex hoc corpore; sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore. *Accidunt etiam compositis ex hac materia et forma, praeter rationem speciei, multa alia quae non sunt determinativa essentialium principiorum*» (*Quodl.* II, q.1 a.2 ad 1).

⁷⁸«Esse autem simpliciter et per se est suppositi subsistentis, alia vero dicuntur esse in quantum suppositum in eis subsistit, vel essentialiter, sicut materia et forma, et sic natura ipsa dicitur esse; vel accidentaliter, sicut accidentia dicuntur esse» (In III *Sent.* d. 11 a.2).

dualiza todavía más, lo «personaliza» más y se inserta de modo especial en la persona. Más aún, podríamos decir que la verdadera individuación de la «persona», más que por la materia, que solo lo individualiza de hecho pasiva y naturalmente, como una naturaleza al lado de otras, acontece por el acto humano acumulativo de su libertad. Acto personalizante de su naturaleza, acto transformativo apropiante. Esto le da su verdadero y último ethos personal, individual. De aquí la insistencia de Tomás al decir que «los actos son de la persona», porque son también esta persona:

«Ea quae pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum» (I, q.39 a.5 ad 1)⁷⁹.

Más aún, se podría decir que acto «de la persona» en cuanto persona es propiamente el acto moral, que es el acto que por sí corresponde a la naturaleza racional o intelectual: acto consciente y voluntario que emana de un sujeto libre. En tal sentido el acto moral es un acto bajo el signo de la persona. Así, la moral de Tomás resulta doblemente personalista en cuanto la hace una persona en vista de una Persona.

Frente al «exitus» que tenía la iniciativa fuera del hombre y encontraba al hombre pasivamente acogedor, *el «retorno» ha de ser recorrido activamente por el hombre como protagonista, como «persona»*. En efecto, Tomás conoce y recupera este *sentido etimológico* de la palabra persona:

⁷⁹«Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum» (2-2, q.58 a.2); «Tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes» (III q.2 a.3); «Actiones autem sunt suppositorum et individuorum. Unde actio (...) praesupponit hypostasim operantem» (III q.7 a.13); «Operari est hypostasis subsistentis sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum: sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum quantum ad operationem speciei» (III, q.19 a.1 ad 3); «Esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae: et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personalis» (III, q.19 a.1 ad 4); «Agere autem non attribuitur naturae sicut agentis, sed personae: actus enim suppositorum sunt et singularium (...) Attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit» (III, q.20 a.1 ad 2).

«Boecio dice en el libro *De Duabus Naturis* que el nombre de persona parece tomado de aquellos personajes que en las comedias y tragedias representaban a los hombres. Persona, en efecto, deriva de "*per-sonando*", porque la concavidad producía un sonido mayor. Los griegos, en cambio, a estas personas las llamaban "*prosopa*", porque se ponían en el rostro y frente a los ojos para cubrir la cara» (I, q.29 a.3 ob.2)⁸⁰.

Ahora bien, el *prosopon* que el hombre lleva ante su rostro es el *prosopon* del mismo Dios, una «imagen de Dios»: «*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*» (*Sal* 4, 9). Por esto el hombre es como el lugar de la presencia de Dios en el mundo. Por esto él es «famoso» y «responsable» ante Dios: «*gloria et honore coronasti eum*» (cf. *In Psal.* 8 n. 5).

Persona, pues, es un *nombre de dignidad*⁸¹, y significa en Tomás la más egregia y nobilísima individuación del ser: «*id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet substantia in natura rationali*» (I, q.28, a.3). Dignidad epocal, gloriosa, que simplemente hace semejante (ad imaginem) al Acto Primero y lo repite modalmente en cada uno de nosotros; que nos hace también «*qui est*»: «*qui sunt*» et «*qui agunt*». Substantivaciones modales⁸² del acto infinito de ser, que llena la substancia de vida divínísima, es decir, «*intelectiva*» («*divinissimum inter ea quae sunt in nobis*»), que nos da «*holotés*», totalidad y perfección, «*quodammodo omnia*», como *universos vivientes de ser*, atravesados de relaciones conscientes

⁸⁰«Boetius dicit, in libro de Duab. Natur., nomen personae videtur trductum ex his personis quae in comoediis tragoediisque homines repraesentabant; persona enim dicta est *a personando*, quia concavitate ipsa maior necesse est ut volvatur sonus. Graeci vero has personas *prosopa* vocant, ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum» (I, q.29 a.3 ob.2; cf. *De Pot.* q.9 a.3 ob.1). «El nombre de "persona" ha sido tomado de personar, porque en las tragedias y en las comedias los actores se ponían una máscara para representar a aquél cuyas gestas narraban cantando» (I *Sent.* d.23 q.1 a.1). Esto pone en evidencia también el aspecto teatral-dramático de la vida humana. El hombre es «ad imaginem» también como «representador» de Otro; él será «entregado» a sus manos; será «providencia»...

⁸¹«Hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente» (I, q.29 a.3. ad 2); «*dignissimus*» (*De Pot.* q.9, a.4).

⁸²«Non univoce nec aequivoce, sed secundum analogiam» (I *Sent.* d.25 q.1 a.2 sol.; cfr. I, q.29 a.4 ad 4).

cognitivo-amorosas con todas las verdades, la tierra, los mundos, los hombres, la historia, los ángeles, Dios. Donde verdaderamente el ser alcanza a dar salida a su infinita actualidad «*perfección de todas las perfecciones*», «*acto de todos los actos*», «*maxime per se ens*» (cf. I, q.29 a.3 ad 1). De aquí el valor absoluto y la dignidad intangible de todo hombre⁸³.

JOSÉ A. IZQUIERDO LABEAGA

Es licenciado en teología y doctor en filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma y miembro de la Pontificia Academia de S. Tomás. Desde 1980 enseña cuestiones del conocimiento y antropología tomista en la Universidad Gregoriana, y desde 1991 enseña Crítica del conocimiento en el Ateneo Regina Apostolorum de Roma. Ha publicado libros y artículos en diversas revistas: *La visión analógica de la esperanza según S. Tomás* (Roma 1981); *La Vita Intellettiva. Lectio Sancti Thomae Aquinatis* (Città del Vaticano 1994); *La verità nei suoi splendori* (Milano 1994); *Homo analogicus* (Gregorianum, 1988); *El hombre entre dos hermenéuticas* (Gregorianum, 1992); *Nove definizioni di verità. L'«aletheia» nel confronto tra Heidegger e Tommaso* (Il Cannocchiale, 1993); *Ente: il crocevia di ogni ragionamento* (Il Cannocchiale, 1996). También en nuestra revista ha publicado: *Ateísmo. La gran hazaña del hombre* (Ecclesia 1989).

⁸³ En un próximo artículo se presentará el tercer hombre de santo Tomás.