

de sus mismos errores y caídas, las razones que implícitamente disipan sus prejuicios, condenen sus faltas y enderecen o completen los juicios en los que siempre se podrá encontrar una parte utilizable de verdad. Tal es, declara una vez más el Gran Doctor, en su *Suma contra los gentiles*, el modo mayor de la filosofía, del que se han servido los Padres de la Iglesia, *ex iis quae dicunt errantes, rationes assumere ad errores eorum destruyendo*.

Tal es la obra de luz, de justicia, de caridad, que actualmente, para adaptarse a las necesidades inmensas de los espíritus, debe cumplir la filosofía cristiana y humana a la vez, con toda competencia doctrinal y en toda su comprensiva condescendencia.

Octubre, 1939.

Aristotelismo y filosofía cristiana en el tomismo

BLAISE ROMEYER, S. J.

Ecole de Hautes-Etudes, Vals-près-Le Puy
(Haute Loire) France.

Traducción del original francés por R. S., S. I.)

Aunque de buena gana concedamos que S. Tomás parecía tener fe en la ortodoxia filosófica de Aristóteles (1), es, sin embargo, evidente, que tomaba la precaución de interpretar su doctrina de modo que pudiera insertar en ella los problemas básicos de esa filosofía que los pensadores cristianos paulatinamente maduraron (2). Ya en uno de nuestros estudios anteriores (3) hemos tratado de poner en claro cómo se elaboró por su medio el contenido de la filosofía cristiana y se precisó su concepto.

(1) Particularmente en los puntos siguientes: 1.º, *el método*, que como *a posteriori* se opone al proceso platónico o pitagórico (III *Metaphys.*, lect. 1); 2.º, *la doctrina* reputada espiritualista (II *Anal. post.*, XX, 12), monoteísta (Et. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, pág. 58), y aun creacionista (Ibid. p. 241).

Sin embargo Santo Tomás no deja de hacer incapié en la insuficiencia de la doctrina de Aristóteles acerca de nuestro fin último. Este fin, en lugar de restringirlo a una contemplación pasajera y reservada a una casta, lo concibe como un destino común, como inmortal e integral: destinado a todos aun a los niños muertos en estado de pecado original (*De Malo*, V, 3), ya que es *natural*; inmortal por la sobrevivencia personal incorruptible de nuestra alma (II *C. Gentes*, 84 et III, 48); integral, en razón de la resurrección definitiva de nuestro propio cuerpo (IV *ibid.*, 79). Santo Tomás, como teólogo, pone el fin último efectivamente sobrenatural en el don divino de la visión intuitiva de Dios (*La Philos. chret. j. Descartes*, III, p. 142-144), basado, sin duda, en este apoyo sustancial que le presta la exigencia de la naturaleza.

(2) Siendo así que Aristóteles en lugar de reconocer la contingencia radical de los elementos cósmicos, afirma su eternidad necesaria, sustituyendo así el creacionismo racional por el ininteligible dualismo de la materia y del acto puro; y que por consiguiente la concepción aristotélica de una «materia prima» ininteligible se deriva de este dualismo ontológico; un temible problema se plantea: el hilemorfismo de S. Tomás ¿es básicamente uno?

(3) *La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, 3 vol., Paris, Bloud & Gay, 1935-37.

Como conclusión de este estudio histórico-doctrinal, una definición se imponía: «*La filosofía cristiana es la filosofía misma en cuanto que perfeccionada en su desarrollo propio por el fermento espiritual del dogma cristiano, nos coloca en un estado necesariamente apto para recibir el don divino de la visión intuitiva*» (4).

Para responder a las directivas de la *Muestra Bibliográfica de Buenos Aires*, nos proponemos en el siguiente artículo, no ya una mera reproducción de un artículo reciente sobre el Tomismo como síntesis escolástica de la filosofía cristiana (5), sino enfocar de nuevo el problema del Tomismo original, atentos a las dos grandes series de textos esenciales que en sí contiene (6), y procurar precisar el genuino e integral sentido de este *sistema hylemórfico*; aristotélico y a la vez conforme al ejemplarismo creacionista de los filósofos cristianos.

Así, por esta teoría de la *materia* y de la *forma*, podemos definir con toda propiedad, desde la segunda mitad del siglo XIII, una filosofía escolástica que culmina con el bonaventurismo, el tomismo y el escotismo (7). Pero entre estos grupos aparece más hylemórfica que cualquiera de las otras dos la sistematización tomista (8).

No pretendemos en las siguientes páginas formular una crítica directa de esta sistematización; para ello nos sería necesaria toda una cosmología debidamente renovada. Sin embargo, al juzgar en el conjunto de los textos, los diversos elementos del hylemorfismo de S. Tomás, no podemos menos de avistar los albores de esta cosmología nueva. Este mismo estudio esclarecerá, con la inteligencia de su *unidad* fundamental, su característica *religiosa*, mejor dicho *cristiana* (9).

(4) Ibid., I, p. 19. Por su parte M. Maurice Blondel escribía en 1931: «...par raison, par devoir, constitutionnellement, si l'on peut dire, la philosophie doit-elle aboutir, quel que soit le stat de son évolution, à reconnaître en quoi elle est normalment incomplete, comment elle creuse en elle et devant elle en vide préparé nos seulement pour ses découvertes ultérieures et sur son propre terrain, mais pour des lumieres et des apports dont elle n'est pas elle meme et ne peut devenir l'origine réelle». (*B. Soc. Française de Philosophie*, p. 88).

(5) *La Phil. ch. j. Descartes*, III, p. 137-164.

(6) Textos inspirados por Aristóteles y textos creacionistas.

(7) «Y eut-il une philos. scholastique?» (*Rev. Néosc. de Philos.*, 1927).

(8) Precisamente por estar más profundamente impregnado de aristotelismo el tomismo se muestra hilemórfico en su más alto grado.

(9) Acerca de la diferencia radical de sentido entre la expresión «philosophie religieuse» y «philosophie chrétienne»: *Archives de Philos.*, XIV, III, p. 157.

I—VERDADERA UNIDAD DEL TOMISMO.

A todo historiador del tomismo en sus orígenes no dejará de hacerse presente aún con una información escasa y trunca, la dualidad de su contenido. Encontrará, en efecto, textos aparentemente divergentes acerca de la *materia* y de la *forma*, de su *función correlativa en ideogenia*, tanto en teodicea y en ética como en el mismo seno de la teología. ¿La divergencia será tan sólo aparente? Si así fuese ¿podría esta dualidad doctrinal constituir un conjunto al menos virtual, una verdadera síntesis? (10). Problema apasionante que conviene examinar al presente en sus aspectos esenciales: *Materia* y *Forma*, su *función correlativa en ideogenia*.

1.º — *La materia: aporte aristotélico, fondo creacionista cristiano.*

S. Tomás, digno discípulo de Alberto Magno, trabaja desde un principio con materiales aristotélicos. Bien tiene donde escoger en el inmenso acervo de su maestro. Didáctico y preciso, nunca retiene sino lo esencial.

1) *Materia «común» y materia «signada»: aporte aristotélico.* — Bien conocida nos es la teoría tomista de la materia desde el punto de vista aristotélico. Ahora, tan sólo me propongo considerarla en relación al orden cognoscitivo, según el orden cronológico de los escritos, sin prescindir del lógico de las ideas.

a) Los cinco opúsculos escritos en su juventud (1252-1257): el *De Principiis naturae* (11), *De natura materiae et dimensionibus in-*

(10) Aun concediendo a Pierre Duhem que «a toda proposición saliente de S. Tomás se puede añadir el nombre del autor de que ha sido sacada», conviene no aventurarse a calificar el Tomismo como él se atrevió a hacerlo de; «mosaico de partes yuxtapuestas, claras y distintas unas de otras, de multitud de fragmentos sacados de todas las filosofías del paganismo helénico, del Cristianismo patrístico, del Islamismo y del Judaísmo». (*Le système du Monde*, V, p. 569). Ya que basta, para que exista una síntesis a lo menos virtual, que los fragmentos extraños adquieran aquí un sentido nuevo.

(11) De 1255: muy resumido.

(12) Es la continuación según el *Codex B. 30* de la biblioteca de Nápoles del *De Principiis naturae*. La autenticidad de este opúsculo, rechazado por Mandonnet y Roland-Gosselin, parece demostrada por la crítica externa.

terminatis (12), *De Principio individuationis* (13); además el *De natura generis* y *De ente et essentia* (14); son simples ensayos de un principiante. Les falta crítica y horizontes. Herencia del mejor platonismo agustiniano, nada podemos descubrir en ellos de ejemplarismo creacionista. El historiador encuentra un aristotelismo más o menos madurado, cuyos puntos esenciales estudiaremos. Para esclarecer su sentido recordemos que este aristotelismo descansa sobre una concepción tal del « devenir » substancial que, en el ser producto de la transformación específica, nada absolutamente subsiste de la forma antecedente. El único lazo entre la forma desaparecida y la presente es el substrato común de una pura receptividad: la *materia prima*. Si esta concepción fuese verdadera (15), nada falso habría en las aserciones de los cinco opúsculos que vamos a examinar.

La materia prima no se puede concebir ni definir en virtud de su propia esencia, sino solamente en relación a la forma. Lo que es el bronce para el ídolo en él esculpido, lo es la materia prima para las « formas » y « privaciones ». A esta materia llamamos « absolutamente » prima (16). Pura receptividad, nada tiene en sí que contribuya a determinar el pensamiento, es decir, que pueda oponerse a él. Imposible nos es formarnos idea de ella, aunque vaga, a no ser por el examen de las formas receptas (17). Por otra parte, sólo por su materialidad impide la materia la intelección; si por un im-

(13) El juicio de la autenticidad de este documento es igual al del precedente. El *De Principio individuationis* está contenido en el *Codex vat. lat.* 815, con el *De Potentia, De Spiritualibus creaturis, In Boetium de Trinitate*, 1257-58). Conferencia acerca de estos diversos opúsculos: *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (2.ª ed., Aschendorff, Münster, 1931, en « *Beiträge zur Geschichte der Philos. und Theol. des Mittelalters* », p. 301-305).

(14) El *De Natura generis* estudiado por J. Wild (1902) y después por Grabmann, quienes hacen resaltar su semejanza con el *De ente et essentia*, es con toda probabilidad auténtico. Por otra parte nunca se ha discutido la autenticidad de el *De ente et essentia* (1254-56). Son dignas de mención entre las ediciones de este último opúsculo la de Baur, más crítica, y la de Roland-Gosselin, más doctrinal.

(15) Fuera de esta concepción explicativa, más fácil en verdad de formular que de comprender y « a fortiori », que de justificar, estas aserciones serían a mi juicio desconcertantes.

(16) *De principiis naturae*, ed. de Parme, t. 16 p. 339: « ... et haec dicitur simpliciter prima ».

(17) *De natura materiae et dimensionibus interminatis*, *ibid.* p. 344; « ... cam ergo impediatur cognitionem... ideo formam per prius oportet cognoscere et per eam requirere naturam materiae », *ibid.* p. 344.

posible se pudiese dar el singular inmaterial, lo conoceríamos sin tener que abstraerlo (18). Así como no contribuye la materia a determinar el pensamiento, tampoco sirve de prototipo parcial y correlativo en las determinaciones genéricas o específicas, porque es pura receptividad. Entra, sin embargo, con este título en la definición (19).

Esta ausencia total del acto y del obrar que nos hace imposible pensar en la materia (20), no puede menos de excluir enteramente el ejercicio del « dinamismo formal ». De aquí fluye la necesidad de un entendimiento apto para abstraer de su materialidad imaginada las formas del *fantasma* y concebirlas así abstractas, para que pueda llevarse a efecto la intelección humana. Entendimiento que, en relación a las formas, se clasifica a la vez como activo y espiritualmente receptivo (21). Mientras no se lleva a cabo esta abstracción intelectual, la forma material, precisamente por estar inmersa en la materia, queda desprovista de toda proporción actualmente eficaz con el entendimiento; llama en su auxilio a la abstracción (22).

Esta es la *doctrina tomista de la materia* formulada en sus cinco opúsculos juveniles. La materia en abstracto es receptividad infinita; en concreto receptividad limitada. Así en cuanto *individuante* o *signada*, la materia ata o estorba la acción inteligible de la forma. Ni tiene con qué contribuir a la intelección ni puede impedir que se produzca. La *materia común*, en verdad, entra en la definición general, por ejemplo en la del hombre. Pero siendo pura receptividad sin acto y sin obrar, entra de una manera del todo negativa e inepta para contribuir en nada a la inteligibilidad positiva del definido.

Esta teoría que niega a la materia todo rol en la inteligibilidad de lo real al sostener que ella dificulta su intelección, parece cohe-

(18) *De principio individuationis*, *ibid.* p. 528-29: « ... quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas ».

(19) *De ente et essentia*, cap. II; p. 15 y 18: « ... in definitione autem hominis, ponitur materia non signata » (p. 18, l. 20).

(20) *Ibid.* cap. V; Baur, p. 38-39: « ... nec potest aliquis dicere quod intelligibilitatem non impediatur materia quaelibet, sed materia corporalis tantum ».

(21) *Ibid.*: Dualidad real de funciones solidarias.

(22) *De natura generis*, ed. de Parme, t. 17, p. 10: « Forma... materialis non efficitur intelligibilis in actu, nisi per prius reddatur intellectui proportionata; quod fit per abstractionem eius a materia ».

rente en una explicación dualista de los fundamentos supremos del ser. En efecto, según tal sistema, el universo no es una imitación creada del Espíritu divino (23). ¿Cómo saber entonces que todo en él participa en cierto grado de la verdad, de la hermosura y del bien? o en otras palabras ¿es inteligible en la plena acepción del término? ¿No sería prudente, más aún, necesario en este caso, suponer en el fundamento de las cosas una irreductible mezcla de lo pensable e impensable de la materia y de la forma? (24).

b) Sea como fuere, S. Tomás en sus escritos posteriores no se desviará para nada de su concepción original de la materia (25). En el *Comentario de las Sentencias*, su primer gran estudio de catedrático que se inicia (26), afirma y reafirma que, toda forma material para poder ejercer una acción inteligible en nuestra inteligencia, debe de estar intelectualmente inmaterializada o desprendida de sus apéndices materiales por la acción del intelecto agente (27). Por consiguiente, la forma desnuda obra sobre el espíritu no ya como individual sino en su ser inteligible, es decir universal (28). Por esta causa en la ideogenia tomista, el contenido intelectual manifiesta simultáneamente lo abstracto y lo universal (29). Solamente por cier-

(23) Llamamos en efecto a estos elementos constitutivos, necesarios y eternos; eternamente sujetos a la ley necesaria de la evolución rítmica según la cual « *generatio unius est corruptio alterius* ».

(24) Una investigación precipitada desprovista de profundidad metafísica sugiere más bien esta visión dualista.

(25) Bien puede ser que no le parezca a S. Tomás que la teoría aristotélica de la eternidad del mundo implique un *dualismo ontológico*.

(26) Compuesto en París, entre 1254 y 1256 por S. Tomás, « bachiller sentenciario ».

(27) I, 25, I, I, ad 3: « *Intellectus enim humanus... ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species eius denudatur ab omnibus appenditiis materiae per virtutem intellectus agentis* ».

(28) *Ibid.*, IV, L, I, 3, *Solutio*: « *Cum ergo omnis actio sit per formam, forma autem quantum est de se sit universalis; per talem modum non potest deveniri in cognitionem rerum singularium, quia per hunc modum non cognoscitur materia, quae est individuationis principium, nisi, in universali, in quantum scilicet habet habitudinem ad formam universalem; sicut qui cognoscit simum, cognoscit nasum in quantum est subiectum simi* ».

(29) *Ibid.*: « *Anima ergo, cum est corpori coniuncta, non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; et ideo per potentiam illam cognoscitivam in qua formae a rebus omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit, sed solummodo per potentias organici affixas* ».

ta reflexión sobre su intelección directa, su determinante subjetivo, la imagen singular y finalmente el objeto concreto, el hombre llega al conocimiento del singular material (30).

c) Encontramos nuevamente esta doctrina en el *De Veritate* (31), escrito muy personal de S. Tomás, ya profesor agregado a la Universidad de París. Las cosas materiales, inteligibles « en potencia », para serlo « en acto », tienen necesidad de una iluminación intelectual. Los principios materiales individuantes no los podemos conocer porque esta pura receptibilidad, es decir la materia, es demasiado débil para contribuir a la acción de los seres (32). Estos, por tanto, tan sólo ejercen su influjo en el alma espiritual por medio de la forma, y tan solo por ésta se dan a conocer.

d) Encontramos las mismas fórmulas doctrinarias en el *De Anima* (33), en la *Suma Teológica* (34) y hasta en sus postreros escritos. Inútil es el insistir más sobre los moldes aristotélicos de la *teoría tomista de la materia en su relación con el pensamiento*.

2) *Materia « común » y Materia « signada »: aporte creacionista de la « filosofía cristiana »*. — Por otra parte conviene no pasar por alto en los escritos de S. Tomás relativos a la cuestión presente, tantos textos de matices convergentes y precisos que se inspiran en el pensamiento filosófico cristiano. Porque, en verdad, una exigencia imperiosa amordaza al maestro impidiéndole engolfarse de

(30) *Ibid.*: « *Sed indirecte, et per quamdam reflexionem, etiam per intellectum qui organo non utitur, cognoscit singularia; prout scilicet ex obiecto proprio reddit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu reddit in speciem, quae est intelligendi principium; et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species huiusmodi est abstracta; et sic, per phantasma singulare cognoscit* ». Conf. « *Archives de Philosophie* », VI, 2 (2.^a ed. p. 27-39).

(31) Compuesto probablemente entre 1256 y 1259.

(32) *De veritate*, II, 5: « *..Materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est ens in potentia tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quae agit in animam nostram, agit solum per formam; unde similitudo rei quae imprimitur in sensum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae* ».

(33) El *De anima* compuesto hacia 1266-67 fué editado en 1912 (París, Lecoffre) por el R. P. F. Hedde, O. P. con introducción y notas. Ed. escolar. En el artículo XX expone S. Tomás, hablando de la inteligibilidad de la materia, el doble aspecto aristotélico y creacionista de su teoría.

(34) I.^a, qu. 84-89 (1267-68).

lleno en la lógica dualista del hylemorfismo aristotélico, pertrechándole con una distinción capital cuya trascendencia exponremos.

La materia, aunque ininteligible para el compuesto humano que piensa bajo la acción específica y teleológica de los inteligibles concretos, es inteligible para Dios, los ángeles y almas separadas; naturalmente en grados desiguales y diversos: para Dios, según conviene al Creador de todo lo creado, en grado infinito; para los ángeles y almas separadas, por medio de una iluminación natural producida por el creador, sin intervención de las cosas mismas. Más aún, sin lugar a duda es inteligible según su esencia parcial y correlativa de *quo ens* (constitutivo del ser) cuantitativamente receptivo de la forma y sus propiedades. Lo es, por fin, sin necesidad de obrar intelectualmente ni de contribuir en nada a la acción inteligible de la forma sobre el sujeto cognoscente, ya que participa en grado, aunque ínfimo, real de la imitabilidad creadora. Pero si la materia individuante es así inteligible a Dios, a los ángeles y almas humanas separadas del cuerpo, es del todo necesario que contribuya según su ínfimo modo de ser a la inteligibilidad completa de los seres materiales, tanto a su bondad ontológica como a su unidad trascendental; en una palabra a su ser. Cómo puede por otra parte contribuir a esto, si no es fundando todo el orden cuantitativo de la extensión y del número, sin excluir la forma que contribuye como principio de todo el orden cualitativo. No hay que escatimar aquí los textos, sin embargo nos vemos obligados para no sobrepasar los estrechos límites de este trabajo, a no transcribir sino los esenciales.

a) En el *Comentario de las Sentencias* y con frecuencia en los mismos pasajes donde encontramos textos de molde aristotélico, estudiemos como complemento doctrinal algunos fragmentos tópicos (35). Por de pronto Dios, Creador inmediato, conoce en y por medio

(35) Los filósofos árabes —Avicenna, Algazel...—, o bien sostenían la creación solamente *mediata* de los seres materiales, o bien declaraban que la acción creadora se restringe a las solas formas. S. Tomás por el contrario, extiende el acto de Dios creador a la totalidad de los seres: «*Sed quia nos ponimus Deum immediate operantem in rebus omnibus, et ab ipso esse non solum principia formalia, sed etiam materialia rei; ideo per essentiam suam, sicut per causam totum quod est in re cognoscit, et formalia et materialia; unde non tantum cognoscit res secundum naturas universales, sed secundum quod sunt individuatae per materiam* (I, Sent., XXXVI, I, I, Solutio).

Ibid. ad I: «...forma per quam intellectus divinus intelligit... est principium et similitudo perfecta totius quod in re est, et materiae et formae».

I Sent., XXXVI, II, 3 ad 2: «*Cum materia prima a Deo sit, oportet ideam eius aequaliter in Deo esse; et sicut attribuitur sibi esse, ita attribuitur sibi ideam in Deo*».

de su esencia creadora, los principios materiales no menos que los elementos formales; nada se le escapa de la individualidad material de los seres. En este espejo perfectamente luminoso de su pensamiento, causa ejemplar de todo lo esencial y existencial de las cosas, ve junto a las más espléndidas de las formas, el grado ínfimo creado y correlativo del ser propio de los elementos materiales. Por su contribución positiva a la constitución misma de los seres sensibles, la individualidad material posee un grado verdadero de inteligibilidad. Lo posee a título de *quo ens* (parte constitutiva del ser) de orden cuantitativo *actuado* por el *quo ens* de orden cualitativo, o sea la forma específica.

Así como es inteligible a Dios el conjunto de los elementos materiales e individuales, así también lo es a los ángeles. No ya por vía de intuición creadora, porque sólo Dios crea, sino por principios de conocimiento inmediato participados o imitados de esta divina intuición, sin determinación alguna que pueda emanar de las fuerzas mismas (36).

Tratando de las almas humanas deberíamos distinguir entre el estado de unión substancial con el cuerpo y el estado de separación. En el estado de unión actual no pueden comprender naturalmente las cosas sino por vía de abstracción bajo la influencia específica de sus principios formales. Nada pueden captar, por tanto, de sus elementos materiales e individuales (37). En el estado de separación efectiva, por otra parte provisorio (38), estos elementos son asimilables por dos vías: por intermedio de imágenes de ideas de la vida de unión, o por fuentes de conocimiento emanadas en las inteligencias superiores, en último término de las ideas creadoras. Esta segunda vía para comprender los seres sensibles, es como la de los ángeles, capaz de captar su individualidad material (39); es más

(36) I. II Sent., III, 3, 3, Solutio: «*Sed in angelo ex ipso lumine determinantur species quibus fit propria rerum cognitio sine aliquo alio accepto; et ideo cum illud lumen sit similitudo totius rei in quantum est exemplariter a Deo traductum, per huiusmodi species propria singularium cognitio haberi potest*». (Ad I et 2).

(37) IV Sent., L, I, 3, Solutio.

(38) IV Contra Gentiles, 79: «*Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur*».

(39) «*Anima vero separata... cognoscit... et per species receptas a superioribus, quae species sunt causarum impressiones, id est rationum idealium in Deo existentium...: per illum modum quo cognoscit ex influenza superioris substantiae, cognoscere potest singularia eadem ratione qua et angeli*. (IV Sent. L, I, 3, Solutio).

perfectamente inmaterial y así va más allá en la intelección de lo real (40).

b) En el *De Veritate* volvemos a encontrar este conjunto doctrinal. S. Tomás comienza por rechazar la teoría griega y árabe de la ignorancia divina de los singulares como tales. Dios, el Supremo Artesano, produce no solamente las formas sino también con ellas sus materias: de tal suerte que a ambas conoce. El no tiene necesidad para conocer los componentes de las cosas, de experimentar su acción inteligible; al contrario, El los crea (41) según su intuición creadora del total de sus componentes, grandes o pequeños. Sin duda, aislada la materia de los seres corporales, al igual que su forma, no es inteligible al Creador; pero ella es *co-inteligible* por lo mismo que es *con-creable*. Contribuye a constituir con la forma una imitación substancial de la esencia divina o sea el compuesto integral (42). Los ángeles conocen solamente la materia según su singularidad concreta (43) por medio de una iluminación recibida del primer Ser, Prototipo perfecto. Lo mismo ocurre, en su grado, al alma separada (44).

c) Esta es precisamente, hasta en sus menores detalles la doctrina del *Comentario* como también la del *De Veritate*, doctrina que casi podemos meditar al leer la cuestión XXa. del *De Anima*. Los mismos temas, los mismos desarrollos de sabor aristotélico que cede el sitio a la inspiración creacionista, unas mismas conclusiones categóricas (45). Dado la debilidad de su ser correlativo y parcial de « potencia » (46), la materia individual en nada contribuye a la acción inteligible de la forma; por esta razón no entra a formar parte en cuanto individual de nuestros contenidos intelectuales abstractos. Pero, ya que este *quo ens* material, *concreado* por Dios se muestra así imitación *co-inteligible* de su esencia, el Creador lo comprende por sí mismo perfectamente; los ángeles y nuestras almas separadas la comprenden en virtud de la iluminación divina natural e inmediata.

d) En visión de conjunto podemos afirmar que, siempre que se ofrece la ocasión de *playearse* acerca de la relación de la materia

(40) *Ibid.* ad 2: « *Ex hoc ipso quod anima separata est quodammodo immaterialior quam corpori coniuncta, est propinquior substantiis superioribus.* »

(41) II, 5.

(42) III, 5.

(43) X, 5.

(44) XIX, 2.

(45) *De anima*, I, 20.

(46) Sentido aristotélico.

de los seres con el pensamiento, S. Tomás repite la misma doctrina con la misma precisión y en fórmulas casi idénticas. Se trata de una tesis constante.

Sin embargo en su tiempo creyó el cardenal Cayetano haber descubierto una retractación formal en el texto siguiente de la *Suma Teológica*: « *Ad tertium dicendum quod Plato, secundum quosdam posuit materiam non creatam: et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est* » (47).

Con estas premisas afirma Cayetano desconsideradamente: « *Neque oportet fingere glossas* », porque por estas palabras: « *secundum se non est cognoscibilis, expresse alibi dicta elidit* » (48).

Sin más ni más, el P. Sertillanges, hace suya la opinión de Cayetano, que formula en estos términos: S. Tomás retracta aquí parcialmente, lo afirmado en este asunto en obras precedentes. (*De Veritate*, q. 3, art. 5, *Sentencias* L. I., dist. 36, último artículo). Antes había admitido que la materia podía ser considerada aparte aunque no pudiese existir aparte; se la podía concebir en Dios como idea distinta. Aquí hace notar que la materia es de suyo incomprensible, que no tiene por tanto noción propia, y que no debemos por tanto, concederle el beneficio de las ideas (49).

Considerando la autoridad de los intérpretes, el testimonio no deja de impresionar. Es empero, necesario analizarlo por menudo. Al enseñar aquí por medio de fórmulas gráficas que la materia es objeto del conocimiento de Dios, « no sin embargo en una idea diversa de la del compuesto » ya que ella es « abandonada a sus propias fuerzas... inconocible »; ¿retractará quizás S. Tomás su doctrina de el *De Veritate* y del *Comentario* de las *Sentencias*? El ma-

(47) I. 1.^a, 3, 3, ad. 3.

(48) Edición leonina, t. 4, p. 205. Cayetano ni siquiera se pregunta si el « *secundum se* » que significa aquí separadamente o aparte, no se toma en un sentido diferente en el pasaje aducido del *De Veritate*. Podemos en efecto ver que el « *secundum se* » de el *De Veritate* (III, 5 ad. 3) como también el « *distincte considerari* » o el « *per se distinctam habere ideam* » y « *in se vero considerata* » del *Comentario* (I, 36, 2, 3, ad 2), se aplican ciertamente a la materia: *considerada en su contribución esencial al todo*.

(49) S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Dios, t. 2, p. 362. (París, Desclées).

nera alguna, puesto que allí como en las otras citas, conforme a la lógica imperiosa de su hylemorfismo, él ha tenido buen cuidado de evitar el sostener esta enormidad: que Dios conoce el *co-principio* material de modo diverso al modo en que existe; a parte o en una idea que sería diversa de la del compuesto (50). Sostiene por el contrario, que el Creador conoce la materia según su modo ínfimo de ser « in potentia », mediante una idea que tan sólo la representa perfectamente al representarla en el seno del compuesto (51); ni siquiera descuida el notar de paso, que la forma al igual que la materia no es conocible para Dios en una idea separada y que solamente al compuesto total corresponde una idea única, creadora del todo, tanto en cuanto a la forma como en cuanto a la materia. S. Tomás se contenta con conocer ésto: como parte esencial del todo e imitación de la forma primera o del primer ser, la materia según su ínfimo modo de ser se asemeja al Creador, que es por tanto capaz de considerar en ella la parte que le cabe en el compuesto (52).

e) Está por determinar todavía cual es, según S. Tomás, el aporte inteligible de la materia « común » o « signada », en correlación con el aporte inteligible de la forma específica. Sería nulo para los que pretenden que, aún bajo la determinación formal, la materia no contribuye en nada a la constitución inteligible de la esencia corporal; en una palabra, para los que pretenden que la inteligibilidad de esta esencia emana enteramente del principio formal. Ya que en esta hipótesis, nada cognoscible habría en la materia, ni aún al pensamiento creador. Significaría una detención absoluta del dinamismo inteligible.

Si S. Tomás lo hubiese imaginado así siguiendo las pisadas de Aristóteles, toda su doctrina teísta sobre la inteligibilidad participada de este *quo ens*, toda su doctrina que lo presenta como objeto del

(50) I.^a 3, ad. 3: « *habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi* »: esta fórmula preñada de sentido expresa la misma doctrina que las fórmulas algo más amplias del *De Veritate* y del « *Comentario* ».

(51) I, *Sent.*, 36, 2, 3 in corpore et ad. 2: « *cum materia prima a Deo sit, oportet ideam eius aliquantulum in Deo esse* ». « *Aliquantulum, ¿pero de qué manera?* Respuesta: « *et sicut attribuitur sibi esse, ita attribuitur sibi idea in Deo: quia omni esse, in quantum perfectum est, exemplariter ductum est ab esse divino. Esse autem perfectum, materiae non convenit in se, sed solum secundum quod est in composito. . . ; in se vero considerata habet in Deo imperfectam rationem ideae: hoc est dictum quia essentia divina est imitabilis, a composito secundum esse perfectum, a materia secundum esse imperfectum, sed a privatione nullo modo* ».

(52) *De Veritate*, III, 5 in corpore et ad 1 et 3; además 1 y 2 (*In contrarium*).

pensamiento de Dios, de los ángeles y almas, contradeciría totalmente esta ficción dualista. Nos encontraríamos entonces frente a dos hylemorfismos tomistas: uno de esencia *anti-creacionista* y *dualista*, del todo aristotélico; otro de esencia *creacionista* y *teísta* enteramente conforme a la tradición filosófica cristiana. ¡En lugar de una síntesis comprensiva, una franca contradicción!

En realidad de verdad, el doctor de los siglos medievales concibe la materia como el componente determinante, receptivo de la forma substancial de un cuerpo. Elemento receptivo *de* la forma de un cuerpo, pero no *en* la forma de un cuerpo o *en* una forma separada. ¿No existe materia en el alma humana ni en el ángel? (53); agregamos: « *determinadamente* ». ¿Qué queremos significar con esta palabra? Que de la materia como enseña el doctor de Aquino, se deriva todo el orden cuantitativo, como de la forma emana el orden integral de cualidad (54). La materia « común », última base de este valor del ser, por lo demás esencialmente imperfecto, que caracteriza la extensión y el valor numérico de nuestro universo (55), trae su aporte *determinante receptivo* a la constitución de la esencia metafísica de los cuerpos.

Hay por tanto como base de la inteligibilidad matemática (56), una inteligibilidad metafísica que la funda. Sin ella todo sería pura construcción subjetiva del espíritu, exclusivamente humana, es decir « *solipsista* », en esta inteligibilidad que da lugar al segundo grado de abstracción (57). No es este el sentir de S. Tomás ni de los matemáticos modernos.

(53) *Quodlibet* III, 8, 20; confer. I.^a, 75, 5, et art. 6 del *De Anima*.

(54) I *Sent.*, XII, I, I, *Solutio* 3 in corp. et ad I. « *Ad primum dicendum, quod prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas et qualitas; et haec duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiae, scilicet materiae et formae (unde magnum et parvum Plato posuit differentias materiae); sed qualitas ex parte formae. Et quia materia est subiectum primum quod non est in alio, forma autem est in alio, scilicet materia; ideo magis appropinquat ad hoc quod est non esse in alio, quantitas quam qualitas, et per consequens quam alia accidentia* ».

(55) II.^a, II.^{ae}, XXIV, 5 in corpore et ad I.

(56) I *Sent.*, I, I, I, *Solutio* 2 ad 2.

(57) *De Veritate*, II, 7 ad I: « *... Sciendum, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab his et nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem et carnem et os, in quorum definitione cadit sensibilis materia non signata: sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet quod abstractio, quod est communis omnium intellectuum, facit formam universalem* ».

« Las Matemáticas, escribe un especialista contemporáneo, son una magnífica afirmación del espíritu y de su libertad creadora, pero aquéllos que por un esfuerzo sostenido de abstracción han avanzado más allá en este dominio reservado del necesario, han confesado también que descubrían más de lo que creaban: tal es la impresión que un Charles Hermite dejaba en sus auditores. La verdadera grandeza de las matemáticas no está en la ordenación sistemática de las construcciones racionales, sino en la humilde sumisión a la verdad necesaria » (59).

2.º — *La forma: aporte aristotélico, capital creacionista.*

S. Tomás descubre en el orden integral de la extensión continua (60) y del número (61), la participación que debemos atribuir a la materia en la Esencia creadora. La materia es el fundamento de este orden. Sería necesario para afinar más los conceptos, poder definir la verdad propia de este orden; sería necesario sobrepasar los esquemas imaginativos y convencionales en la comprensión de las leyes de las matemáticas, para llegar a caracterizar el mismo ser metafísico de la cantidad (62). Una explicación ontológica se impone, por ser no solamente contrario a la experiencia personal del matemático de profesión sino también a la recta razón, atribuir a su pensamiento subjetivo el todo en los juicios matemáticos. Su intrínseca posibilidad exige la posibilidad intrínseca de los objetos que expresan. Sin este determinante objetivo, la determinación subjetiva —laboriosamente progresiva, no pensamiento puro— se vería desprovista de la razón de ser. El « choque existencial », aducido por M. León Brunschvicg, « es la condición misma del progreso » y refluye periódicamente para fecundar la inteligibilidad pura (63). Es afirmar y negar a la vez,

(58) II *Metaphysicorum*, ad finem (ed. Cathala, p. 114, N.º 336-337).

(59) G. de Lauriers, en « *Rev. sc. Philos. et Theol.* », 1935, p. 433.

(60) *S. Theol.*, II.ª II.ª, 24, 5, I.ª.

(61) *Ibid.* et I.ª, 30, 3, c; *De Potentia*. IX, 7; numerosos textos en el mismo sentido.

(62) I.ª, 85, I, 2.ª.

(63) L. G. des Lauriers, *ibid.*, 1936, p. 100-101.

el afirmar el ser, pretendiendo excluir la inteligibilidad o afirmar la inteligibilidad dejando afuera al ser (64).

Ya que « admitir un absoluto cuya existencia se ignora, es cometer un error absoluto » (65), nos es bien necesario seguir con el R. P. Guerard des Lauriers, hasta en sus últimas consecuencias la exigencia de verdad de juicios matemático que él aduce como ejemplo (66) y admitir como conclusión un fundamento metafísico verdaderamente objetivo. Esto hace S. Tomás minando con ello el dualismo anti-creacionista del Filósofo (67).

La existencia del dios brunschvicgiano, a juicio del especialista dominico, « se encuentra medida y limitada por la inteligibilidad de que es capaz el espíritu humano: no se puede avanzar más allá, no existe el término transcendente... El dios de M. Brunschvicg es una inteligencia, un surtidor que cae sobre sí mismo: no es Dios real; no es un Dios a quien se pueda rogar: mala señal » (68).

1) *Aporte aristotélico a la doctrina tomista de la forma.* — La influencia del aristotelismo en la teoría tomista de la forma se muestra tan vasta, tan manifiesta según juicio universal, que quizá parezca inútil insistir en ella. ¿No bastaría recordar si se quiere, que en *cosmología* y en *psicología* principalmente, pero también y por vía de consecuencia en todo el resto de la *metafísica* y aún en la *teología*, S. Tomás ha hecho suyo el hylemorfismo aristotélico?

(64) *Ibid.*, p. 103.

(65) *Ibid.*, p. 285 y 292.

(66) *Ibid.*, *passim*; o sea: « Toda función continua en un determinado intervalo admite un máximo », p. 77; « El trinomio de segundo grado pasa por un maximum o un minimum » (R. S. P. T., 1935, p. 410); « La constante de Euler, ¿puede ser número algebraico? » (*Ibid.*). Examen de los tres casos, *ibid.*, p. 410 ss.

(67) ¿Anticreacionismo de hecho solamente? ¿o de hecho y de derecho? — en verdad, el erudito esfuerzo de M. R. Jolivet (R. S. P. T., 1930 y « *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* », p. 3 a 84) para demostrar que la doctrina creacionista lejos de oponerse al aristotelismo es su complemento natural, me parece poco convincente. Sus más profundas raíces doctrinales tales como la concepción de una materia absolutamente ininteligible es decir anti-inteligible; el rechazo no solamente de las Ideas y de los Números platónicos sino aun del ejemplarismo teísta; la teoría de la existencia necesaria de inteligencias que mueven los astros, de los mismos astros y de los elementos cósmicos; la eternidad necesaria del « devenir »... — se muestran opuestas al teísmo creacionista y muy probablemente son dualistas.

(68) R. S. P. T. de 1936 p. 293.

El doctor de Aquino procura en sus *Comentarios* de Aristóteles, determinar la verdadera significación doctrinal de esta gran tesis, característica de la filosofía escolástica y singularmente del tomismo, por un examen cuidadoso de su sentido literal. (69). Pone la mira en descubrir el verdadero «*espíritu de Aristóteles*»; pero también descubre su propio espíritu (70). «Allí, concluye Mrg. Grabmann, podemos seguir en detalle la influencia del método *aristotélico* en la marcha del proceso escolástico, observar cómo responde S. Tomás a las sugerencias metodológicas del estagirita y a qué reflexiones éstas le conducen. Acompañamos al mismo S. Tomás en su trabajo filosófico minucioso, observamos su método filosófico y especialmente su carácter inductivo» (71).

Provechoso sería hacer notar en la teoría cosmológica y psicológica, tal como la presenta S. Tomás al comentar a Aristóteles, todos los matices particulares propios del comentador. Nuestro objetivo presente es poner en relieve el carácter filosóficamente espiritualista y cristiano de la doctrina total de la metafísica medieval en lo que toca a la forma, después de haber hechado un vistazo somero a la amplitud del influjo de su maestro griego. Esbozemos brevemente el aporte aristotélico.

a) En *Cosmología*. — S. Tomás al igual de Aristóteles, ve en la forma substancial un principio del ser, de ningún modo eficiente, ejemplar o final, sino específico. Contribuye en efecto a constituir el ser concreto como acto cualitativo de esa potencia cuantitativa llamada materia (72). Con Aristóteles también, descubre los cinco grados siguientes en el valor ontológico designado por el vocablo «forma», cinco grados ascendentes: forma de los elementos, del mixto, del viviente, del animal, del hombre (73). Más arriba en el ángel o en Dios, la forma ya no es principio del ser, es ser. Las formas se comunican intrínsecamente a título de determinantes específicos, la influencia intrínseca. De ellas se derivan todas las variedades estáticas y dinámicas de los seres, en sus propiedades, en su evolución, en sus relaciones. También procede de la materia todo el homogéneo cuantitati-

(69) Mgr. Grabmann en «*Annales de l'Institut Supérieur de Louvain*», 1914, 250-1.

(70) *Ibid.* p. 264.

(71) *Ibid.* p. 276.

(72) *II Contra Gentiles*, 68.

(73) *III Contra Gentiles*, 22. Acerca de la forma del *mixto*, conf. A. Forest, *La Structure*, p. 199.

vo (74). En cada sujeto concreto la única forma substancial es principio de unidad específica y genérica (75). De ella dimana por eso, junto con la inteligibilidad propia de cada compuesto natural, el conjunto cualitativo de sus diversas virtualidades y de su «devenir». Toda forma es simple, *tota in qualibet parte corporis*.

Es sin embargo del sistema de causas externas, de donde paulatinamente resulta la preparación de un medio favorable a la germinación de las formas; en virtud de su dinamismo integral se desarrolla el ciclo continuo de este «allegarse al ser» de las formas substanciales, por educación *e potentia materiae*: según el ritmo del «*generatio unius non est sine corruptione alterius*» (76).

b) En *Psicología*. — Todo el mecanismo de nuestro conocimiento según S. Tomás y todo lo que de él fluye en relación al apetito, se encuentra inspirado en el hylemorfismo aristotélico. Valga como explicación elemental llamar a S. Tomás «creación de Aristóteles» (77). Podemos sin escrúpulo decir que: el universo total de S. Tomás, inclusive el hombre, es desde el punto de vista de una teoría inicial de la forma, el universo de Aristóteles.

2) *Complemento creacionista a la doctrina tomista de las formas*. — Al ver Aristóteles en las formas substanciales algo de divino, es consecuente con el panteísmo implícito en su dualismo ontológico. No es el lazo de la contingencia radical, es decir de una participación creada de un Creador soberanamente personal; ni es tampoco, por consiguiente, una relación de absoluta dependencia, la que él descubre en estas formas con respecto al supremo *apetecible* «del que están pendientes el cielo y la tierra por su deseo» (78); es por el contrario, el lazo unívoco de la necesidad increada y por tanto de un parentesco naturalmente divino (79). Por eso conviene, aquí como siem-

(74) *III Contra Gentiles*, 97.

(75) *I Contra Gentiles*, 55.

(76) *De Veritate* XXVIII, I. Conf. A. Forest, *Ibid.*, p. 226-257.

(77) E. Gilson, *Le Thomisme*, nouv. ed., 1923, p. 234. Conf. art. «Thomas d'Aquin» en «*Dict. pratique des connaissances religieuses*», col. 670 ss. (París, Letouzey).

(78) A. D. Sertillanges en «S. Thomas d'Aquin», tomo II de la 4.^a ed.; A. Forest, *La Structure*..., p. 210.

(79) Con todo lo que ella implica de tendencia natural hacia Dios, esta forma de panteísmo se encuentra en el corazón mismo del *Plotinismo*. Conf. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* par R. Arnou (París, Alcan).

pre, evitar bivalencias verbales que contribuyen a engendrar confusión doctrinal (80).

a) *Las formas en general.* — Para S. Tomás como para Aristóteles, la forma es acto (81). Acto substancialmente unido a esa potencia llamada materia, acto separado o angélico, acto por esencia o principio divino de toda perfección (82).

Sin embargo, la esencia íntima de las formas substanciales, es en definitiva radicalmente diversa en el escolástico creacionista y en el dualista pagano. El primero ve en ellas vestigios, imágenes del Creador; imágenes o vestigios creados con la materia. Dios es para él por tanto, no solamente *Fin* sino también *Prototipo* de las formas creadas (83). El segundo al contrario, ninguna de estas distinciones hace en el fondo, en la íntima realidad de las formas; son a sus ojos, creadas, necesarias, eternas, divinas. Por juzgar despreciable o secundaria esta diferencia doctrinal, es necesario restringir la curiosidad filosófica a la búsqueda de elementos inmanentes de lo real, sin reconocer lo que incluyen, desde cualquier punto de vista, de exigencia trascendente; es necesario olvidar que lo que son verdaderamente, lo son a título fundamentalmente contingente, como imitaciones creadas de Dios. ¿Quién ha podido pues decir, que no hay filosofía sin metafísica, ni metafísica sin teodicea, al menos implícita? (84).

(80) En verdad, si S. Tomás no la corrigiese según las exigencias de su propio teísmo (I *Physicorum*, IX, 15, N.º 7; ed. leonina, tomo II, p. 53), esta concepción de la forma a la vez dualista y panteísta introduciría una contradicción fundamental en su doctrina de la participación creada.

(81) I *Sent.*, 42, I, I ad Im.

(82) I.ª, 4, 2.

(83) I.ª, 44, I - 4.

(84) Según sea su objeto formal, a tal o cual aspecto del absoluto pensable se dirige cada una de las partes de la filosofía; como ciencia del ser hylemórfico, la *cosmología* implica relación al espíritu, perfección pura o absoluta; como ciencia del hombre espiritual, la *psicología superior* descubre la verdad y el bien a través de las verdades y los bienes; la *ética* nos orienta hacia el mismo Principio universal de toda verdad y de todo bien, imponiéndonos la obligación de tender a El en nuestro libre obrar, la *crítica* reconoce la afirmación absolutamente cierta y la *ontología* analiza lo que se encuentra implícito en el ser; por fin, la *teodicea* responde de manera universal a esta exigencia multiforme de una última inteligibilidad.

El espíritu, en el fondo dualista y panteísta de la metafísica aristotélica ha sido puesto en claro por los intérpretes siguientes: E. Vacherot, *Theorie des premiers principes* (These, Caen, 1836, p. 70); F. Ravaisson, *Essai sur la metaphysique d'Aristote* (París, 1837, 1846, t. I, p. 543 ss.); J. Chevalier, *La notion du necessaire chez Aristote*

« Razón e instinto son distintivos de dos naturalezas » exclamaba Pascal (85). El dualismo panteísta y el creacionismo, añadiremos, son distintivos de dos filosofías. Para S. Tomás creacionista, la inteligibilidad constitutiva de las formas es contingente; de ninguna manera *a se*. Aportando su contribución al « devenir » de los seres, a su eficiencia, a sus leyes, a su dinamismo apetitivo, las formas no pueden menos de participar de su contingencia en el triple orden de la eficiencia, de los grados o de la ejemplaridad, y de la finalidad. Movidas en su misma acción, reglamentadas en su influencia reguladora, atraídas en su atracción, tienen un acto participado de Dios, Causa de las causas, Ley de las leyes, Bien de los bienes. S. Tomás utiliza habitualmente en sus desarrollos relativos a la forma substancial, lo que ha establecido en las cinco vías y al tratar de la creación (86).

Dan testimonio entre otros, dos pasajes que bien vale la pena reproducir. Uno de la *Suma Teológica* (87), otro de la *Contra Gentiles* (88).

Después de haber refutado a los platónicos y a Avicenna, con la teoría hylemórfica de Aristóteles (89) en lo que toca al « devenir » evolutivo de las formas, S. Tomás acude a S. Agustín para todo lo que concierne a la moción trascendente de estas formas corporales (90).

(París, Alcan, 1915, p. 179 ss.); O. Hamelin, *Le système d'Aristote* (París, Alcan, 1920, p. 393-410 y 317); Ch. Werner, *Aristote et l'idéalisme platonicien* (Alcan, 1910, p. 297 ss.); W. D. Rose, *Aristotle's Metaphysics* (Oxford, At the Clarendon Press., p. 153 del t. I); W. Jaeger, *Aristoteles*, p. 366 ss.).

(85) *Penseés*, ed. minor de L. Brunschvicg, p. 487, N.º 344.

(86) I.ª *S. Teol.*, 2, 3 et 44, 1-4.

(87) *Ib.* 65, 4.

(88) II *Contra Gent.*, 43, N.º 8-10.

(89) « *Quaerebant enim causam formarum, ac si ipsae formae fierent secundum seipsas. Sed sicut probat Aristoteles in VII Metaphys. (S. Thomas, lect. 7, N.º 8), id quod proprie fit, est compositum: formae autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsae generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis: quia etiam formae non habent esse, sed composita habent esse per eas: sic enim alicui competit fieri, sicut et esse.* »

(90) « *Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit III de Trin. (cap. 4); sequitur ulterius quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas.* »

También en lo que se refiere a su origen primero (91). Si ellas no proceden, en cuanto formas, de las substancias espirituales, deben a Dios Creador su realidad primordial; a Dios igualmente y por Dios a los ángeles, el poder realizar el tránsito natural de una forma a otra. Así, en el plano de la inmanencia cósmica, toma del filósofo griego toda su teoría de la educción evolutiva de las formas (92); pero en el nivel superior metafísico de las mociones trascendentes y del origen primero, del triple punto de vista eficiente, ejemplar y final (93), la culminación de la doctrina tomista se inspira en la tradición filosófica cristiana. En Aristóteles se apoya para las explicaciones ontológicas próximas, en S. Agustín y el conjunto de la tradición filosófica cristiana, al tratar de las últimas explicaciones metafísicas.

b) *Formas humanas.* — Las almas espirituales, principios específicos de un obrar del todo cognoscitivo y volitivo, que absolutamente trasciende el obrar sensitivo, vegetativo e inorgánico y es por tanto intrínsecamente incorruptible, aseguran a cada uno de nosotros la apropiación psicológica, moral y religiosa (94). Nada que corresponda

(91) « *Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum.*

In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formae corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia, tanquam propriae causae.

(92) « *Et ideo, cum simile fiat a suo simili, non est quaerenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis; sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua materiali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito.*

(93) « *Cum omne agens agat sibi simile..., omnia simulantur Deo, qui est actus purus, in quantum habent formas, per quas fiunt in actu: et in quantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum est igitur dicere quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad Creatorem omnium Deum.* (II *Contra Gentes*, 43 *ad finem*).

(94) El hombre normal, capaz de estimar todo bien particular como desproporcionado al bien que lo especifica como voluntad, « *ad ipsum universale bonorum principium* » (*De Veritate*, XXIV, 7), se encuentra dueño de su último juicio práctico, de su elección, de su acto de obrar, en ninguna forma forzado aunque sí diversamente estimulado por un bien o una colección de bienes que no es « el mismo principio universal de los bienes ». Por prerrogativa de su *individualidad personal*, contrastando con la *individualidad infra-personal* de los seres irracionales, todo hombre por el mismo estar ordenado esencialmente « al mismo principio universal de todos los bienes », es capaz de dominar la innumerable variedad de estos bienes. Los domina a medida que se hace personalmente hombre por medio de su *inteligencia*, su *corazón* y su *vida*. Como

a la forma substancial de los seres irracionales cae fuera de su órbita (95); pero también, lejos de perder un ápice de su trascendencia espiritual por guardar el rol de verdaderas formas substanciales, sacan provecho, a la vez que nos otorgan el beneficio de ser hombres (96). « *Informato* » a la vez y « *subsistente* », la forma humana nos procura la participación del espíritu y de la materia; de la materia por el espíritu y del espíritu que asegura así su finalidad a la materia; en una palabra, el pasar por ángel sin pasar por bestia (97).

Cuando describe el rol inferior de las formas humanas, S. Tomás aprovecha la rica mina aristotélica; como él, concibe la unión de donde nace el compuesto; como él, el obrar *mixto* —inorgánico, vegetativo, sensitivo— del compuesto humano. También como él, explica nuestra intelección de los objetos materiales, ya directa ya indirecta (98). Pero recurre a sus fuentes patrísticas o medievales cuando se trata de tesis de más trascendencia, como las siguientes: el hombre se conoce a sí mismo en cuanto espiritual (99); acomodándose al ritmo

escribe Jean Laporte: « Et c'est justement parce que nous sommes nécessités a l'égard du bien general, que nous sommes libres a l'égard de tout le reste » (Rev. de Metaph. et de Moral, 1931, p. 67). *Apropiación psicológica* de sí mismo por sí mismo.

El principio universal de todos los bienes es Dios, nuestro Dios, nuestro bien ontológico último. ¿Es también nuestro bien moral último? Sí, a la medida que lo deseamos por el ejercicio del « libre arbitrio ». Por la libertad del juicio práctico, por el querer y el obrar se « valoriza » moralmente nuestro fin ontológico último. *Apropiación personal de orden moral*: buena a la medida en que obedezcamos al dictamen « *rationis* », perversa según disminuyamos con nuestra desobediencia el bien de nuestro dinamismo natural. « *In infinitum... per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui potest. Nunquam tamen totaliter tollitur sed semper naturam remanentem comitatur.* » (III *Contra Gent.* XII).

Por fin ya que el « *dictamen rationis* », según el sentir de S. Tomás y en verdad recibe el « nombre de ley » (P. Sertillanges, *La philos. mor de S. Thom.*, p. 127) —ley natural, que no es nada más que la participación en la creatura racional de la ley eterna (I, II.^{ae}, 91, 2)—, la apropiación moral de sí mismo solamente es tal en cuanto *naturalmente religiosa*. (*De Veritate*, XVII, 3 et 4).

(95) I.^a *S. Theol.* q. 75-90.

(96) *Ibid.* y en otros pasajes del mismo sentido.

(97) *Ibid.* III, *De Potentia*, 9-10.

(98) Haciendo notar que, probablemente según Aristóteles, el intelecto agente no es inmanente y personal, sino extrínseco.

(99) Por conocimiento experimental e idea universal: *conocimiento experimental* que se actúa a la medida y proporción de nuestros « *devenir* » espirituales, ya que en ellos adquiere conciencia de una presencia psicológica (*S. Thom. et notre connaissance de l'esprit humain*, 2.^{eme}. partie); *idea universal* formada según el contenido positivo y proporcionado de este conocimiento experimental. (*ibid.* 3.^{eme}. partie: en « *Archives de Philos.* », VI, 2).

de las generaciones corporales (100), Dios crea cada alma humana por acción inmediata (101); nos está asegurada una supervivencia personal, integral y sin fin (102).

II — CARACTER FILOSOFICAMENTE RELIGIOSO Y CRISTIANO DEL TOMISMO.

Perfectamente unificado, a pesar de la dualidad fundamental de sus fuentes, unificado porque S. Tomás, metafísico creacionista que sustituye el dualismo panteístico de Aristóteles por las conquistas básicas de la filosofía cristiana, el hylemorfismo tomista se muestra filosóficamente religioso y aún cristiano. Religioso por su esencia creacionista, cristiano no por su esencia misma sino en razón de la *actuación*, cristianamente inspirada y dirigida de su esencia (103).

1.º — *Carácter filosóficamente religioso del tomismo.*

Como hemos hecho notar al comienzo de este estudio, el hylemorfismo es lo que caracteriza a la filosofía escolástica de la segunda mitad del siglo XIII, y en el seno de esta filosofía fundamental, a la *sistematización tomista*. Esta razón nos ha impulsado a juzgar un deber nuestro emprender el estudio crítico del hylemorfismo tomista, teniendo la vista fija en el hylemorfismo aristotélico. Ya en autos del problema, subrayamos a grandes trazos lo que hay de racionalismo aristotélico y a la par de espiritualismo filosóficamente religioso en la doctrina de S. Tomás sobre la *naturaleza*, el *fin natural* y la *razón*.

1) *Doctrina de S. Tomás sobre la naturaleza:*

a) Con Aristóteles y bajo su influjo, S. Tomás engloba en la palabra *naturaleza*: en concreto, « los animales... , las plantas... , los cuerpos simples »; en abstracto, « el principio en los dichos seres, del devenir y de su término » (104); en consecuencia, su forma y su materia, su esencia (105). Siguiendo las huellas de Aristóteles, S. Tomás

(100) III *De Potentia*, 9.

(101) I.º, 90, 9 et 4.

(102) I.º, 75, 6; *C. Gent.*, II, 84 et IV, 79.

(103) *Archives de Philosophie*, XIV, III, p. 158.

(104) II *Physicorum*, lect. I.º, 1-2; ed. leonina, t. II, p. 56; *ibid.* lect. II.º, 5; et leonina, t. II, p. 60.

(105) IV *Contra Gent.*, 35, al medio.

mira todavía las naturalezas completas como seres *independientes, jerarquizados*, hasta *orientados* hacia el primer Motor, Acto puro, Pensamiento del pensamiento, Amante del universo (106).

b) S. Tomás, oponiéndose al dualismo del Stagirita, inspirado por otra parte y como arrastrado por el movimiento filosófico del ejemplarismo creacionista, establece que los seres, todos los seres, son criados por Dios a su imagen y para adquirir su plena realidad en El (107); creados « *ex nihilo* », con un cero en su punto de partida que sólo admite su posibilidad intrínseca fundada en Dios (108), en virtud de un querer soberanamente lúcido, personal, libre (109). Como imitaciones finitas de Dios infinitamente perfecto, buscan en el dinamismo de su obra, asimilarse más a El. En el mismo reconocerse creaturas participadas, reconocen los hombres como su Dios, a aquel a quien *naturalmente* deben su posibilidad de existir, su existir y su obrar. Este y no otro es el fundamento natural de toda verdadera religión, de todo lo que hay de verdad en la religión de los pueblos, de los filósofos y de las filosofías: es la religión natural (110). Bien lejos de enajenar en Dios su personalidad propia, por este reconocimiento racional y tendencia fundamental hacia El, libremente aceptada o conquistada, la actúa y perfecciona como es debido. S. Tomás perfecciona aún en su parte racional su propia teoría sobre la naturaleza, al imprimir hasta en lo más recóndito el sello de la religión natural; immanente ya en el teísmo posterior (111). Razón, no ya dualista sino creacionista.

(106) R. P. Festugiere, *L'ideal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 54 ss.

(107) I.º *S. Theol.*, 44, art. 1-4; 45, 1-8.

(108) El punto de partida de la creación no es la nada absoluta del ser contingente y del necesario; porque ya que Dios crea, es necesario que El exista; ni siquiera es la nada de todo lo contingente, tomado en su existencia o en su esencia o posibilidad interna; porque para que Dios cree seres, es necesario que éstos sean posibles con una posibilidad fundada en definitiva en el mismo Dios; el verdadero punto de partida es la nada relativa de toda existencia contingente, no la nada de la posibilidad interna, porque es propio de la omnipotencia creadora el poder crear todo lo que es en sí posible (I.º *Sum. Theol.*, 25, 3).

(109) I.º *S. Theol.*, 19, 3.

(110) II.º II.º, 81, 1.

(111) En « *Le Christianisme et les Philosophies* » (I, p. 25), escribe el R. P. Sertillanges: « La religion naturelle n'est pas proprement une religion, c'est une philosophie ». No es una religión sino la religión fundamental; se identifica con el teísmo creacionista perfecto.

2) *Doctrina de S. Tomás sobre el fin natural:*

a) Aquí también, para ser consecuente, S. Tomás comienza de acuerdo con Aristóteles. Como él, ve en la contemplación de Dios (112) nuestro ideal natural de perfección y de la felicidad que se ha de seguir (113). Al menos esta es, en maestro y discípulo, la teoría formulada en la metafísica (114). « El motor supremo es el supremo Deseable, el cual se identifica con el supremo Inteligible. Cuando se les toma en el sentido de Deseable e Inteligible primarios, no son más que uno. Todo el movimiento del universo no tiende entonces sino a un solo y mismo Bien, y este Bien es objeto del objeto del pensamiento. El término de la contemplación es el fin a donde se dirige la naturaleza..., mas este objeto del pensamiento es un sujeto que piensa; porque es actividad y vida. Y como no puede pensar sino en el objeto más elevado, piensa necesariamente en sí mismo (115). Es el pensamiento que se piensa y que en esta contemplación de sí mismo, goza de una felicidad eterna y perfecta. Luego la bienaventuranza del hombre consiste en contemplar el objeto del pensamiento trascendente, la de Dios, en conocerse a sí mismo.

¿Será esta también la doctrina que nos propone en la *Ética*? Así parece al juzgar por la actitud de S. Tomás al comentar la *Ética* a Nicómaco y añadir en sitios oportunos lo esencial que falta en la obra comentada (116). Empero a juicio de los intérpretes fidedignos y según las modernas exigencias del método histórico no ocurre lo mismo en Aristóteles. « Es un hecho muy notable, escribe el R. P. A. J. Festugière, que no se haga mención en la *Ética* de la teoría sencillamente primordial de la Causa Final Universal... Ya no se habla de un Primer Inteligible, que en calidad de Primer Deseable nos dé la razón de ser del movimiento universal. Sólo aparecen fines particulares cada uno de los cuales no llega más allá del punto de perfección a que pue-

(112) X *Ethicorum*, lect. X (ed. de Parme, XXI, p. 348).

(113) La teoría del placer y de la felicidad, derivados del acto normal, es una de las más características y profundas del aristotelismo tomista.

(114) A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 323 (París, Vrin, 1936).

(115) *Ibid.* S. Tomás lo rectificará del siguiente modo: al pensar Dios, causa ejemplar creadora en sí mismo, piensa perfectísimamente en todo lo demás. Ejemplarismo agustiniano.

(116) Así dice en I. c., acerca del objeto de la contemplación: « *Haec operatio est optima; quia inter omnia conocibilia optima sunt intelligibilia, et praecipue divina* ».

de aspirar por su naturaleza misma un ser participado. En una palabra se dan tantos fines cuantas son las formas existentes de la naturaleza. Una planta es perfecta cuando está en su floración, un animal cuando ha llegado al desarrollo que le corresponde según su especie... El bien del hombre consistirá en ejercitar con perfección la función de la cual él sólo es capaz, porque es característica de su especie... La felicidad del ser razonable, a quien especifica la razón..., consiste en ejercitar aquello mismo que le especifica. Aquí volvemos a encontrar los puntos de vista del *Filebo*, desprovisto empero, de la doctrina metafísica que le sirve de conclusión. Esta conclusión por la que el *Filebo* se aproxima a la *República* y a la filosofía del ser, cae fuera del plan de la *Ética*. Consiguientemente, el método de esta última obra no ha llegado a sobrepasar las premisas dialécticas, los aforismos de buen sentido que constituyen su base (117).

Pongamos más claridad en el asunto, completando en Aristóteles el finalismo de la *Ética* con el de la *Metafísica*. Entonces podremos decir con S. Tomás: « La contemplación prima, por el objeto que la especifica. Porque entre todos los objetos cognoscibles los inteligibles son los mejores, principalmente los inteligibles divinos. De este modo la realización de la perfecta felicidad del hombre está en su contemplación (118). Más aún, Aristóteles reserva a una élite, ésto es a una casta, esta finalidad suprema puesta en la contemplación de lo mejor o divino; pues « se desinteresa de la felicidad de los esclavos y de los bárbaros » (119).

b) Sin duda la defensa de la esclavitud que hace el Estagirita, « encuentra en su discípulo cristiano menor resistencia que la que podría esperarse » (120); aunque este último, « no reconoce entre los hombres esas diferencias originarias, que según Aristóteles, predestinarían a los unos al yugo, a los otros a la dominación » (121). En su concepción por el contrario todos los hombres son « iguales por naturaleza » y « naturalmente iguales en libertad » (122). « Una criatura racional como tal, no tiene como fin a otras, por ejemplo, un hombre a otro hombre » (123). Así, todo ser humano está destinado

(117) Festugière, *ibid.*, p. 326.

(118) X *Ethicorum*, *ibid.*, traducción del texto citado más arriba.

(119) R. P. Roland-Gosselin, *Aristote*, p. 151.

(120) J. Carles en « *Revue de Philosophie* », 1932, *Idees d'Aristote sur l'esclavage*, p. 264.

(121) Charles Jourdain, *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, t. 2, p. 419.

(122) II^a, II.^{ae}, CIV, 5; II *Sent.*, 44, I, 3.

(123) II *Sent.*, 44, I, 3.

a contemplar a Dios de alguna manera conveniente. A consecuencia del pecado y de la pérdida del estado de inocencia (124), existe una servidumbre « en cuanto al cuerpo » (125), razón por la cual existen trabajos llamados con propiedad serviles. De ninguna manera en cuanto al alma, a la que Dios ha constituido dueña de sí misma; y por obra de Dios, dueña del propio cuerpo para todo lo que de él exige nuestra vocación, cifrada en la contemplación de Dios (126). De hecho, servidumbre medieval; en manera alguna aquella esclavitud antigua aprobado por Aristóteles (127), la que hacía al esclavo una *cosa* de su dueño (128).

Por lo demás —y aquí está el nudo de la cuestión— Aristóteles concibe un fin contemplativo precario y restringido a la vida presente (129). Después de haber constatado la estrechez de su perspectiva, S. Tomás declara felizmente rotos los moldes, también sus discípulos se verían libres, si quisiesen parar mientes en esta contemplación de Dios, que como superior y definitiva asegura a cada alma humana su inmortal supervivencia personal: contemplación análoga a la de las «sustancias separadas» (130). Esta contemplación superior

(124) *Ibid.*

(125) II, II.^{ae}, CIV, 5.

(126) *Ibid.*; conf. Charles Jourdain, *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, I, 417-423.

(127) J. Carles, *ibid.*; C. Piat, *Aristote*, p. 339-343; W. D. Rose, *Aristote*, p. 333-335.

(128) Su «instrumento vivo», absolutamente necesario, consagrado como tal por la naturaleza misma; la inmensa mayoría de los hombres no tienen la inteligencia más que lo necesario para saber obedecer o servir, no le basta para tender « al bien por la virtud, en medio del bienestar » (Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, I, p. 373); ésto corresponde al señor.

« El dueño del esclavo es solamente su dueño, pero no pertenece al esclavo; en cambio el esclavo no sólo es el esclavo del dueño sino que le pertenece enteramente » (Aristote, *Politique*, I, 2, 6). Cuando se es inferior a sus semejantes, tanto como el cuerpo lo es al alma y el bruto al hombre —y esta es la condición de todos aquellos en quienes predomina el uso de la fuerza corporal—, se es esclavo por naturaleza...; es esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro siendo así que éste a él no pertenece; aquel que posee suficiente razón para tener conciencia, aunque no le baste para gobernarla ». (*Ibid.* I, 2, 13).

(129) El mismo Marcel de Corte confiesa que: « Le bonheur dont parle Aristote est... toujours celui de la vie présente ». (*La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, p. 99, note 2).

(130) « *A quibus angustiis* —S. Tomás ha evocado hace un momento a Alejandro, Averroes y Aristóteles— *liberabimur si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortalis existente, in quo statu anima intelligit per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut in Secundo huius Operis ostensum est* ». (Cap. 81: *sciendum*).

y definitiva, la describe S. Tomás, en cierto sentido, « a priori » en todos los pasajes de sus escritos en donde la ilación de un desenvolvimiento doctrinal lo induce a considerar el estado o más bien el *modus vivendi* del alma separada de su propio cuerpo. Primeramente en el capítulo del II *Contra Gentiles*, al que él mismo se remite, y donde comienza por afirmar la analogía normal entre el entender de las almas separadas y de los ángeles considerados en su modo natural de obrar (131). Aquí no se efectúa ya la contemplación intelectual como en el estado de unión por la mediación causal de los objetos representados en las imágenes sensitivas (132); sino en (133) y por medio de la propia esencia, a imitación de las sustancias angélicas, las almas humanas separadas contemplan, no sólo las cosas materiales sino también se contemplan a sí mismas, a las otras almas, a los ángeles y a Dios (134). Ahora bien, en lo que conviene a Dios, esta contemplación enteramente espiritual, no es de ningún modo intuitiva. Contemplar a Dios, por y en la esencia de nuestra alma creada es seguramente contemplarlo mejor de lo que podríamos hacerlo en el estado de unión terrestre; se origina una perfección mejor, más beatífica. Porque más profundamente se afirma la intimidad realizada entre el alma humana y su Creador, de esencia a esencia, sin mediación objetiva, que la intimidad obtenida por medio de la mediación objetiva. Y esta intimidad más profunda y sustancial, es la que responde al dinamismo específico de nuestra alma, que sus exigencias, y bien de que si no a la plenitud de sus aspiraciones, por lo menos a sus potencialidades productivas de perfección beatífica: con estas palabras queda explicado *su fin último connatural* (135).

Este fin encuentra su complemento en la unión transformada y definitiva con el propio cuerpo resucitado. Porque por él, flexible en adelante a las influencias y abierto por todos los sentidos a todo aquello que pueda ponerlo en resonancia con su vitalidad superior,

(131) S. Tomás de Aquino en efecto instituye allí un ensayo de angelología filosófica al modo de una metafísica del alma humana separada.

(132) II *Contra Gent.*, 81: *Ibid.*

(133) *Ibid.*

(134) *Ibid.* et 96-101.

(135) Este fin, que responde al dinamismo específico de nuestra alma humana, no es solamente posible con posibilidad abstracta, sino nos es realmente posible. Nuestras capacidades innatas bastan para ello en su orden y según su modo de ser contingente. Exigencia absoluta del alma espiritual, del espíritu. Sin este dinamismo constitutivo, el dinamismo sobrenatural de la gracia sería ininteligible. La gracia no es en efecto la sustancia misma de nuestra alma, sino un accidente, naturalmente deseable, producido en ella por modo sobrenatural.

el fin connatural del alma llega a ser entera y definitivamente el fin específico del conjunto humano, del hombre total, de la persona humana en las condiciones de la naturaleza pura (136).

« Condiciones de la naturaleza pura ». La expresión bien puede ser posterior (137), sin que por éso la doctrina expresada lo sea en el sentido exclusivo de la palabra. A la verdad, Santo Tomás mismo no ignora que estas condiciones se aplican de lleno a una categoría considerable de hombres: a todos los niños y a todos los que adultos en la edad, permanecieron niños desde el punto de vista moral y religioso (138). En ellos la *naturaleza* humana culpable del pecado original por solidaridad trascendente, será justamente castigada con la privación del bien sobrenatural de la visión beatífica (139); pero esta privación nada tendrá de personal o soportado por el ser concreto con dolor corporal o espiritual (140). Todavía estamos en terreno negativo. Pasando a lo positivo, podemos añadir que el estado definitivo de estos niños o de los a ellos equiparados, será naturalmente mejor y más perfecto que el de aquel que goza de la vida presente, aún descartando el sufrimiento, en la edad adulta y en el momento ideal de su desenvolvimiento. La perfección de la vida mental y, después de la resurrección del propio cuerpo, de la vida corporal conjunta, será de un nivel superior. ¿Será este nivel el que exige el alma separada del cuerpo? Sin lugar a dudas, pero con más plenitud a raíz de la resurrección: nivel a la vez espiritual y corporal donde el conjunto específico e individual de los apetitos innatos de todo ser humano se encuentra plenamente saciado.

Este ideal de perfección y de felicidad en el orden natural hubiese constituido la vida definitiva de los hombres de buena voluntad, con todos los matices y todos los grados debidos a la diversidad de méritos personales, si Dios nos hubiese creado en las condiciones de naturaleza pura. Santo Tomás ha formulado claramente en el *De Malo* (141) la única diferencia entre este fin último hipotético y el fin

(136) Este fin connatural último del ser humano en su totalidad no nos es comprensible aquí abajo como un *don* sino tan sólo como una *exigencia* de la experiencia. S. Tomás la deduce en el IV *Contra Gentes*, 79: « *Ad ostendendum... evidens ratio* ».

(137) Aún más escribe S. Tomás: « *Homo in solis naturalibus constitutus* ». (*De Malo*, V, 1 ad 15).

(138) Por lo demás no bautizadas.

(139) *De Malo*, V, 2.

(140) *Ibid.*, V, 3.

(141) *Ibid.*, V, 1 ad 15: « *Homo in solis naturalibus constitutus careret quidem visione divina si sic deceret; sed tamen non competeret ei debitum non habendi* ».

último efectivo de los fallecidos fuera del estado de gracia pero con sólo el pecado original. Su doctrina de los fines últimos, desde el punto de vista filosófico es más completa que lo que dejan entrever algunos intérpretes, que no saben o no quieren comprender que a una teoría tomista de nuestro fin último naturalmente inmortal está supe- ditada la teoría tomista del don gratuito sobrenatural: de la *gloria* como incremento gratuito de la *gracia*. Conviene sin embargo buscarla en su verdadero lugar y confesar que es más difícil conocer palmo a palmo las obras de Santo Tomás que hojear las páginas de un manual.

3) *Doctrina tomista de la razón*. — Al igual que la relativa a la *naturaleza* o al *fin natural* de los seres, singularmente de los hombres, la doctrina de Santo Tomás acerca de la *razón humana* es juntamente filosófica y religiosa. Es fundamentalmente filosófica, porque es realmente religiosa por su sublimidad creacionista.

a) También recurre aquí el maestro escolástico al filósofo griego para fundamentar su doctrina. De hecho, no sólo es plenamente aristotélica su dialéctica, más, aún su concepción del *rol psicológico* de la razón en cuanto principio del pensamiento y del querer en relación a objetos materiales, es incontestablemente la del tratado *De Anima*. El contenido *ontológico* de nuestra razón metafísica, Santo Tomás lo forma según los procedimientos de la *Metafísica* del Estagirita y de su *Ética a Nicómaco*; por lo menos en lo que se refiere al plan inicial y somero de las diversas nociones.

b) Fuerza es confesarlo y, ya que tantos intérpretes se pierden estérilmente en los textos del Angélico, insistir en ello: Existe un nivel de la razón humana concebido por Santo Tomás, superior al naturalismo aristotélico y donde revive un platonismo patrístico adaptado (142). Nosotros mismos tratando de « *Saint Thomas en notre*

(142) Un historiador sincero y profundo de la filosofía, que no peca ciertamente por insistir demasiado en las fuentes agustino-dionisianas del tomismo de S. Tomás de Aquino, M. Etienne Gilson, manifestaba en la sesión del 21 de marzo de 1931 de la « Société Française de Philosophie » lo siguiente: « Pour ma part je ne conçois pas de rationalisme sans platonisme mais je n'exclue pas Aristote de l'ordre rationnel »; « Je crois que S. Thomas part d'Aristote, mais que tout ce qui passe d'aristotélien dans son langage reçois chez lui un sens profondément nouveau » (Bulletin de 1931, p. 78-80). Aun antes, M. Gilson, en un hermoso artículo intitulado *L'Avenir de la Métaphysique augustinienne*, había precisado estas ideas: « L'une des grandes supériorités du Thomisme fut d'avoir assez de force créatrice pour assimiler les résultats de l'augustinisme »; « S. Thomas lui-même est la pour prouver qu'un S. Thomas est impossible sans un S. Augustin » (*Rev. de Philosophie*, 1930, p. 713-714).

science de l'esprit humain » (143), « *La doctrine de Saint Thomas sur la vérité* » (144), « *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain* » (145), hemos estudiado a base de textos este nivel superior de la teoría tomista de nuestra razón. De nuestra razón tomada en toda su comprensión de principio espiritual de intelección, de amor y de acción, del espíritu humano *actu* operoso, de la mente aplicada a las realidades espirituales de orden humano, y, por vía de consecuencia: del espíritu en sí, del espíritu angélico, del espíritu Divino. Metafísica superior que San Agustín buscó antaño vanamente en las *Categorías* de Aristóteles (146), y descubrió al menos parcialmente, lo bastante para poder superarlas él mismo, en « ciertos libros de Platónicos traducidos del griego al latín » (147); metafísica del espíritu, que dispone a la del ser y por consiguiente a la de Dios (*antropología, ontología trascendental, teodicea*): Metafísica elaborada también por Santo Tomás, no ya gracias al aristotelismo, sino en virtud de toda la tradición filosófica cristiana.

Esta Metafísica superior de la razón humana es *religiosa* en el sentido fundamental, según el cual encuentra su perfección en una *Teodicea personalista* (148), que llama y exige una *religión natural* (149). Cabalmente en este punto depende (150) Tomás de Aquino, de Agustín y de toda la tradición filosófica subordinada al cristianismo.

2.º *El Tomismo, forma aristotélica de la filosofía cristiana.*

El Tomismo filosófico, religioso en cuanto nos conduce a una Teodicea personalista que exige a su vez una religión natural propia-

(143) En « *Archives de Philosophie* », 1923. Problema más bien planteado que resuelto.

(144) *Ibid.*, 1925. Problema estudiado en su contexto y parcialmente resuelto, p. 29-32.

(145) *Ibid.*, 1928 (Re-edición 1932). Problema planteado según los moldes del intelectualismo de Santo Tomás y enteramente resuelto a base de textos.

(146) *Confesiones*, IV, 16, 28-29; ed. del P. de Labriolle, I, pp. 86-87.

(147) *Ibid.*, VII, 9, 13; P. de Labriolle, I, p. 158.

(148) Una mal llamada *teodicea* que no demostrara la existencia de Dios como ser personal no sobrepasaría el nivel de la *ontología*.

(149) Corolario de una verdadera teodicea, es decir personalista.

(150) II.^a, II.^{ae}, 81, 1: « *Religio propria importat ordinem ad Deum* » —de la creatura personal al Creador personal—; « *ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum* » (Art. 3).

mente tal, será en verdad una metafísica de atmósfera cristiana (151), que sin exigirlo (152), implora el don gratuito naturalmente deseable (153) y a la vez sobrenatural de la visión de Dios como premio en el adulto espiritual de la fe que ama, espera, busca y opera.

Tuvimos anteriormente ocasión (154) de señalar como Santo Tomás sobrepasa su punto de partido hylemórfico aristotélico para llegar al pleno espiritualismo de la filosofía cristiana (155). Se remonta a una noción amplia de la *naturaléza*, del *fin natural* y de la *razón*, que permite entrever cómo nuestra alma espiritual se deja de buena gana elevar por la gracia más allá de su exigencia específica (156); cómo por consiguiente nuestro apetito esencial de poseer a Dios por y en la posesión directa de nuestro ser, se sobrenaturaliza cristalizando en el deseo de poseerlo por y en su esencia divina (157); en su mismo ser soberanamente personal, *facie ad faciem*; cómo así esta posesión intuitiva de Dios, sacia, a la par que realza, nuestras exigencias racionales (158).

(151) Primer matiz o escalón ínfimo en la idea de filosofía cristiana: el cristianismo a contribuido a transformar el *corazón* humano, subraya M. Emile Bréhier; más aún M. León Brunschvicg concede casi con entusiasmo a M. Etienne Gilson, que el cristianismo ha contribuido a transformar el *pensamiento humano*: « En ce qui me concerne... je dirai ce que M. Gilson disait d'une facon generale: je ne me reconnaîtrais pas moi-meme dans ce que je pens et dans se que je sens s'il n'y avai pas eu tout le mouvement du christianisme ». (*Bulletin de la Soc. fr. de Philos.*, 1931, 73).

(152) ¿Podemos hacer responsable a S. Tomás de la « afirmación sumaria » que le atribuye el P. Rousselot: « la vision intuitive est postulée en quelque maniere par la nature de l'intellect » (*L'intellectualisme de S. Thomas*, 3, 181)? La afirmación más bien sería contradictoria; su autor no es S. Tomás.

(153) No solamente no es indeseable, sino es positivamente deseable la visión intuitiva, sin ser, sin embargo, exigida en manera alguna, por el ser humano considerado en su esencia misma. ¡Cómo podría lo sobrenatural estar llamado a llenar un vacío del natural!

(154) *La philosophie chretienne jusqu'à Descartes*, t. III, p. 139-164.

(155) Cf. principalmente *ibid.*, p. 162. En su excelente libro intitulado *Le Christianisme et les Philosophies*, el R. P. Sertillanges opène a esta página las líneas siguientes: « On parle comme si l'imperfection de l'être sensible empechait le concevoir, a son sujet, l'être en ses propriétés transcendentales, et par la de trouver acces a l'esprit et a Dieu » (t. I, p. 335). Ahora bien... « en tout être, sensible ou non, vu par l'esprit, son révélées les propriétés transcendentales qui sont ses marques ». Pero, precisamente nada puede ser percibido por el espíritu sin que el espíritu se perciba a sí mismo en su acto.

(156) *La philos. chret. j. D.*, III, p. 142.

(157) *C. Gent.*, III, 49-50 y 51-54.

(158) *Ibid.*, 63.

¡Vislumbrar cómo! ¿No es ya casi demasiada osadía? ¿Deja aquí la fe a la razón un rol de dilucidación interna? ¿El *fides quarens intellectum*, dogma capital de la dialéctica agustiniana, lo es también del tomismo? Si así no fuese, Santo Tomás habría concebido la afirmación de la fe como del todo impenetrable a nuestro espíritu, como absolutamente inadmisibile. En verdad principalmente acerca de los puntos esenciales arriba mencionados, el Maestro dominicano se ha empeñado en comprender y en hacer comprensible el fin de la fe católica. Su admirable libro III de la *Summa Filosófica* (159) le es testigo.

(160) En efecto dejándose guiar por la *exigencia imperiosa* del espíritu humano, sin timidez, pero también sin llegar siempre a satisfacer la curiosidad de nuestro apetito intelectual, Santo Tomás obtiene esta primera conclusión: comprender a Dios a la medida de nuestras fuerzas, aunque sean escasas, es incomparablemente mejor que comprender perfectísimamente cualquier otra cosa; comprender a Dios es nuestro último fin (161).

Comprender y contemplar a Dios es nuestro fin último; a El tendemos por deseo natural, constitutivo del espíritu humano, que da origen a todo el ser y bien moral de nuestros actos personales (162). Ahora bien, este deseo esencial, principio de valores del todo reales que cada ser humano adquiere paulatinamente, este deseo por su realidad esencial totalmente participado del ser que es Valor por esencia (163), revela, ya que la presupone en su subsistir y obrar, la existencia de este Valor divino, de Dios. Por tanto la dialéctica tomista de la finalidad humana no nos conduce solamente a la idea o aun a la simple posibilidad (164) de Dios, sino a su existencia objetiva. Está implícito en el mecanismo de nuestro pensamiento, en la moción de nuestra voluntad, en el «devenir» concreto de nuestra acción.

(159) Los libros I, II y III son filosóficos, el I y IV, teológicos.

(160) *Ibid.*, 1-50.

(161) *Ibid.*, 25 y 37.

(162) Nuestro apetito esencial de Dios «principio universal de todos los bienes» (XXIV *De Veritate*, 7) es hasta tal punto constitutivo que, ningún mal ni aún el moral podría destruirlo: «*in infinitum igitur per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui potest. Numquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur*» (III, *C. Gen.*, 12). Este texto echa las bases para una solución racional radical del problema del mal.

(163) *S. Theol.*, I.^a, 2, 3; 4, 1-3; 44, 1-4; *C. Gent.*, I, 43, 7.^o; II, 84, 8.^o.

(164) Debe anotarse que en Dios la posibilidad objetiva y la existencia, todo es uno.

Existe sin embargo una medida de valor que permite fijar el precio de nuestro esfuerzo, determinar su mérito, prever el grado de perfección beatífica que acompañará a su consecución; esta medida es la generosidad de nuestro amor efectivo. Aquí durante el período de destierro, entramos en contacto con Dios *mediante las cosas creadas* y *en* nuestras propias operaciones espirituales o morales; llegados a la meta, sea antes, o bien más íntegramente después de la resurrección del propio cuerpo, cada uno lo posee o lo poseerá, no ya ascendiendo por las cosas creadas y bajo su dependencia, sino tomando su propio ser espiritual como base y camino. Aquí abajo se conquista la perfección beatífica; allá arriba se la posee definitivamente caracterizada y proporcionada al valor de nuestros esfuerzos personales en esta vida (165).

La obtención de este fin último natural será eficaz en proporción a nuestros esfuerzos morales y religiosos, porque Dios se ha comprometido a concurrir con nuestra moción y dirección hacia el fin y además a imponer en la otra vida la sanción legítima (166). Mirado así en su forma fundamental absoluta, el «*desiderium naturae non potest esse inane*» implica la existencia de Dios (167).

Está por determinar, si una posesión específica de Dios, en y por medio de nuestro propio ser espiritual, tendrá virtud suficiente para satisfacer no solamente sus *exigencias absolutas* sino también nuestro deseo natural de Dios en cuanto responde al *apetito abediencial*. Santo Tomás responde negativamente (168). En efecto el apetito obediencial en nuestro deseo natural de Dios, es una cierta propensión (169) para recibir de su amor los medios para poseerlo como es en sí, aún en su esencia, *por* y *en* esa mirada de amor divinizado, llamada la visión beatífica. Ahora bien precisamente después de haber deducido de nuestro deseo específico de Dios (170) un anhelo

(165) Esta doctrina filosófica del fin último natural, no la ha expuesto S. Tomás en forma explícita; está implícita en su espiritualismo.

(166) Tanto en esta sanción como en el trabajo moral que la prepara, Dios es el Agente principal, la criatura libre, el agente secundario.

(167) *C. Gent.*, I, 43, 7.^o y II, 84, 8.^o; I.^a II.^{ae}, 2, 7-8.

(168) *C. Gent.*, III, 50 y ss.

(169) Esta propensión implica la «potencia obediencial»; pero se extiende explícitamente a más (Cr. A. Darmet, *Les notions de raison seminale et de puissance obedientielle chez St. Augustin et St. Thomas d'Aquin*, Belley, Chaduc, 1934).

(170) *C. Gent.*, III, 49-50: «deseo específico», aquel que nos constituye y que, según hemos visto más arriba, consiste, según la mente de S. Tomás, en el apetito de poseer a Dios según la modalidad propia de nuestro ser espiritual.

real de la posesión intuitiva (171), explica Santo Tomás cómo se realiza (172) *por medio* de una iluminación absolutamente sobrenatural de nuestro espíritu por el Espíritu divino (173).

Hemos mostrado con particular insistencia tratando de la cuestión céntrica del deseo natural de Dios en la filosofía de Santo Tomás de Aquino, cómo esta filosofía, tan ampliamente impregnada de hylemorfismo aristotélico se muestra, sin embargo, intrínsecamente cristiana. El mismo resultado obtendríamos estudiándola desde otros puntos de vista fundamentales. No pretendemos con todo, emprender tan vasta labor.

En toda creatura espiritual como tal y por consiguiente también en nosotros, existe un doble deseo de Dios; específico y trascendente, eficaz por sí mismo por la moción natural de Dios y obediencial, absoluto y condicionado, voluntario y veleidoso. En cuanto es específico, eficaz por sí mismo, absoluto y voluntario, este deseo de Dios *exige y revela* a Dios como Causa final, Fin supremo, Bien soberanamente atractivo y eficazmente apetecido por nosotros. Lo exige y lo revela de un modo proporcionado a un apetito de esencia espiritual que tiende a una posesión conciente, no ciertamente de orden intuitivo, es decir en la misma Esencia divina, sino utilizando como base y medio nuestro propio ser espiritual. Lo exige y revela como existente. Primer y fundamental sentido del « *desiderium naturae non potest esse inane* »; visto en el plano de la razón abandonada a sí mismo o del teísmo fundamental. Corresponde a lo sustantivo en la expresión actual, « filosofía cristiana ». En cuanto trascendente, obediencial, condicionado por el libre Querer divino y veleidoso, nuestro deseo de Dios exige y revela no ya la existencia efectiva del orden sobrenatural que conduce a la misma visión beatífica, sino su posibilidad objetiva. Segundo sentido, esta vez secundario, del « *desiderium naturae non potest esse inane* »; considerado en el plano de la razón en relación de derecho al sobrenatural posible del teísmo perfeccionado. Corresponde al adjetivo en la expresión « filosofía cristiana ».

(171) *Ibid.*, 50-51. Se puede hablar de nosotros en lo que toca a nuestra alma espiritual, como de los ángeles considerados en su propia naturaleza, « *quantumcumque sciamus Deum esse... non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus eum per essentiam suam cognoscere* » (50); « *Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris* » (51). Ya no tratamos aquí de lo que haya de específico o absolutamente exigitivo y eficaz en nuestro deseo natural de Dios, sino tan solamente de él en cuanto es apetito obediencial.

(172) *Ibid.*, 52.

(73) *Ibid.*, 53-54.

La filosofía política de Dante

JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO

Profesor de Filosofía del Derecho en la
Universidad Nacional de Montevideo.

Señoras y señores:

La filosofía cristiana de la Edad Media ofrece a quien la estudia motivos de permanente consideración. Porque guardando la congruencia de las verdades centrales y de los primeros principios, se descubren en torno de ellos aspectos escondidos y aplicaciones inesperadas. Y un ejemplo magnífico de originalidad profunda trasegada en el manipuleo de los conceptos tradicionales lo constituye el pensamiento filosófico de Dante.

La filosofía política de Dante viene a recoger en su seno dos temas sobre los que transitó de continuo la meditación medieval: la aspiración hacia la unidad política de Europa y la cuestión de las relaciones entre el poder espiritual y el temporal. En su pequeño tratado *De Monarchia* —escrito en los primeros años del siglo XIV— Dante quiere resolver estos problemas sobre la base de la especulación racional. Pero al verificarlo, los ha revelado con una perspectiva hasta entonces desconocida, y en el correr de la investigación ha dicho cosas que parecen pensadas en nuestro tiempo.

La monarquía que Dante propone y justifica como necesaria al bienestar del mundo, no es el gobierno de uno solo en un Estado determinado, sino la jefatura política suprema de todo el género humano, el concepto de un imperio universal, o como dice él « un Principado único y sobre todos los otros en el tiempo » (1).

(1) *De Monarchia*, I, 2.