

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

Año II

Nº 2

1961

LA FILOSOFÍA DE LA MATERIA EN UN TOMISTA CONTEMPORÁNEO

Por el Lic. LUIS RABASA
México, D. F.

SERÁ SIEMPRE GRATO VOLVER nuevamente la mirada a una obra de Filosofía de la que, en otra ocasión, se obtuvieron orientación y solaz. En una época como la actual, que exige justificadamente el contacto directo con las fuentes, es, no obstante, de utilidad intelectual y pedagógica el examen de las buenas síntesis realizadas por hombres que pasaron largos años en el estudio de esas fuentes, y cuya labor es facilitar el camino a los demás. Tal examen me parece más necesario en nuestro medio católico extra clerical, que, debido a la pobreza de elementos de investigación y a la prisa inevitable, conoce la tradición filosófica, en gran parte mediante las síntesis de que hablamos, como las de Maritain, Garrigou-Lagrange, Gilson, etc.

GRAN SINTETIZADOR

es, sin duda, Gallus M. Manser en su obra fundamental; admirables resultan el número y la importancia de los textos aristotélicos, tomistas y de otros autores que nos da y explica, ya sea transcritos o meramente mencionados; esto puede ya ser, para el estudioso que quiera verificar esas fuentes, un principio de sólida erudición. Además, el libro en referencia posee lo que pudiéramos llamar "estilo jurídico": me refiero a la sistemática división de las materias en párrafos y subpárrafos; la cuidadosa exclusión, por razones de claridad, de puntos que no pertenecen formalmente a lo que se está resolviendo, dijéramos, a la "litis planteada"; el minucioso examen de las pruebas, las conclusiones contenidas en sentencias breves y concatenadas unas con otras. Dicho estilo jurídico en una obra filosófica tiene ventajas eviden-

tes desde los puntos de vista científico y pedagógico: en una época como la nuestra, afecta a la dispersión y a la ambigüedad, es realmente confortante una obra que procura el equivalente metafísico de la seguridad jurídica. Claro que también se producen desventajas, como cierto desviado radicalismo que se engendra inconscientemente en el lector, el cual, ante un libro tan coherente y rotundo, tan jurídico como el del P. Manser, tiende a veces a despreciar las aportaciones filosóficas de otras escuelas, o simplemente aquellos temas no planteados en él; tiende así, a "sobreser", sin análisis de fondo, las cuestiones heterogéneas a la tendencia del autor. No puede negarse que si se concede demasiada influencia al estilo jurídico dentro del campo filosófico, el resultado es la esterilidad, por homogeneidad excesiva.

TOMISTA RIGUROSO

se declara G. M. Manser en su prólogo a la segunda edición alemana, y en otras partes de la obra:

"... mi profesión de tomismo riguroso me ha ocasionado numerosos reproches. Esto es lo que más me ha sorprendido. Me ha sorprendido, en primer lugar, porque nunca he tratado de imponer a nadie ninguna obligación respecto al tomismo estricto, sino que únicamente he reclamado para mí el derecho a seguir el tomismo riguroso..." (pág. 6).

"Nosotros no condenamos a nadie por pensar de otro modo, pero reclamamos el derecho a defender la posición tomista" (pág. 559).

De acuerdo con las declaraciones anteriores, trata con generosidad al gran adversario de la época barroca:

"De una manera muy clara, como es propio de un gran pensador, ya Suárez distribuyó los papeles de ambos principios..." (pág. 337).

Aunque es cierto que, en otros lugares, profiere acerca del Doctor Eximio o por lo menos repite acerca de él, juicios quizá excesivamente severos. La obra de Manser es polémica, en gran parte; esto le comunica vivo interés, agilidad; al mismo tiempo, sin embargo, limita grandemente sus horizontes y perspectivas; con frecuencia, donde el lector quiere nuevos desarrollos, donde adivina cuestiones de interés, se encuentra solamente con la respuesta

cortante a los contrarios, los P. P. Lorenz Fuescher, y Stuffer, ambos de la Compañía de Jesús.

De cualquier modo, el libro en referencia contiene asuntos, soluciones y planteos que interesan por igual a todos los grupos o escuelas que reclaman la autenticidad tomista. Elijamos en relación con la Filosofía de la Materia, algunas de tales cuestiones, mas antes de empezar, conviene aclarar que Manser es un

NOTABLE HISTORIADOR

Causa admiración el que persona de tan brillantes cualidades filosóficas, haya sido, profesionalmente, con toda modestia, sólo un historiador de la Filosofía; mas probablemente de esa modestia procedan los méritos filosóficos del P. Manser:

"El haberme dedicado durante cuatro decenios al estudio de la historia de la filosofía..." (pág. 136).

"Después de tanto como hace que nos ocupamos de la historia de la filosofía..." (pág. 638).

La mayoría de los capítulos del libro de Manser ofrece, antes de la exposición sistemática, una síntesis histórica, la cual se refiere principalmente a la filosofía medieval, tanto escolástica como no escolástica; dichos resúmenes históricos ofrecen la peculiaridad notable consistente en estudiar y acentuar aquello de común que tienen las diferentes escuelas, tendencias o filósofos, al lado de la consideración de sus peculiaridades: así pueden apreciarse las líneas generales de la filosofía medieval; los estudios históricos del P. Manser, a la vez que variados según la variedad de hechos y de hombres, resultan unificadores, diríamos más bien "concéntricos"; y pueden servir de complemento a otros trabajos históricos, por lo demás meritisimos, como el de Maurice de Wulf, en los que también se examinan las mencionadas comunidad y diferencias, pero sin subrayar tan decididamente la primera.

En confirmación de lo anterior, vemos que nuestro autor, en varios capítulos, expone con gran precisión los puntos comunes entre los representantes de la corriente agustiniano-arábica en el siglo XIII (a menudo franciscanos) y Tomás de Aquino; para sorpresa de algunos, dichos puntos de convergencia, son más de los esperados. Así, el Doctor Común sale perfec-

tamente situado en su época, no aislado sino en diálogo con sus contemporáneos; pero al mismo tiempo, esto resalta de modo singular su originalidad como

UN INNOVADOR EN EL SIGLO XIII.

Un innovador de gran mérito fue Tomás de Aquino, no un simple innovador; a decir del riguroso Manser, "sólo el que logra resultados nuevos y verdaderos en el método o en el contenido doctrinal, o en ambos terrenos a la vez, sólo ése trabaja bajo el signo del progreso y tiene mérito indiscutible" (pág. 189). Que reunió tales características el pensador napolitano, se encarga de probarlo nuestro autor, en los capítulos históricos de su libro.

Como los auténticos innovadores, Tomás tuvo que luchar en contra de una "derecha" intelectual:

"...el mérito principal de Sto. Tomás en el siglo XIII y en los tiempos posteriores fue la creación de una nueva orientación doctrinal, opuesta a las tesis agustiniano-arábicas..." (pág. 191).

"El origen de la ciencia había sido reducida por toda la tradición agustiniana, sin excluir a Alberto Magno, en último término, también a un influjo de Dios inmediato y actualmente iluminante (*illuminatio divina*), al cual se atribula el conocimiento de Dios, del alma y de las supremas ideas y principios demostrativos trascendentales. Tomás mismo vaciló aún en el Comentario a las Sentencias... Pero después, ya en *In Boethium de Trinitate*, en los Comentarios y en las dos Sumas, alcanza la claridad, rechaza las ideas innatas de Platón, la doctrina iluminacionista de los árabes con sus *intellectus agens separatus* y... niega toda iluminación divina actual, substituyéndola por la abstracción aristotélica para todos los conocimientos naturales sobre Dios y sobre el mundo".

"Esta innovación filosófica ocasionó al Aquinate, como es notorio, amargas enemistades, según confirma más tarde Juan Peckham" (pág. 150). Pero también se vio obligado Tomás a luchar contra una inevitable "izquierda":

"Fue una lucha verdaderamente heroica la que sostuvo Tomás contra la doble verdad del averroísmo latino, contra el cual escribió en 1270 su obra *De unitate intellectus contra Averroistas*" (pág. 148).

Y como acaece generalmente a los innovadores, hubo de sufrir el ser confundido o contado entre los representantes de doctrinas disolventes, después de haberse esforzado contra éstas:

"Pero el mero intento de condenar a Tomás junto con Sigerio tuvo que ser para el Doctor Angélico, que había acaudillado la ádua lucha en defensa de la ortodoxia contra el averroísmo, sumamente doloroso" (pág. 235).

En el fondo de la innovación de Tomás, se halla la siguiente afirmación:

"Todo conocimiento espiritual y natural en este mundo, es abstraído del phantasma, tanto el cósmico como el animico y el divino. Las cuatro *Quaestiones de la Summa theologiae* I 84, 85, 87 y 88 contienen las tesis monumentales de su nueva teoría del conocimiento y, precisamente al tratar del conocimiento de las substancias espirituales, declara sin limitaciones: *"nihil intelligit nisi convertendo ad phantasmata"* (pág. 194).

Y tal tesis es sostenida en parcial conformidad, en diálogo con los grandes representantes de la corriente agustiniano-arábica, pero al mismo tiempo en oposición a ésta; débese lo anterior a que dicha tendencia admitía ya, en los siglos XII y XIII, a la abstracción como fuente de nuestros conocimientos intelectuales acerca del mundo corpóreo; pero acudía aún a la iluminación divina actual como origen de los conocimientos relativos al mundo espiritual. En cambio, Tomás da todo su valor a la abstracción, pues la acepta como fuente de todos nuestros conocimientos intelectuales en el orden natural, tanto de los referentes al mundo sensible, como al alma, como a los principios trascendentales, como a Dios (págs. 175 a 178).

Que la abstracción a partir de los datos de la experiencia sensible tenga tanta importancia como origen del conocimiento natural, encuentra la siguiente causa:

"Y la razón más profunda de estos hechos está en la unión, aquí en la tierra, del alma espiritual con el cuerpo, del mundo espiritual con el mundo sensible, en cuya virtud el entendimiento humano, unido con el cuerpo, tiene como su objeto propio la esencia de la cosa sensible".

"Así tiene validez el principio: *'Nihil sine phantasmate intelligit anima'* en el pleno sentido de la expresión, incluso para el conocimiento de las substancias espirituales; y con gran profundidad dice el Aquinate acer-

ca del entendimiento: *'quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem'*" (pág. 195).

Puede parecer paradójico a los ultraespirituales; mas con la afirmación consistente en que, de los datos sensibles, y por medio de la abstracción efectuada por el espíritu humano, procede todo nuestro conocimiento intelectual natural, se otorga nuevo valor al propio espíritu humano:

"El espíritu humano es también en su esencia una especial imitación del increado espíritu divino: *'Quaedam participata similitudo luminis increati, una impressio primae veritatis'*. Tomás lo puso, como es notorio, en el lugar de la luz divina de los platónicos y agustinianos. De esta manera desplazó todo el problema, de la esfera de la actividad del ser..." (pág. 201).

"Respecto a la originalidad de Sto. Tomás lo puso, como es notorio, en el lugar de la luz divina de los platónicos y agustinianos. De esta manera desplazó todo el problema, de la esfera de la actividad al orden del ser..." (pág. 201).

Respecto a la originalidad de Sto. Tomás en la tesis de que se trata:

"Lo cierto es que nadie llegó a esta solución tan conscientemente y después de tan prolongada lucha, como lo hizo el Aquinate. Es indudable que Tomás, antes de J. Locke, consideró la experiencia sensible como única fuente de todos los conocimientos naturales. Y esto, en oposición al platonismo, al filonismo, al neoplatonismo, a S. Agustín y a los árabes, a Alberto Magno, a toda la escolástica contemporánea con su teoría de la iluminación divina..." (pág. 195).

Acerca de la cuestión de quién fue el primero, en la Edad Media, que sostuvo la tesis:

"¿Tuvo Sto. Tomás en la Edad Media antecesores en su teoría? No lo sé. Hasta ahora no se han aportado pruebas. Acaso la Historia las aporte un día. Alberto Magno no puede ser considerado como tal. Tampoco Abelardo ni Juan de Salisbury... quien hace de mediador entre Platón y Aristóteles. Como más tarde para S. Buenaventura, el conocimiento sensible es para él, postulado genético de los primeros principios. Pero es defensor de la iluminación divina... El mismo Aristóteles

era considerado entonces como diversamente interpretable, y Tomás mismo lo interpretó al principio, de otro modo... Como se ve, hay que ser verdaderamente cautos antes de afirmar de nadie, que expuso antes que Tomás, en la Edad Media, la misma teoría del conocimiento" (págs. 194, 195 y 196).

La experiencia sensible como fuente de nuestros conocimientos naturales. Muy bien, pero ¿cuántas veces no ha sido interpretado esto, aún dentro del campo de la Escolástica, en un sentido muy limitado, según el cual, de ciertos conocimientos abstraídos, se derivan otros, mas ya sin la necesidad del recurso o vuelta a la experiencia sensible? Hay aquí, probablemente, una aproximación a Kant, "que, si bien pone el principio de nuestro saber en la experiencia, no deriva de ella todos los conocimientos" (pág. 195).

Para evitar dicha limitación, Manser insiste, en primer lugar, en un contacto permanente de la inteligencia, antes y después de la abstracción, con la singular sensible:

"...el entendimiento, en cuanto que está unido con el cuerpo, conoce todo lo que conoce partiendo del mundo sensible, del phantasma. Por eso contrae siempre el conocimiento universal, que ha sacado de lo singular, nuevamente en lo singular, en lo cual la esencia abstraída se encuentra concretamente participada: *'Necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem id particulari existentem'*" (pág. 314).

En segundo lugar, nuestro autor explica expresamente que las ideas no se derivan o nacen de la primera idea (idea del ente en común) y de otras ideas primarias; más bien, cada idea se engendra, por medio de una nueva abstracción, de una nueva experiencia sensible:

"Esto nos lleva de la mano al desarrollo conceptual del ser en la pluralidad de los conceptos. No como si la pluralidad de las ideas naciera de la idea del ens común, pues todas las demás ideas nacen, como la idea del ente, de la abstracción, y sólo a base de la experiencia pueden ser unidas a determinados conceptos reales. Aquí no hay en el aristotelismo, ningún apriorismo. Pero todas las demás ideas, sacadas de la experiencia, no son sino determinaciones más próximas del ens commune..." (pág. 318).

La derivación de la experiencia o conocimiento sensible, se afirma también de los supremos principios demostrativos:

"Ambos, Aristóteles y Sto. Tomás, ponen de relieve con la misma energía que los primeros principios no pueden ser demostrados. Puesto que toda demostración se basa en ellos y los supone, ellos mismos son indemostrables, porque son más claros que toda prueba que pueda deducirse de ellos. Proceden del conocimiento sensible;... en aquellos pasajes en que Sto. Tomás y Aristóteles hablan de una inducción como fundamento de los primeros principios, no pueden, en modo alguno, referirse a la inducción como procedimiento demostrativo, contrariamente a lo que algunos escolásticos afirman... Pero esta inducción aristotélica, como observa muy bien Heinrich Maier, no tiene nada que ver con la inducción como procedimiento demostrativo. No es sino la abstracción (*simplex Abstractio*) de una idea a base del *phantasma* o imagen común contrastada por la experiencia" (págs. 379 y 380).

"El hombre, tal como efectivamente es, tiene que tratar de fundamentar los primeros principios que, por ser los primeros, no puede basar en otros principios en el mundo del acontecer singular y efectivo... En donde tiene que asentar los primeros principios, y de donde tiene que partir, es lo efectivo, es la realidad. Con esto se encuentra Aristóteles... en el mismo terreno en que hoy se apoyan las modernas ciencias naturales. Esto fue también lo que dio a su posición... aquel carácter eminentemente inductivo —hablamos aquí de inducción en sentido lato— que conservó su filosofía y que situó al Estagirita en todas sus especulaciones, incluso las más profundas, en el terreno de la experiencia y de los hechos experimentales como punto de partida" (pág. 376).

Y con gran precisión, se aclara que los primeros principios

"dependen, ciertamente, unos de otros, y todos, en definitiva, del principio de contradicción; pero no son derivables unos de otros. (Teas de Liberatore, S. I., y Sanseverino)" (pág. 389).

En consecuencia con lo expuesto y en relación con las primeras ideas, recházase que las demostraciones científicas se deriven de los primeros principios; en efecto, Manser explica el carácter común de dichos principios, en su relación con todas las demostraciones, rechazando en forma vehemente cualquier apriorismo:

"No son comunes en el sentido de que todo se demuestre por ellos solos, pues por los primeros principios solos no se demuestra nada en absoluto. Son comunes, en cuanto que son necesarios para toda prueba" (pág. 353).

Es interesante la aplicación de la doctrina anterior, al debatidísimo principio de causalidad; ante todo, el origen de los conceptos de causa y de efecto en la experiencia sensible:

"Los conceptos de causa y efecto no son, ciertamente, los primeros que adquiere el hombre. Suponen las ideas del ente, del no ente, de la oposición, de la identidad y los supremos principios ontológicos. Pero no son derivables de estas ideas y principios, porque, como observa Sto. Tomás, contienen un nuevo elemento, diverso del ser en cuanto tal: el del ser devenido. Por tanto, únicamente pueden ser extraídos del devenir (*motus*),... Si esto es así, la abstracción de las ideas 'causa' y 'efecto' de sus correspondientes imágenes fantasmáticas..." (págs. 382 y 383).

Además, la negativa a admitir que el principio de causalidad se derive de los principios trascendentes de contradicción, de identidad y de razón suficiente:

"El principio de causalidad supone estos otros como más altos y, por consiguiente, depende de ellos como de normas criteriológicas, aunque no es derivado de ellos" (pág. 359).

Manser detalla así la aseveración anterior:

"La derivación del principio de causalidad directamente del principio de identidad, tal como lo han intentado Riehl y Windelband, tenía que acabar... no sólo suprimiendo la causalidad, sino llevando al monismo. Siekward, Messer y Arthur Schneider han tratado de derivar nuestro principio directamente del principio de razón suficiente. Tampoco ellos se libran de la *petitio principii*. El razonamiento siguiente: El principio de razón suficiente es seguro e internamente necesario; ahora bien, la causa es la razón suficiente del efecto; luego el principio de causalidad es también seguro y necesario, supone precisamente lo que hay que probar: que sólo la causa es la razón suficiente del efecto... (Que los primeros principios no son derivables unos de otros) se aplica eminentemente al principio de causalidad con relación a los principios superiores a él. Estos se refieren al ente indiferenciado como tal; aquél, al devenir, que es menos universal: 'Esse autem universalius est quam

moveri'. ¿Cómo he de poder yo derivar del ente indiferenciado el 'devenir', lo 'plural', si lo uno no tiene, esencialmente, nada que ver con lo otro? 'Esse causatum non est de ratione entis simpliciter' y 'non intrat in definitionem entis'. Otra cosa es la dependencia. Potencialmente, también el ente indiferenciado está contenido en el ente como tal, puesto que siempre es ente. Por tanto, todo principio supone, a su vez, otro superior y, en último término, el de contradicción..." (págs. 388 y 389).

La importancia de la innovación de Sto. Tomás referente al origen del saber, es especialmente subrayada:

"La experiencia sensible es la única fuente de todos los conocimientos naturales. La importancia de esta innovación en el siglo XIII sólo podrá subestimarse quien olvide que significó una revolución de toda la teoría del conocimiento y que las innovaciones en este terreno trazan surcos en toda la concepción natural del universo. Con esto fue Tomás... el primero en fijar claramente los límites entre la filosofía y la teología; y el primero que dio a la filosofía su propio campo y su autonomía" (pág. 205).

Con la innovación, el mundo corpóreo ocupa definitivamente, en la filosofía, el puesto de importancia que le corresponde, dado que el hombre es un espíritu encarnado:

"Con el principio de que la experiencia sensible es la única fuente y el único fundamento sólido de todo conocimiento natural, recibió la filosofía en general una nueva base. Este principio trajo consigo una transformación de la psicología y de la teología natural, orientadas antes en sentido platónico, en el sentido de que Dios y el alma fueron desplazadas a la región de los objetos del conocimiento meramente indirectos. Con la teoría de la abstracción partiendo de las imágenes fantasmáticas como única fuente de todos los conocimientos espirituales, volvieron a formar un todo armónico la metafísica y la filosofía natural, que habían sido disociadas por el sincretismo de los árabes".

"Si la época moderna se hubiera mantenido fiel a esta directriz, difícilmente tendríamos que lamentar la ruptura entre metafísica y ética, metafísica y ciencias jurídicas, filosofía y ciencias naturales".

"Pero lo más importante de esta innovación estaba seguramente en que con ella el mundo sensible recibía una nueva valoración científica,

opuesta al espiritualismo platónico, que venía imperando desde mil quinientos años atrás" (pág. 206).

Vemos así que, con su innovación, con su nueva valoración del mundo corpóreo, Sto. Tomás es el precursor de una modernidad equilibrada. Que tal modernidad no se haya realizado aún, es tema que corresponde tratar a los historiadores, así como el relativo a las causas de semejante desgracia; al estudioso de la filosofía corresponde señalar que, pues ha acaecido ya determinada evolución doctrinal, y se han sucedido determinadas luchas históricas, no es posible actualmente preconizar el materialismo en ninguna de sus formas; pero tampoco un espiritualismo descarnado, desasido del mundo sensible. No podemos caer en la tentación, más frecuente de lo que se supone, de un platonismo que resulta contrario a los intereses del hombre de hoy; no nos es lícito involucionar hacia un prearistotelismo que sería inútil ante la complejidad del mundo moderno.

La innovación de Sto. Tomás nos lleva a la consideración de aquello que origina nuestras experiencias sensibles, es decir, el individuo corpóreo; entraremos así en

UN SECTOR DESESTIMADO DEL TOMISMO.

Manser empieza una de las partes más interesantes de su libro, sobre todo para la mente moderna;

"Y ahora unas palabras sobre un antiguo, pero muy desestimado sector del tomismo: el individualismo tomista" (pág. 455).

Parece ser, en efecto, que, a pesar de la índole del pensamiento de Sto. Tomás, numerosos tomistas han desenvuelto un sistema bastante desarraigado o alejado de lo que existe en el mundo material, esto es, de los individuos corpóreos; no obstante la tendencia del Maestro, muchos discípulos se mueven en una filosofía semejante a la platónica, y por tanto, muy de espaldas al empirismo.

Ante todo, nuestro autor afirma que hay diferencia substancial, no sólo accidental, entre cada individuo; y esto, aún entre los individuos que pertenecen a la misma especie:

"...la diversa participación substancial de una misma naturaleza específica por los individuos es... una realidad innegable. Con esto que-

remos decir que el alma de Pedro y el cuerpo de Pedro y, por tanto, la naturaleza individual de Pedro es substancialmente de diversa perfección que la de Pablo. Y en esto consiste el verdadero individualismo tomista, no en una mera distinción accidental de la perfección" (pág. 456).

"... podríamos considerar justificadamente nuestra concepción de la diversidad y perfección concretamente substanciales de los individuos de una misma especie como parte de la doctrina del tomismo primitivo... Según Tomás, la forma está individualizada en cada individuo de distinto modo, igualmente la materia y, consiguientemente, la naturaleza de la cosa resultante de ambas, como acabamos de ver" (pág. 460).

Y subraya la importancia de la diferencia física o numérica que se da entre individuo e individuo:

"Si... la individualidad comprende el ser substancial mismo, entonces la substancia individual en cuanto tal, por estar individualizada y ser distinta de todas las demás, tendrá físicamente su propio ser y, por consiguiente, su propia perfección, distinta de todas las demás, porque la perfección sigue al ser. Entonces no habrá entre dos individuos una diferencia específica, sino una diferencia física o numéricamente substancial" (pág. 457).

Relaciona la diferencia individual con el principio de causalidad:

"¿Cómo se ha de concebir la individualidad, preguntamos nosotros, sin que toque la substancia del individuo?... ¿Cómo se podrán explicar entonces, sin violar el principio de causalidad, las perfecciones de las facultades anímicas totalmente diversas en cada individuo, sin referirlas a almas y naturalezas individuales y de perfección individualmente diversa?" (pág. 457).

Muy interesante es la aplicación del individuo tomista, al hombre:

"Todo hombre es físico-substancialmente una participación de la naturaleza humana totalmente particular y distinta" (pág. 458).

En especial, es fecunda en aplicaciones la doctrina tomista acerca de las diferencias substanciales y de las semejanzas existentes entre las almas humanas:

"... el alma espiritual del hombre es creada por Dios con esta ordenación substancial a un cuerpo determinado" (pág. 458).

"Nuestro es Tomás... quien nos enseña que las formas individuales, y consiguientemente, también las almas, son diversas según la ordenación o adaptación, substancialmente diversas, a este o a aquel cuerpo" (pág. 458).

"Multitudo igitur animarum... consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius, non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae... sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi illa autem alii, et sic de omnibus" (Contra Gent., II, 81), (pág. 459).

Se habrá notado que esta doctrina tiene conexión íntima con la tesis tomista referente a la unión del alma y el cuerpo, en el hombre: porque las almas, como formas substanciales, se adaptan o unen diversamente a cuerpos substancialmente diversos, hay diferencia física, numérica, entre las mismas almas.

Y como se dijo, dicha doctrina tiene fecundas aplicaciones. Nuestro autor recuerda dos, enseñadas por Sto. Tomás:

"De aquí también el principio tomista: 'Cuanto mejor esté dispuesto o constituido el cuerpo, tanto más excelente será el alma', y aquel otro principio, según el cual los niños se asemejen a los padres incluso en lo que se refiere al alma" (pág. 459).

Pero tales aplicaciones serán realmente fecundas si el individualismo tomista se pone en contacto con los logros de la Psicología Moderna, como son los hallazgos de la experimentación psicológica, el psicoanálisis, la psicología profunda, etc.; en vez de encastillar al individualismo tomista como tesis puramente ontológica, sin ninguna capacidad de orientación, de ayuda a las ciencias naturales.

Por otra parte, cabe recordar que las posiciones tomistas relativas a la unión del alma y del cuerpo, y a las diferencias substanciales entre los individuos de la especie humana, nunca han sido del todo gratas a los ultra-espiritualistas. Nuestro inolvidable don Antonio Caso que, según confesión propia, profesaba el espiritualismo francés (exagerado), rechazó la doctrina

tomista de la unión del alma y del cuerpo, precisamente por considerarla próxima al materialismo; quizá su memorable lucha contra el positivismo explique ese extrañamiento:

"Gardair, en su 'Ensayo sobre el Cuerpo y el Alma', ofrece como elogio de la tesis tomista, su concordancia con algunos filósofos positivistas, como Herbert Spencer. ¡Puntualmente esta similitud, próxima al materialismo, es la que nos aparta de la solución aristotélica de Santo Tomás..." (Antonio Caso: Prólogo a *El Alma y el Cuerpo, Ensayo de Antropología Filosófica*, por el Dr. Oswaldo Robles; Ediciones "Veritas", México, D. F.).

Manser hace una especial aplicación del individualismo tomista, a la diferencia sexual:

"Nuestra interpretación del individualismo tomista proyectaría luz especial sobre el tan discutido problema feminista" (pág. 461).

En relación con ciertos caracteres individuales derivados del sexo, nuestro autor hace la distinción siguiente:

"La estabilidad es posible hasta cierto punto, incluso tratándose de los principios individuantes, y se compagina con lo que a cada individuo le es exclusivamente propio. Existe lo individualmente común. Pero no es universal ni, por consiguiente, sin excepción, como la estabilidad de lo específico" (pág. 462).

O sea, en la especie humana encontramos: primero, lo universal; es decir, la naturaleza; segundo, los caracteres exclusivamente individuales, que varían de persona a persona; y tercero, lo individualmente común, los caracteres comunes a muchos individuos, y que poseen cierto grado de estabilidad, la cual no llega a la estabilidad perfecta de lo universal. En la tercera categoría se hallan las características derivadas del sexo.

Santo Tomás nunca asimiló lo individual común, a lo universal; en el problema que se trata, dicha asimilación equivaldría a constituir a la mujer en una especie distinta, inferior al varón; en efecto, rechaza definitivamente cualquier postura helenizante, en relación con la dignidad femenina:

"Contra el platonismo antiguo y algunos antiguos escritores cristianos inspirados en él, Agustín y Tomás atribuyen a la mujer la igualdad esencial con el varón: 'idem secundum speciem'" (pág. 461).

Y, junto también con Aurelio Agustín, subraya las desigualdades substanciales que se deben a la dualidad de sexos, y que corresponden a lo "individual común":

"Sin embargo, ambos atribuyen al varón mayor agudeza de espíritu. ¿Cómo explicar esto? Aquí se aplica nuevamente el principio: 'La naturaleza común se multiplica de acuerdo con los principios individuantes'. En virtud de sus principios individuantes, que son físicamente peculiares a la mujer en cuanto tal, la mujer es eminentemente pasiva, al contrario del hombre, que es activo. Con esto concuerda la fisiología" (pág. 462).

Es cierto que en este punto, hay algunas supervivencias grecorromanas en Sto. Tomás, como cuando dice que la mujer es un varón frustrado y defectuoso. La rudeza de tal expresión nos muestra al Santo Doctor como hombre de su tiempo; no obstante la revaloración del mundo corpóreo efectuada por el mismo Sto. Tomás, es tanta la fuerza del arquetipo platónico en la Edad Media, que se explica la tentación de ver en la mujer casi una subespecie, frente a la humanidad plena del varón. Le pasa a Sto. Tomás algo así como a las obras de los pintores primitivos, que no acaban de liberarse de la tutela bizantina.

Los caracteres individuales comunes, precisamente por no ser universales, por no poseer absoluta estabilidad, no deben ser considerados inmóviles, en la inmutabilidad de las esencias; deben ser estudiados en sus realizaciones histórico-espaciales, las cuales son variables, relativamente. Y así, el tomismo contemporáneo no puede considerar la "pasividad" y "menor agudeza de espíritu" femeninas, como universales, inmutables; debe más bien, y con gran provecho para las ciencias y para la pedagogía, avocarse a las realizaciones actuales del mundo femenino, convencerse de que existe ya una cultura femenina; darse cuenta de que, si la mujer era pasiva, inerte, en muchas cosas, esto se debía sencillamente a que no se le había dado oportunidad de desarrollar su cultura; de que hoy la mujer es activa y determinante en variados aspectos del acontecer histórico. Lo importante es pues, interpretar a un filósofo, como Sto. Tomás, no según la letra de ciertos textos, sino de acuerdo con su orientación general.

Por último, el individualismo tomista es valorado por Manser, en consonancia con la revaloración tomista del mundo corpóreo:

"No intentamos esbozar aquí un cuadro, ni siquiera aproximado, de la importancia del individualismo tomista. Para ello tendríamos que me-

ternos por todos los campos del saber teórico-práctico, como psicología, medicina, moral, fisiología, sociología, pedagogía, etc.,... Tampoco subestimamos la influencia de lo específico. Es, en todo individuo humano, fundamental y normativo. Pero lo específico desempeña siempre su papel en una especial participación individual de la naturaleza específica, que en este hombre y en el otro es substancial-fínicamente distinta, y por tanto, más o menos perfecta".

"Quien no considere al individuo humano como un pequeño mundo en sí, como una substancia individual distinta de todo otro hombre, que es el resultado de este cuerpo y de esta alma, los cuales constituyen esta naturaleza individual con este grado físico del ser, con estas disposiciones anímico-corporales, con todo aquello que mediante la generación trajo o no trajo consigo en el nacimiento o lo trajo mutilado, no podrá, a nuestro parecer, juzgar siquiera con algún acierto las aptitudes peculiares, ni las pasiones ni las actividades del individuo humano".

"La importancia que esto tiene en el campo de la educación, o para juzgar la responsabilidad en el tribunal de la penitencia o ante el foro civil, es incalculable. A Dios sólo está reservado el juicio absolutamente exacto sobre esto. A nosotros este pensamiento debe hacernos, por lo menos, cautos y prudentes, y en cierto modo justos, al juzgar a otros" (págs. 460 y 461).

Para apreciar mejor el alcance de la filosofía tomista en lo referente al individuo corpóreo, precisa hablar acerca de

UNO DE LOS SEIS GRANDES TEMAS DE LA METAFÍSICA OCCIDENTAL

Así califica Hans Heimsoeth, en conocido libro, al debatido principio de individuación. Ya se sabe que en este asunto se han introducido numerosas confusiones, que Manser procura salvar en su capítulo relativo, quizá el más original y uno de los más meditados de toda la obra.

Distingue rigurosamente entre la individuación, y el principio de la misma; precisamente la confusión de ambos ha dado lugar a que se juzgue de extraña y superficial, la solución tomista. La individuación abarca todo el individuo, se halla en el individuo; mientras que el principio de individuación, en los seres corpóreos, es la "causa" de la individuación, o sea, aquello de lo que se produce la individuación.

Ya se vio antes que el individuo corpóreo se distingue substancialmente de todo otro individuo, así sea éste, de la misma especie; por individuo se entiende, "la substancia completa singular":

"De esta manera, el individuo expresa una indivisibilidad y una exclusividad extraordinarias. Podemos caracterizar esto en las palabras siguientes: un individuo, en primer lugar no está en otro (*non in alio*) = exclusión del accidente; en segundo término, no puede predicarse de otro, ni genérica ni específicamente = exclusión de las substancias secundas o universales (*non de alio*); en tercer lugar, no puede ser parte con otro (*non cum alio*) = exclusión de las substancias parciales. Es por consiguiente, un todo completo en sí. Esto es lo que quiero expresar en mi sentido más riguroso la definición del Aquinate, cuando dice: 'El individuo es en sí indistinto, pero distinto de todo lo demás'" (pág. 757).

En el individuo corpóreo así entendido,

"la individuación es el "ser este algo" (*hoc aliquid*) mismo, es decir, aquello que constituye formalmente la unidad interna y la conclusión externa..." (pág. 757).

Pero, como ya se dijo,

"la individuación se distingue... del principio de individuación. Este es la causa de aquélla" (pág. 757).

Para encontrar cuál es el principio de individuación, veamos cómo se produce el individuo material:

"Tanto la corrupción de un individuo como la generación de otro, son procesos naturales largo tiempo preparados, en los cuales las más diversas alteraciones, externas e internas, cualitativas y cuantitativas, van debilitando el influjo de la forma sobre la materia actuada por ella, y relajando la unión de ambas partes constitutivas, hasta que, como dice Sto. Tomás, poco a poco y no sin el influjo de la naturaleza como causa eficiente, van produciendo en la materia prima una disposición para un nuevo ser substancial, un nuevo individuo, que luego surge actualmente, cuando la causa eficiente hace que pase al acto la materia totalmente dispuesta y proporcionada. Todo esto está de acuerdo con el proceso

natural del devenir, de la generación y nutrición en el hombre y en el animal" (pág. 767).

En el proceso generativo del individuo, la raíz o causa de su individuación, o sea, de su distinción substancial respecto de cualquier otro individuo, no puede hallarse en la forma, puesto que ésta comprende lo que el propio individuo tiene en común con todos los de su especie; más bien debe encontrarse en la materia, y para decirlo con mayor precisión, en la disposición de la materia para integrar un nuevo ser. Dicha disposición es lo que se denomina "materia determinada" o "materia signata", y en ella se encuentran potencialmente los caracteres individuales del nuevo ser, como, por ejemplo, en las materias proporcionadas por los padres para la generación, se hallan en germen, los rasgos individuales del nuevo hombre.

De este modo, el principio de individuación, la "materia signata", no es la "materia prima puramente potencial":

"Precisamente porque la materia prima en sí (puramente potencial) es absolutamente indeterminada e indiferenciada, no puede, en cuanto tal, ser raíz de lo individualmente diferenciado. De aquí la frecuente y categórica declaración: materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata" (págs. 765 y 766).

El principio de individuación no es, tampoco, una materia ya actualizada en el individuo:

"Santo Tomás comprendió muy bien que quien pusiera la raíz misma de todo lo individual que tiene el supponitum (individuo), en algo actual-individual, cometería una petitio principii. Por eso, en el devenir de la cosa no considera ya la materia (signata) como algo incomunicable, sino únicamente como la primera raíz, el primer principio en que se apoya directamente la incomunicabilidad: "materia... necessario erit primum principium esse incommunicabilis" (pág. 764).

Así, la "materia signata" es una entidad o realidad actualizada, en relación con aquello de que se originó; actual en determinado grado, puesto que contiene ciertas perfecciones, ciertos gérmenes de lo que será el nuevo individuo; y potencial, en relación con el nuevo individuo que procederá de ella:

"El principio de individuación consiste en una determinada ordenación... de la materia prima, la cual, realizada, constituye al individuo" (pág. 766).

"Así pues, según Sto. Tomás, el principio de individuación de los seres corpóreos consiste en una ordenación... disposición... de la materia prima, que, realizada por la forma, constituye un individuo cerrado en sí y limitado hacia fuera espacial y temporalmente" (pág. 776).

"Esta disposición da a la materia prima... bajo el influjo de la naturaleza como causa eficiente, una determinada ordenación a este individuo determinado, que constará de esta forma y de esta materia actual; más aún, esta disposición, esta ordenación de la materia al nuevo individuo, es fruto de la auténtica tendencia natural a recibir siempre, según la adecuada disposición de la materia, viviendo y muriendo, una nueva forma" (pág. 768).

Que la "materia signata" es una materia actual, hasta cierto grado, se confirma al ver que ella contiene el accidente fundamental de la cantidad:

"La Naturaleza prepara y planea cada individuo antes de que exista, mediante la célebre disposición de la materia prima, que prevé y prepara al individuo futuro con su materia determinada (signata), ordenada de suyo a partes materiales, determinadas y substanciales, y a la cual sigue, como accidens proprium, una determinada extensión espacial-temporal (cantidad), que será variablemente distinta, pero siempre 'ésta'" (pág. 780).

No es pues, la cantidad actual del individuo realizado, lo que acompaña al principio de individuación, sino la cantidad prevista en la disposición de la materia:

"Sto. Tomás reduce toda actuación y ser individuantes de la cantidad, a la materia, como raíz de la misma. Con Aristóteles pone de relieve la imposibilidad de que los accidentes sean causa de una substancia, y que precisamente por eso, no son las dimensiones espaciales principio de individuación, sino la materia misma, en la cual ya están previstas aquellas dimensiones: 'per dimensiones... preintellectas in materia'. Sí, afirma Sto. Tomás, de acuerdo con lo que arriba dijimos, aquellos dimensiones estaban ya previstas en la materia misma, antes de que la materia poseyera la forma. Este es, según Sto. Tomás, el sentido de la fórmula: La materia quantitate signata es el principio de individuación" (pág. 775).

Así pues, la cantidad contenida en la materia signata, es actual en sí misma (determinada extensión espacio-temporal, que es "ésta"); pero potencial,

en relación con el futuro individuo (determinada extensión espacio-temporal que será variablemente distinta).

Como se vio antes, el principio de individuación es la causa de la individuación, es aquello de lo que se origina la individuación. La frecuente confusión de ambos, ha hecho ininteligible la "materia signata".

La individuación misma abarca todo el individuo; su consideración se relaciona con uno de los portentos naturales que debe comprobar la filosofía:

"La naturaleza —y ésta es nuevamente una realidad— produce siempre algo individual, a pesar de que cada agente ejerce su actividad según su esencia; pero ningún agente produce individualmente lo que él mismo individualmente es. Esto es maravilloso. Pero, además, nos indica cómo el fin próximo de la naturaleza es siempre el individuo, y sólo a través de él, la especie" (pág. 780).

"La esencia de la individuación está en la determinada distribución y disposición (positio) substancial de la materia actual misma, la cual, puesto que toda substancia requiere sus accidentes peculiares, está a su vez ordenada entitativamente a una determinada extensión espacial, a una cantidad. Esto comunica la individualidad a la forma" (pág. 771).

Manser insiste en que la individuación, la individualidad, comprende tanto la materia, como la forma, como los accidentes del individuo:

"Según Sto. Tomás, la materia individualiza a la forma y, mediante la forma a toda la esencia, y, con ésta, a todas las propiedades específicas del individuo".

"Puesto que la materia individualiza a la forma y a toda la esencia... afecta también la individualidad a las propiedades específicas cualitativas del individuo... y explica, además, las propiedades puramente individuales, típicas y más o menos estables, las cuales también se originan en el principio de individuación, o sea, en la diversa disposición (para cada individuo) de la materia, en el momento de la generación" (pág. 772).

De este modo, la interrogación acerca del principio de individuación, se relaciona con el hecho de que cada individuo se engendra mediante un devenir distinto, en el origen del cual se halla la "materia signata"; precisamente el misterio y las sombras —objeto de la investigación de las ciencias, sobre todo, de las biológicas—, se acumulan en este tránsito de la materia determinada, al individuo actualizado.

"...entre los individuos de la misma especie, hay una distinción substancial, que, a su vez, supone lógicamente un devenir substancialmente diverso, y por cierto, como causa constitutiva, porque lo substancialmente diverso está, ciertamente, en el plano de la causa constitutiva" (pág. 778).

"...a diferencia del individuo espiritual, hay en el corpóreo un devenir, un fieri. Todo esto indica que el principio de individuación en los seres espirituales y en los corpóreos no puede presentarse en el mismo sentido" (pág. 759).

Con lo anterior habremos comprendido ya, que el principio de individuación se relaciona con la causa material de los seres corpóreos:

"Aquello de lo cual ha devenido el efecto, en cuanto a su ser interno, es la causa material, que siempre es potencial (respecto del individuo futuro), porque es principio determinable" (pág. 367).

Resta sólo hacer las siguientes aclaraciones. La pregunta, ¿cuál es el principio de individuación de los seres corpóreos?, ha sido frecuentemente considerada como carente en absoluto de sentido y de necesidad:

"...carece de sentido buscar en las mismas cosas naturales, una causa de la individuación" (pág. 755).

¿A qué se debe tan extrema posición ideológica? El P. Manser explica esa opinión como un resultado de la no aceptación de la tesis de la materia prima visualizada como entidad meramente potencial. Pero de una lectura cuidadosa del elaborado estudio del propio Manser sobre el tema, aparece una explicación más sencilla: se considera falta de sentido la busca de una causa de la individuación de las cosas corpóreas, porque se engloba indebidamente en el asunto, la investigación relativa a todas las causas del individuo, tanto las extrínsecas, es decir, eficiente y final, como las intrínsecas, o sea, formal y material. Ante una interrogación tan amplia, que se quiere resolver con un solo elemento, es explicable la célebre, pero desconsoladora respuesta:

"... 'La substancia material, por sí misma es singular'... 'cualquier entidad es, por sí misma, su principio de individuación'" (págs. 734 y 754).

Pero si se precisa el punto excluyendo de él las causas extrínsecas; si dentro del terreno exclusivo de las causas intrínsecas o constitutivas, se formula la interrogante, y no en el sentido de ¿qué es lo que distingue a un individuo de todos los demás? (ya se vio que la individualidad abarca a todo el ser corpóreo); sino precisamente en el sentido de ¿cuál es el origen de aquello que distingue...?; se verá con alguna mayor claridad la adecuación de la respuesta: la materia sellada, determinada, que contiene actualmente los gérmenes del individuo, y que está en potencia para devenir ese individuo.

Claro está que para la producción del individuo, se necesitará el concurso de las causas eficientes, finales, formales, ejemplares, etc.; pero todas ellas no harán sino actualizar los elementos que se contienen en el principio de individuación; se ve así, que tal principio debe buscarse en el orden de la causa material, y como resultado de la observación natural consistente en que cada individuo corpóreo es el efecto de una evolución, de un devenir diferente.

Así, el problema de la causa de la individuación de las sustancias materiales aparece del todo alejado del tema referente al principio de la individuación de los seres espirituales, o, con más precisión, puramente espirituales: en ellos, el repetido principio sólo es la "razón", pero no una "causa" de la individualidad. Y esto, como es claro, debido a que los seres espirituales no son engendrados, no provienen de un devenir, de una materia pre-existente. Así lo estableció Sto. Tomás al rechazar definitivamente toda composición de materia y forma en los espíritus creados, y al separar claramente los principios de individuación de los seres espirituales, y de los corpóreos (págs. 761 y 762).

Por último, debe indicarse que la doctrina del principio de individuación está desvinculada de la oscurísima noción de materia prima puramente potencial. Es cierto que el P. Manser realiza un gran esfuerzo por conservar dicho concepto; pero del mismo desarrollo de su notable capítulo relativo al principio de individuación, se sigue que éste se halla en una materia prima actualizada hasta cierto punto, y potencial respecto al individuo futuro. Así, la tesis tomista del principio o causa de la individuación, de hecho se explica unida a un hilemorfismo moderado, que ha prescindido ya de las nociones consistentes en una materia prima sin determinación ni perfección ninguna, y la forma-substancial que comunica al compuesto toda perfección, toda actualidad.

Inmediatamente a continuación de la individualidad y de la raíz de ésta, conviene ver las aplicaciones que Manser hace de los principios estudiados, el tema de

En primer lugar, la sociedad humana no es, de ningún modo, un individuo, una substancia, una persona. Los únicos individuos existentes en ella, son los integrantes, los hombres. Esta importante verdad nos conduce a que

"La moderna discusión acerca de si la comunidad es una substancia o un accidente ontológico, o si no es nada real, sólo puede, a nuestro juicio, recibir una solución acertada si se admite que es algo real, formalmente un accidente ontológico, es decir, una relación predicamental..." (pág. 331).

Y esta solución depende íntimamente del hecho consistente en que los individuos humanos son personas, o sea, máximamente individuos:

"...la unidad en lo mucho, que es la esencia de la comunidad, no tiene nada que ver con la substancia; es decir, aquella unidad no puede consistir en algo substancial. Esto salta a la vista si consideramos que los hombres singulares que constituyen la multitud de los miembros de la unión son personas, es decir, seres subsistentes que poseen el grado absolutamente más alto de la incomunicabilidad. Por tanto, aquella unidad en lo mucho pertenece al orden del accidente" (pág. 791).

Ahora bien, parece que en el mundo moderno no "salta a la vista" el que la sociedad humana no sea una substancia. Descartemos desde luego a los totalitarismos, de izquierda y de derecha, cuyo interés primordial es afirmar la insignificancia de la persona, divinizando lo colectivo. Pensemos también en los numerosos "institucionalismos" (no se dice instituciones) de todo tipo: pedagógicos, políticos, económicos, etc.; se trata de corrientes de pensamiento diferentes y aun contrarias a los modelos totalitarios, pero que, restando importancia al hombre y a sus facultades, que son el fundamento de la relación social, la otorgan excesiva a la relación en sí misma, como si fuera una substancia, como si fuera algo idéntico al absoluto personal.

Nuestro autor insiste, y explica:

"Así pues, la unidad de comunidad pertenece al orden predicamental del accidente... la unidad de comunidad es evidentemente una unidad de orden y, por tanto, de relación; porque la comunidad existe cuando muchos hombres cooperan ordenadamente a un mismo fin" (pág. 792).

De su lectura, y no obstante cierta terminología oscura que emplea en varios lugares señalados, se desprende que hay notables excusas de que pueden valerse los institucionalistas. El individualismo político y económico, reinante durante largo tiempo, produjo como reacción, supuesto el orden natural de las cosas humanas, una irresistible atracción por la definición de lo colectivo como substancia. Por otra parte, piénsese en la semántica del concepto de "accidente": de su riquísimo significado medieval, ha decaído a ser sinónimo de lo transitorio, de lo inimportante, de lo inesperado; paralelo a esa evolución, está el comprobado hecho de que la filosofía moderna ha olvidado en gran manera el estudio de los accidentes reales, concretos, de las cosas visibles, en aras del gusto por lo abstracto.

Es muy probable que, de no ser por el individualismo político-económico, cuyas consecuencias heredamos, y por la degradación del concepto de accidente, anexa a la tendencia hacia lo abstracto, los institucionalistas, o "substancialistas", como los llama Manser, aceptarían sin dificultades el punto de vista según el cual, la sociedad pertenece al orden del accidente real, del accidente predicamental, pues en efecto, es un conjunto de relaciones reales, en las que se efectúa la célebre "unidad de orden":

"todo nos habla aquí de orden: partis ad partem, y partium ad totum, y por eso todo consiste en una unidad de relaciones de muchas al mismo fin, al bonum. Así pues, la 'unidad' de la comunidad pertenece formalmente a la categoría de la 'relatio'" (pág. 792).

No existe, pues, razón para dar lugar a una intrusa: la relación social substancial, la sociedad-persona, que en realidad, pertenece al orden de lo quimérico. Pero se podría decir: la discusión en torno a la naturaleza de la sociedad, ¿no es una discusión bizantina? De ningún modo, dado el carácter eminentemente orientador de toda filosofía.

Las consecuencias provenientes de considerar a la sociedad como una substancia, o por lo menos como una "relación substancial", pueden encontrarse en el campo especulativo: la conocida tendencia a aislar la relación social de sus fundamentos, que se hallan, como es natural, en los hombres, y a verla, por consiguiente, como un absoluto, como una realidad en sí. Esto ha dado lugar a una sociología que busca la pureza metódica: el estudio de la relación social como tal; y que en su excesivo empeño, olvida los fundamentos humanos de dicha relación. Por querer llegar a una "relación social" químicamente pura y capaz de justificar la autonomía de la sociología, se deja en la penumbra lo que efectivamente interesa.

No cabe duda de que la consideración de la sociedad como substancia, y

la atención a la relación social substancial, dan a la sociología un aire de metafísica que, a ojos de muchos, aumenta su prestigio como ciencia. En realidad, esto es una distracción, una desnaturalización. En lugar de un farragoso estudio de la sociedad-persona o de la relación substancial, debe haber una breve consideración acerca de la disposición social del hombre, y luego pasarse a las ciencias sociales concretas. Estas sí interesan, pues en efecto, estudian las relaciones especiales fundadas en los accidentes reales de la naturaleza humana. La inclinación a hacer metafísica fuera de lugar ha tronchado quizá, varias notables vocaciones de juristas, pedagogos y sobre todo de economistas, a quienes ha reducido a una vaga sociología, a un saber inútil de generalidades.

En el orden práctico: dejemos a un lado nuevamente los totalitarismos. Pero fijémonos en todas las formas de institucionalismo, de socialismo, que acaban siempre por olvidar que la única substancia, la única persona, es el hombre:

"...los individuos humanos son en cuanto a su naturaleza singular, substancialmente distintos en grado eminente, y, por tanto, aptos para constituir una multitud de portadores sociales personales en la comunidad humana. Esto levanta un baluarte contra todo monismo, y al mismo tiempo un dique contra toda nivelación y falsa unificación social y, especialmente, pedagógica" (pág. 788).

Las consecuencias de las ideas sobre la sociedad-persona y la relación social substancial serán siempre, en el orden práctico, los fenómenos de "masificación", de inconsideración a las originalidades que cada hombre encierra, como preciosos dones del Creador. Toda política, toda economía, toda pedagogía, deben orientarse a la comprensión de los accidentes reales que se hallan, con variedad magnífica, en los diversos hombres. Que todas ellas deben ser moderadas, gradualistas, respetuosamente pragmáticas, lo recuerda Manser, no sin elegancia, al final de su capítulo acerca de la fe y la ciencia:

"En la solución científica de este problema difícil y espinosísimo, avanzó (Tomás) guiado por un gran pensamiento que Aristóteles había tomado como norma de toda su filosofía y especialmente de su doctrina del estado: Las cosas y los hombres, que son diversos, sólo pueden llegar a formar unidad y constituir armonía conservando su diversidad y sus propiedades" (pág. 163).

Volvemos así, al individuo corpóreo. En vez de una metafísica desplazada, la sociología y las ciencias sociales han de interesarse por los elementos materiales que se hallan en los individuos humanos, y de los que dependen en gran parte el origen y las características de las comunidades:

"... la distinción de innumerables comunidades... depende en último término de la naturaleza humana específica o individual como ser sensible racional, tal como se desarrolla bajo el influjo del clima, de la generación, de la herencia, de la alimentación, de los usos y costumbres, y de la tradición. Incluso las más diversas especies de profesiones y posiciones sociales recibirían tal vez aclaraciones extraordinariamente interesantes a la luz del poderoso influjo de los principios de individuación..." (pág. 794).

Hemos visto ya el lugar que ocupa la experiencia sensible en la teoría tomista del conocimiento, así como la importancia especialísima del individuo corpóreo en la metafísica del Doctor Angélico, tal como lo subraya el P. Manser, con lapidarias expresiones. Veamos ahora la trascendencia de dichos temas, en tres asuntos de notable interés. Ante todo, en

LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Manser empieza su capítulo "La Subida hasta Dios", con una declaración acerca de la naturaleza de la metafísica, que excluye a la vez el empirismo y una metafísica encerrada en sí misma, sin raíces ni proyecciones en los hechos, transformada en una auténtica "ontología":

"Ni los hechos solos ni los principios metafísicos solos crean la ciencia, sino la recta y feliz unión de unos y otros. Esta era ya la idea fundamental de la teoría aristotélica de la ciencia. Esta es también la divisa y lema del tomismo, con lo cual combate dos extremos en la teoría de la ciencia, el empirismo y el apriorismo" (pág. 394).

Y aplica la declaración anterior al proceso demostrativo de la teología natural:

"Se eleva hasta Dios, causa primera, apoyándose en determinadas realidades sensibles, por medio de principios internamente necesarios, pero conocidos por la experiencia sensible" (pág. 935).

Las pruebas de la existencia de Dios son genuinamente, a posteriori; en efecto, parten siempre de hechos y cosas del mundo corpóreo:

"Todo verdadero conocimiento natural de Dios tiene que partir, en primer término, del mundo real y efectivo de los sentidos" (pág. 395).

"Únicamente conclusiones de lo real a lo real, sacadas del mundo real-sensible, permiten obtener pruebas verdaderas y convincentes de la existencia de Dios. Este es el sentido que dio Tomás a su tesis, valientemente defendida contra todos los adversarios de su tiempo: Dios, en el orden natural de esta vida, sólo puede ser conocido partiendo del mundo viable" (pág. 397).

El principio capital de la teoría tomista del conocimiento, relativo a la experiencia sensible como fuente de todos nuestros conocimientos naturales, posee amplia aplicación en la teología natural:

"El principio 'Nihil sine phantasmate intelligit anima' se aplica también al conocimiento de Dios. Tomás lo dice expresamente: 'Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata'" (pág. 396).

Manser acentúa el carácter empírico de la base o punto de partida de las pruebas de la existencia de Dios:

"Así pues, Tomás de Aquino, en lo que se refiere al punto de partida para las pruebas de Dios, es, al contrario del platonismo, eminentemente empírico, con su lema: Todos los conocimientos naturales, incluso los más altos y divinos, tienen como fuente la experiencia sensible" (pág. 398).

Ese carácter empírico que buscó Tomás en el punto de partida de sus célebres cinco vías, hizo que, desechara otra clase de pruebas, o bien, las sometiera a modificaciones en el sentido del empirismo:

"Sabido es cómo, o bien dejó respetuosamente a un lado las pruebas platónico-agustinianas de la existencia de Dios, o bien las sometió a una transformación empírica, para ascender, partiendo de lo efectivamente dado y devenido, es decir, de lo potencial, por caminos diversos, pero estrechamente unidos entre sí, hasta lo absolutamente necesario, no devenido y actual... la nueva orientación de la teoría del conocimiento

trajo consigo una transformación de la psicología y de la teología natural, dirigidas antes en sentido platónico, en el sentido de que Dios y el alma fueron desplazados a la región de los objetos del conocimiento meramente indirectos" (págs. 205 y 206)

La transformación en el sentido del empirismo debe efectuarse, según Manser, en relación con la prueba "ideológica" de la existencia de Dios:

"La llamada prueba ideológica sólo tiene, a nuestro juicio, fuerza decisiva cuando se incluye en la 'cuarta vía'. Pero entonces ya deja de ser ideológica" (pág. 403).

Resulta muy interesante estudiar el carácter limitado y concreto de las cinco vías tomistas:

"La fundamentación de las cinco vías es extraordinariamente sencilla, fácilmente accesible para cualquiera, y, por tanto, prudente, porque ofrece a los adversarios de la existencia de Dios, pocos puntos vulnerables. Fuera de los supremos principios metafísicos, sin los cuales es imposible toda prueba, las cinco vías tomistas sólo suponen del mundo físico, realidades y relaciones reales. Todo el procedimiento del Aquinate es extraordinariamente positivo, sobrio y prudente, y, en esto, eminentemente moderno. Acaso sea Tomás el que menos postulados necesita para probar la existencia de Dios" (pág. 423).

La limitación o concreción de las cinco vías se refiere, pues, en primer lugar, a su punto de partida, o sea, a los hechos o seres del mundo corpóreo a los que se aplican los principios metafísicos, para el ascenso hasta Dios:

"Supuestas los principios metafísicos, Tomás no se apoya ni en una sola ley del mundo físico, sino únicamente en hechos particulares de éste. Hay efectivamente, cosas movidas —no dice: todo es movido—; hay, efectivamente, cosas devenidas —no dice: todo ha devenido—; hay, efectivamente, cosas contingentes; hay, efectivamente grados del ser; por consiguiente, hay un ser primero. Tal es siempre su manera de proceder" (pág. 412).

Tal limitación aparece de modo notable en la quinta vía; por lo demás, la denominación "prueba teleológica", que ha recibido, induce a error, pues hace suponer que la demostración se desenvuelve en el difícil terreno de la

causalidad final; en realidad, la última vía, al igual que las cuatro anteriores se desarrolla en el campo de la causalidad eficiente, mucho más accesible para la inteligencia humana; sólo que el punto de partida es el hecho de que existen cosas no inteligentes, y ordenadas: a este hecho se aplica la causalidad eficiente.

"...Y así procede también en la quinta y más antigua prueba de Dios, la llamada teleológica. No dice: todo en este mundo es bueno y está convenientemente ordenado. Ni puede tampoco decirlo. Porque, mientras no se suponga la existencia de Dios, hay muchas cosas que son casuales y a las que no se puede considerar ni como convenientemente ordenadas, ni como buenas. Lo que el Aquinate dice en su quinta vía, es lo siguiente: Hay en la naturaleza cosas que, aunque no tienen entendimiento, desarrollan su actividad ordenadamente, porque obran siempre, o a lo menos las más de las veces, en orden a lo que para ellas es mejor..." (pág. 412).

En el mismo Tomás se da una evolución ideológica, en lo referente a la quinta vía; en efecto, en la obra posterior encontramos una transformación, en el sentido del empirismo, del punto de partida, que en la obra anterior había sido considerado con menor atención a los hechos concretos:

"En la Suma Contra Gentes (I, 13) había sacado aún Tomás la prueba teleológica o físico-teológica, de la ordenación total de la naturaleza hacia su fin. En la Suma Teológica ya no se apoya... más que en la naturaleza desprovista de conocimiento. La mayoría de los tomistas modernos prefieren la primera fórmula. Sin embargo, la segunda es ciertamente de mayor efecto... Acaso la segunda fórmula sea también más profunda" (pág. 413).

Colocar los principios: Todo está ordenado a un fin, o bien, todo ser actúa por el bien, como base de la quinta vía, es cometer una petición de principio, pues dichas proposiciones, aunque verdaderas, suponen ya demostrada la existencia de Dios; en el orden de la adquisición de nuestros conocimientos, son posteriores a la proposición: Dios existe.

"Sin suponer previamente la existencia de Dios y su providencia, y esto es precisamente lo que se trata de demostrar aquí, resulta falso el principio: Omnia sunt ad bonum. Toda creatura monstruosa, y hay bastantes, es una protesta contra tal principio. Son monstruosas porque no

corresponden a la finalidad de la naturaleza... El mal existe en el mundo y con frecuencia nos sale al paso con manifestaciones terribles y espantosas. Quien, sin la providencia y existencia de Dios —y esto es lo que se trata de demostrar aquí—, lo considere rectamente ordenado, sabe más que Tomás y que Agustín" (pág. 426).

"En la Naturaleza y en sus obras existe lo casual, que sólo a la luz superior de la providencia divina —que aquí tampoco puede darse por supuesta— recibe el sello de la ordenación final. Por consiguiente, el principio: 'Natura non agit frustra' no tiene, mientras no se demuestre la existencia de Dios, validez universal. Por eso Aristóteles lo formuló mucho más profundamente en estas palabras: Dios y la naturaleza nada hacen en vano. Y siempre que Tomás aplica este principio —lo cual sucede con especial frecuencia en el *Contra Gentes*—, supone ya demostrada la existencia de Dios" (pág. 426).

"Ni una sola de las pruebas de Dios aducidas por Santo Tomás se basa en la finalidad universal de la naturaleza externa. Y nadie, a no ser ciego, puede negar toda finalidad" (pág. 425).

En segundo lugar, la limitación de las vías tomistas se refiere al resultado inmediato obtenido por las mismas:

"¿Cuál es para Tomás el único resultado inmediato de las cinco vías clásicas? Tomás es, perdonémoslo la franqueza, el más modesto entre todos los tomistas y, por consiguiente, también el más sabio. En todas aquellas ocasiones en que ex profeso prueba la existencia de Dios, apunta siempre a un solo objetivo: demostrar la existencia de un ser primero, un *ens a se*, que no depende de ningún otro y del que todos los demás dependen. Eso es todo. Lo demás: la simplicidad de Dios, su perfección y bondad absolutas, su infinitud, no son más que conclusiones del *ens a se* y, por consiguiente, lo suponen. Nada de saltos en Tomás. Las cinco vías, a las que la posteridad ha añadido todo lo imaginable, lo demuestran claramente" (pág. 415).

Parece, pues, que los tomistas posteriores, olvidando un tanto la orientación empírica del Maestro, han substituido a veces la modesta, pero efectiva base o punto de partida de las pruebas, por algo más pretencioso: en lugar de estos y aquellos hechos concretos del mundo sensible, afirmaciones acerca de la totalidad del cosmos. Quizá la razón de esta tendencia sea el deseo de una profundización de las pruebas; se quiere, probablemente, una "ontolo-

gización" de ellas; pero el resultado es que se las desnaturaliza, se las hace muy vulnerables a los ataques de los adversarios, y se les resta efectividad para convencer:

"La precaución con que Tomás procede en la estructuración de sus pruebas de la existencia de Dios, acaso tampoco haya sido siempre suficientemente observada por los tomistas" (pág. 412).

Parece ser además, que algunos tomistas han sido demasiado entusiastas respecto de los resultados inmediatos de las pruebas clásicas.

En cambio, una verdadera ampliación de la base empírica de las demostraciones, un efectivo enriquecimiento de las vías, acorde con la orientación de Santo Tomás, es lo que propuso el inolvidable Pío XII, en su discurso Sobre las demostraciones de la existencia de Dios a la luz de las ciencias modernas, de 22 de noviembre de 1951:

"¿Cuál es, por tanto, la importancia de la ciencia moderna con respecto al argumento de la existencia de Dios tomado de la mutabilidad del cosmos?"

"Por medio de investigaciones exactas y detalladas, en el macrocosmos y en el microcosmos, la ciencia ha ensanchado y profundizado considerablemente el fundamento empírico sobre el que se basa aquel argumento, y del que se concluye la existencia de un *Ens a se*, inmutable por naturaleza".

Como puede verse, no hay aquí la preocupación por una profundización, por una "ontologización" de las pruebas, lo cual resulta desnaturalizador de las mismas; más bien, una llamada de atención respecto del hecho de que la filosofía debe siempre tomar en cuenta los datos científicos de la época en que se desarrolla. En el caso presente, dichos datos servirán para dar a las vías clásicas, puntos de partida conocidos por el hombre de ciencia moderno. Por lo demás, tales puntos de arranque siguen estando de acuerdo con el sentido común, con los conocimientos generales y no científicos sobre el cosmos, que fueron antes la base de las pruebas. Y tal acuerdo es posible gracias a la limitación, a la modestia de los puntos de partida de Santo Tomás: hechos concretos nada más, nunca leyes generales que hubieran sido superadas y olvidadas por el avance científico.

Por otra parte, Manser reivindica el auténtico valor de nuestros conocimientos naturales acerca de Dios, alcanzados a partir de la contemplación de

las cosas sensibles. Al hacerlo así, Manser considera que la orientación tomista es contraria a cualquier clase de ontologismo, de la pretensión de una visión natural inmediata de la esencia divina. Esto último daría lugar a una mística natural falsa, con todas sus peligrosas consecuencias para la estabilidad psíquica del hombre, y para su religión.

"Tomás rechaza todo conocimiento natural de la esencia divina tal como es en sí" (pág. 549).

Como se observará, tal postura es sólo consecuencia directa de la teoría tomista del conocimiento. Mas por otro lado, la orientación tomista, en este punto, rechaza el agnosticismo:

"Tomás es adversario de un conocimiento de la esencia o naturaleza divina puramente negativo, es decir, absolutamente negativo... Tomás sostiene que, gnoseológicamente, es de todo punto imposible un conocimiento puramente negativo de un objeto" (págs. 549 y 551).

Así, la doctrina tomista se opone a toda una tradición que, también en nombre de una mística, mas en este caso de una mística sobrenatural, ha negado cualquier conocimiento natural positivo sobre Dios: es la tradición que, iniciada en Plotino, pasa por Dionisio y Escoto Eriügena, hasta llegar a Maimónides y Eckehart. Manser cree que esa tradición se ha infiltrado en algunos tomistas contemporáneos, contra los que propone una rehabilitación de la teología natural.

Pero hay que tener cuidado: la tradición negativista alega algo que es realmente abrumador: la infinita desproporción entre lo que no sabemos, y lo que sabemos acerca de Dios. Por eso, es necesario precisar:

"Nuestro conocimiento natural de la naturaleza de Dios es, ciertamente, positivo, pero imperfecto, y, por tanto, también negativo, en relación con el infinito modo de ser, que no puede ser conocido por medio del modo de ser de las creaturas" (pág. 553).

¿Cómo se desenvuelve este conocimiento natural positivo e imperfecto, o bien, positivo-negativo, acerca de Dios?

"Según Santo Tomás, conocemos, por medio de los llamados atributos absolutos, que corresponden a Dios necesariamente, algo de la naturaleza misma de Dios, y, por tanto, este conocimiento es eminentemen-

te positivo... atributos absolutos son aquellos conceptos que, en cuanto a su contenido, no expresan nada imperfecto" (pág. 551).

"En los atributos absolutos conocemos esencialmente, pero con mucha imperfección, la naturaleza divina, porque tales atributos sólo nos presentan a Dios en cuanto que designan el qué, pero no en cuanto a su contenido, es decir, a su significación del qué, están esencialmente en Dios, incluso más esencialmente que en las creaturas, desde este punto de vista corresponde a Dios propio. Mas como quiera que, en cuanto a su significación del cómo, han sido tomados de las creaturas, limitadas e imperfectas, y expresan su imperfecto modo de ser, es imposible que puedan expresar el infinito modo de ser de Dios" (págs. 552 y 553).

De esta manera, queda satisfecha la tradición negativista:

"Ahora estamos ya en condiciones de delimitar más exactamente la proporción entre el conocimiento positivo de Dios y el negativo... Santo Tomás admite la afirmación del pseudo-Dionisio, según el cual, tratándose de Dios, todos los conocimientos negativos son más verdaderos que los positivos... nuestro conocimiento de Dios, aunque en la 'designación del qué' contiene una parte positiva, considerado en conjunto, en cuanto que abarca no sólo la 'designación del qué', sino también la 'del cómo' de Dios, es imperfecto, y, por tanto, negativo; luego la predicación negativa es más perfecta, puesto que se ajusta más a la realidad" (pág. 554).

Se afirma la parte positiva de nuestro conocimiento natural acerca de Dios, y a la vez que se considera su parte negativa como más extensa e importante: De Dios tenemos más un no saber que un saber. Así, sin caer en el perjudicial agnosticismo grato a la tradición plotiniana, que desprecia el valor del conocimiento humano de lo sensible, se respeta, no obstante el misterio de lo divino.

Ancladas firmemente en la revaloración del mundo corpóreo, las vías tomistas y la doctrina tomista sobre el conocimiento natural de Dios, no exigen menos, pero tampoco más, de aquello que la Escritura pide al hombre de buena voluntad; que de la contemplación de lo visible, se eleve al Dios invisible.

Resume Manser en las siguientes proposiciones, la posición de Aristóteles frente a la "creatio ex nihilo":

"I. Aristóteles no afirmó ni negó la creación, porque no la conoció.—II. La creatio no está en contradicción con los principios metafísicos de Aristóteles.—III. La creatio estaba lógicamente implícita en los principios metafísicos de Aristóteles" (págs. 638, 642 y 648).

Mediante consideraciones que implican un saludable historicismo, tan necesario en los ambientes filosóficos, Manser explica las limitaciones del Estagirita, en este punto:

"Ningún gran talento ha resuelto jamás todos los grandes problemas de su tiempo, ni —aunque fuera un genio, y Aristóteles lo fue— ha superado por completo el espíritu y la cultura de su época y de su pueblo. Esto parece confirmarlo la posición de Aristóteles frente al problema de la creación (pág. 650).

En lugar de seres creados ex nihilo, en lugar de auténticas creaturas, ¿qué admitió Aristóteles en su cosmos? Por un lado, la materia prima necesaria (increada) y eterna; por otro lado, las substancias separadas o seres espirituales también necesarios (increados) y eternos.

"... Tendría que haber manifestado su opinión acerca de una creatio ex nihilo cuando trata del origen de la materia prima. Esta es un puro ser real-potencial. Por ser condición previa o sujeto de toda generación, es real-potencia. Por ser condición previa o sujeto de toda generación, es ingenerada. Pero, como 'ens potentialis'... también ella tendría que ser producida, y, como no puede haber nacido por generación, tendría que haber sido creada. ¿Sacó Aristóteles esta conclusión? De ningún modo. Existe por necesidad natural, algo semejante a lo que el mismo Aristóteles dice de Dios: es ser por necesidad" (pág. 639).

"Aristóteles niega la composición de acto y potencia en los espíritus creados, en los eternos motores de los planetas... distinguió entre lo absolutamente necesario —Dios— y los seres necesarios —los espíritus creados—" (pág. 650).

"Junto con la procedencia de la materia prima, fue también para los filósofos antiguos el origen del ser de las creaturas espirituales, es decir, de nuestros ángeles y del alma espiritual, un problema que los traía confusos. Ciertamente es que Platón y Aristóteles... los hicieron depender también del primer motor. Pero acerca del origen de su ser, guardaron silencio. La dificultad consistía en un punto concreto, que Tomás advirtió perfectamente en muchos filósofos antiguos. Estos sólo conciben un 'devenir', una 'generación', una mutatio de la materia ya existente" (pág. 665).

Aristóteles conoce pues, sólo un posible origen de las cosas: la generación, a partir de una materia preexistente; el proceso en el que algo, deviene de algo; mas no alcanza a concluir, de sus propios principios metafísicos, la creación como un segundo y posible origen de las cosas, o sea, aquello en que, todo el ser, procede de la nada. La falta de la creación, y la sola presencia de la generación en el pensamiento del maestro de Alejandro, produce tres consecuencias. Primera, como ya se hizo notar antes, el cosmos aristotélico es eterno:

"Contra ciertos físicos antiguos, como Anaxágoras y Empédocles, que trataban de demostrar un comienzo del mundo por el camino de la mera generación, defendió con toda razón la eternidad del mundo, pues toda generación supone otra precedente, y ésta, a su vez, otra. Esto es absolutamente cierto. Que el Estagirita defendiera también en absoluto, por lo menos más tarde, la eternidad del mundo, está dentro de lo posible" (pág. 643).

En segundo lugar, la concepción de la materia prima como entidad puramente potencial: una materia de la que el Primer Motor produce las cosas corpóreas; que, por ser el principio de todas las generaciones, es ella misma ingenerada; y que, por eso mismo, carece de toda forma, de toda determinación o perfección.

"Así pues, precisamente allí donde —a propósito de la materia prima— tendría que haberse manifestado creacionista de acuerdo con sus propios principios, fracasa completamente y se nos muestra con su ἀνάγκη, como auténtico griego y dualista" (pág. 639).

"Sobre el desarrollo de su sistema, de cuyo grandioso, se cierne una necesidad rígida, plúmbea, oscura, oprimente, universal, la ἀνάγκη de los

antiguos griegos, cuyo principio más profundo era en Platón y Aristóteles, la materia prima eterno-necesaria. Faltaba precisamente la creatio" (pág. 649).

En tercer lugar, puntualmente debido a la ausencia de la creación en el pensamiento peripatético, los posteriores aristotélicos, aun ya en la época cristiana, atribuyeron a los espíritus creados la composición de materia y forma:

"Por eso algunos atribuyeron también a las creaturas espirituales, una composición de materia y forma, para explicar más fácilmente su origen" (pág. 665).

¿Cuáles son los progresos que encontramos en Santo Tomás, respecto de Aristóteles, en el problema de la creación? Ante todo, apoyado en la tradición que, en Filosofía, se remonta a Filón de Alejandría, llegó a la creatio, como una consecuencia que se deriva lógicamente de los principios del Estagirita.

"Aristóteles se muestra inconsecuente en el desarrollo de la doctrina del acto y la potencia; de otro modo, hubiera llegado lógicamente a la creatio. Tomás se la atribuyó. En este sentido podría afirmarse con mucha razón: Tomás, con la creatio, explicó el cosmos más aristotélicamente que Aristóteles mismo con su materia. Esto es, seguramente, lo que mejor pone a salvo el honor del Aquinate" (pág. 650).

Claro está que Tomás cometió un error de crítica, pues atribuyó el pensamiento de la creación al propio Aristóteles, según se acaba de indicar.

"Según él, la doctrina de la creación se halla conscientemente contenida en Aristóteles" (pág. 637).

Este error es explicable, en la Edad Media. En nuestros días, es de capital importancia conocer lo que cada quien pensó y dijo efectivamente, ya que vivimos en una época de depuración y contacto directo con las fuentes. Pero la indicada actitud de Santo Tomás que mejora a su antecesor, uno de los mejores ejemplos de interpretación guiada por el sentido general más que por la letra de un filósofo, tiene de cualquier modo mayor valor que las aportaciones que pertenecen sólo al campo de la filología o de la crítica textual: se trata, en efecto, de una aportación en el terreno de la sabiduría. Es intere-

sante reivindicar esto, ya que en nuestro tiempo se corre el peligro de substituir la sabiduría por conocimientos filológicos o históricos.

Además, Santo Tomás declaró que la creación ex nihilo es verdad de razón:

"¿Qué valor atribuyó Tomás a sus argumentos racionales en pro de la creación de todas las cosas por Dios? ¿Concedió a estas pruebas puramente filosóficas una fuerza apodictica? De esto no se puede dudar siquiera. Quien conozca la terminología del Aquinate sabrá qué es lo que significa su 'necessa est'. Pues bien: esta expresión la emplea siempre que quiere sacar la conclusión de sus pruebas creacionistas. Por lo demás, ya en su Comentario a las Sentencias declaró formalmente: 'Respondeo quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat'" (pág. 666).

Tal declaración fue hecha por Tomás, con peculiar originalidad, frente a sus contemporáneos:

"Con esto va Tomás mucho más lejos que Maimónides y Alberto Magno, que habían negado la demostrabilidad de la creación" (pág. 666).

"Los tres discrepan en puntos esenciales y, cosa notable, la nima entre maestro y discípulo es la mayor. Propiamente Alberto y Tomás sólo están de acuerdo en defender la creación temporal como artículo de fe y declarar la 'creatio eterna' de Aristóteles filosóficamente indemostrable y teológicamente herética. Entre los tres, sólo Tomás considera la 'creatio ex nihilo' como rigurosamente demostrable en filosofía... es muy significativo que ni Alberto Magno ni Maimónides, que sin embargo eran cerebros poderosos, consideraran la creación de la nada como filosóficamente demostrable. Esto da a entender, una vez más, la enorme dificultad del problema, la cual ya fuimos de relieve al tratar de Aristóteles" (pág. 661).

Acorde con sus principios, Sto. Tomás subraya el carácter libre de la creación:

"La creación del mundo, o bien es libre, o no es en absoluto... pocos elementos de la doctrina de la creación acentuó el Aquinate con tanta fuerza, como la libertad de la actividad creadora de Dios; por lo demás, completamente de acuerdo con la revelación y con el gran Aurelio Agustín. La tesis es formulada con exactitud y rigor: 'dicendum quod

absque omni dubio tendendum est quod Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit, nulla naturali necessitate" (pág. 673).

"Por pura y desinteresada bondad, pudo Dios ponerse a sí mismo como fin de la creación, para comunicar su bondad a las cosas otorgándoles el ser. Por esta razón profundísima es Dios el gran 'liberal', porque da sin provecho propio, sólo por bondad; 'ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem'" (pág. 672).

Que la consideración de la libertad de la actividad creadora de Dios sea el único punto de inserción del tema cristiano en la filosofía, es cosa que interesa sobremanera. Aquí basta sólo decir que la afirmación de esa libertad aleja al pensamiento de Sto. Tomás del intelectualismo, en el cual, por lo demás, muchos lo suponen inscrito.

"Para un intelectualista consecuente, es absolutamente lógico substituir el acto divino libre y externo de la creación, por una actividad divina eterna y de necesidad óntica. E igualmente lógica ha sido siempre para él, la negación de la libertad humana: ... de aquí la actitud rígida, dura y orgullosa del intelectualismo, que impide todo progreso" (pág. 216).

Sto. Tomás liga estrechamente con la libertad divina, la cuestión de la eternidad o temporalidad del mundo: al ser la creación un efecto de la libertad divina, dicha cuestión se emerge en los designios inescrutables de Dios, para la sola razón. Pero la revelación nos enseña la temporalidad de la creación.

"De la tesis de la creación libre, es decir, producida por el conocimiento y la libre voluntad saca después Tomás una serie de conclusiones... Siempre que Tomás trata de la demostrabilidad de la eternidad o la temporalidad del mundo, la reduce a esta razón fundamental: La creación es obra de la libre voluntad divina, que para nosotros es inescrutable. La temporalidad de la creación nos ha sido revelada. Por lo demás, apoyados en la mera razón sólo sabemos que Dios se quiere a sí mismo por necesidad, pero a todo lo demás libremente" (pág. 674).

Así, la temporalidad del mundo pertenece al conjunto de verdades reveladas:

"En cambio, no considera (Tomás), como filosóficamente demostrable, ni la necesidad de la creación temporal, ni la posibilidad o imposibilidad de una creación eterna, en lo cual se enfrenta nuevamente, en parte, con Alberto, y en parte, con Maimónides" (pág. 661).

De este modo, Sto. Tomás concluye la creatio ex nihilo, de los principios metafísicos de Aristóteles, la considera verdad de razón; además, ve como característica esencial de la acción creadora divina, su libertad; y por otra parte, atribuye a la revelación la tesis de la temporalidad del mundo.

De acuerdo con toda esta doctrina, Tomás no consideró necesaria la composición de materia y forma en las creaturas espirituales, para explicar el origen de éstas. Sin embargo, en su pensamiento subsiste la materia prima peripatética, es decir, puramente potencial, sin ninguna perfección o determinación, en la composición de las cosas corpóreas. Pero tal materia prima tiene como presupuestos: la creencia en que la generación es el único origen posible de las cosas, la ausencia de la creatio, la concepción de un mundo necesario y eterno. Faltantes tales supuestos, la materia prima peripatética, puramente potencial, resulta inexplicable e innecesaria. Y los mismos supuestos faltan en el sistema de Tomás. ¿No es, pues, ya hora de desechar esa materia, y de quedarnos con un hilemorfismo moderado, como sostiene A. Krempel?

*"En el hilemorfismo auténtico, la materia, puesto que se encuentra actualizada en un cuerpo existente, no es materia, potencia substancial, en relación con un cuerpo anterior —como tal, ya ha cumplido su papel— ni materia, potencia, en relación con la forma presente —esto sería olvidar su actualización sobrevenida—; puede sólo llamarse justamente materia, potencia, en relación con futuras formas posibles, 'formarum educidibilibum'. Las ciencias no tendrán ya que formular réplicas a un hilemorfismo así estructurado, y las incoherencias comprobadas en la concepción habitual de éste, se hallarán ausentes. En el siglo XIII, el maestro desechó la materia aristotélica del concepto de los ángeles; ¿la desecharemos ahora del de los cuerpos?" (A. Krempel: *La Doctrine de la Relation chez Saint Thomas*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1952, pág. 607).*

Es cierto que el P. Manser trata de conservar la materia prima como entidad meramente potencial; pero de su propia, elaborada doctrina, expuesta sobre todo en los capítulos referentes a la creación y al principio de indivi-

duación, aparece con bastante claridad la pertenencia de tal noción a un sistema periclitado.

LA DISTINCIÓN CÉLEBRE

En el capítulo respectivo del P. Manser, acérrimo defensor del carácter real de la famosa distinción, encontramos una interesante referencia a la opinión de los grandes franciscanos contemporáneos de Sto. Tomás; en esta opinión, resalta perfectamente la gran distancia que hay entre las dos distinciones: "esencia-existencia", "materia-forma", y además, el carácter lógico de la primera, tanto cuando se refiere a Dios, como a las creaturas:

"Con toda lógica afirma Alejandro (de Hales) que la unidad del 'quo est' y 'quod est' es más íntima que la de materia y forma, y que lo uno podría predicarse de lo otro, pues el 'quo est' y 'quod est' en una misma forma o materia están ciertamente unidos de manera más íntima que la materia y la forma, que sólo convienen en un tercero. Precisamente por eso pueden predicarse el uno del otro, mientras que la materia nunca es la forma, ni la forma es la materia... Esta composición no es a base de extraños, 'ex aliis' como la composición física de materia y forma en el 'suppositum' físico. Además, como nuestra composición es metafísica y por medio de ella aún no se produce en absoluto la cosa natural, Alberto y Alejandro la denominan composición 'secundum rationem', en oposición a la constitución física del 'suppositum'" (pág. 596).

Además, encontramos la referencia a la opinión de Alberto Magno, la cual se produce en el mismo sentido que la anterior:

"...a la conocida distinción de 'quod est' y 'quo est' la llama una 'compositio secundum rationem', oponiéndola a la 'compositio secundum rem'. Por lo demás, esta distinción la encontramos también en Alejandro de Hales" (pág. 635).

Dichas opiniones siguen la línea general que el mismo P. Manser traza en su capítulo:

"Nuestra distinción, bien entendida, no es en modo alguno una distinción entre esencia y existencia como 'res quaedam' o, como Suárez

dice aún con más claridad en otro pasaje, como entre dos cosas, 'ita ut sint duae res'" (pág. 607).

No obstante, parece que Manser no ha seguido, en su documentadísimo capítulo sobre la distinción tan debatida, esta línea general, y que no ha aprovechado suficientemente las opiniones que cita, de Alejandro de Hales y Alberto Magno; es seguro que nuestro autor aproxima demasiado la distinción, a la diversa distinción, cosmológica, de materia y forma; quizá tal aproximación haya conducido a los escolásticos tomistas a inconsecuencias de tipo ultrarrealista, en las cuales la esencia y la existencia de las creaturas, son tratadas como si fueran la materia y la forma de las mismas.

Interesante es también, desde el punto de vista histórico, la referencia de Manser al origen de la célebre composición; aunque niega o pone en duda que "los puntos de apoyo (de ésta) procedan del verdadero espíritu del neoplatonismo", reconoce las poderosas fuentes neoplatónicas del discutido tema:

"Acaso no falte quien se extrañe de que en la historia del desarrollo de la distinción real no concedamos lugar especial al neoplatonismo, a pesar de que los grandes escolásticos del siglo XIII, incluso Tomás de Aquino, apelaron a razonamientos neoplatónicos para fundamentar la célebre distinción. No negamos que en ciertas obras neoplatónicas puedan encontrarse puntos aislados en que apoyar nuestra cuestión" (pág. 586).

Manser explica la influencia del neoplatonismo en la distinción, por infiltraciones aristotélicas; de cualquier modo, como puede verse en otras partes de la obra que se estudia, es muy artificiosa y arbitraria la separación radical entre el neoplatonismo, y el aristotelismo posterior; para Manser, son naturales las infiltraciones aristotélicas en el neoplatonismo.

"En la tercera escuela (neoplatónica), la ateniense, con Proclo (410-485) a la cabeza, se desarrolló ya una poderosa infiltración aristotélica en el neoplatonismo, la cual halló expresión en Manlio Boccio, y, en parte, también, en el célebre Liber de Causis" (pág. 587).

Típica manera de hablar afiliada al espíritu neoplatónico, y que, por lo demás, es muy socorrida por el ultrarrealismo de nuestros días, es la siguiente:

"Por ero estas inteligencias creadas son, como dice el Liber de Causis, ilimitadas hacia abajo, pero limitadas hacia arriba, porque, por una

parte, han recibido el ser de arriba, mientras que, por otra, su ser no está sometido hacia abajo al límite de ninguna materia... Finalmente, la esencia en las substancias corporales. También éstas tienen ser recibido y, por tanto, son limitadas. A esto se añade que su esencia está sumergida en una materia determinada. Por consiguiente, son limitadas hacia arriba y hacia abajo" (pág. 615).

Se comprende que, con este lenguaje, los interlocutores puedan responder:

"Amigo, ¿dónde has visto tú jamás una existencia sin esencia, o una esencia sin existencia?" (pág. 608).

Claro que Manser niega la legitimidad de la interrogante, y la atribuye a una excesiva fantasía; pero no deja de haber cierta sospecha de que se ha usado en forma ultrarrealista el conjunto de nociones "esencia-existencia"; "quo est y quod est"; o sea, de que se trata al ser, a la existencia, de la misma manera que se trata a la forma de los individuos corpóreos.

Tal es por lo menos, la idea de un ilustre tomista contemporáneo, L. B. Geiger, que nos dice:

"Avicena, por una intuición genial, había aplicado al ser la dialéctica clásica del neoplatonismo. Trató el 'esse' como antes de él se había tratado la vida, el conocimiento, y en general, todas las esencias específicas o genéricas. El 'esse', elemento uniforme en todos los seres, llegó a ser, en él, el análogo de la forma, semejante en todos los individuos de una misma especie, o en todas las especies de un mismo género... Procediendo así, se subraya vigorosamente la diferencia que separa el Ser primero de los seres por participación. Pero se compromete el absoluto alcance de la acción creadora del primero sobre los segundos". (L. B. GEIGER, O. P.: *La Participation dans la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 2a. edición, Paris, Libr. Phil. de J. Vrin, 1953).

A través de este estudio puede apreciarse la importancia capital de la consideración del mundo corpóreo en el tomismo, tal como lo presenta un notable comentarista contemporáneo; en efecto, los individuos corpóreos se encuentran en la génesis de nuestro conocimiento natural, y ellos constituyen el universo material, sin que se pueda acudir a ninguna otra clase de substancias, fuera de ellos. El predominante lugar del individuo corpóreo en el pensamiento de Santo Tomás, se revela en las disquisiciones relativas a la sociedad humana, a las pruebas de la existencia de Dios, a la creación del

mundo, que fueron repasadas en las páginas anteriores; por lo demás, la famosa distinción, cuya importancia disminuye en nuestros días, parece haber promovido un tremendo esfuerzo filosófico, pero mal dirigido precisamente debido a una inconsideración de la filosofía de la materia.

La innovación tomista fue suscitada, no tanto por el contacto con los escritos de Aristóteles, como se dice en forma demasiado académica, sino más por la necesidad imperiosa de encontrar lugar y sentido para los conocimientos del mundo material, ya obtenidos o por lo menos vislumbrados. En el sentido de esa innovación, y no apegada a la letra del tomismo, debió desarrollarse la escolástica renacentista y barroca, cuando multitud de nuevos datos obtenidos del mundo corpóreo rodeaba a los sabios de esa época; mas por accidentes históricos fatales, dicha escolástica tomó más y más la forma de la "ontología" desarticulada de las ciencias naturales, dejando así de ser metafísica; mientras tanto, de los datos científicos se ocupaban mentes venidas del platonismo o de medios caracterizados por un pensamiento filosófico anárquico. Como dice Etienne Gilson:

"...en estos últimos años del siglo XVI y este comienzo del XVII, cuando los descubrimientos de la ciencia rompían, en todos los dominios, tantas esencias sumariamente construidas por un pensamiento que las había considerado imprudentemente como idénticas a las cosas. Mal defendida por metafísicos que la habían esterilizado con la esperanza de hacerla más pura, la ontología de la esencia se perdió entonces en la ruina de esencias de la que, inconsideradamente, se había vuelto solidaria. Se le reprochó la esterilidad de un método, que hubiera podido servirle, sólo que fecundado por la existencia; así, la metafísica podría haber sido la consejera y guía de un siglo tan valientemente lanzado a la conquista de un universo repleto de realidades imprevistas". (ETIENNE GILSON: *L'Être et l'Essence*. Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, pág. 154).

¡Esterilidad del pensamiento con el objeto de hacerlo más puro! Ciertamente no fue esta la intención de la restauración de León XIII, cuyo alcance no ha sido comprendido sino hasta después de la mitad del siglo XX. La actitud reaccionaria, temerosa de que los descubrimientos del mundo material modifiquen o empañen las líneas impecables de la arquitectura tomista, es extraña a Tomás, que nos dejó una doctrina abierta y progresiva; tampoco se encuentra en los documentos oficiales de la Iglesia; véase, si no, uno de los más característicos, la *Humani Generis*, de Pío XII; en sus referencias a la filosofía, mantiene una orientación conservadora, y en el bien entendido

de que lo conservador abarca también lo progresista. Esta actitud es muy diferente de la actitud reaccionaria, con la que frecuentemente se le confunde; y si muchos han querido ver o han interpretado en dicho documento una tendencia reaccionaria, revelan probablemente una lectura a medias del mismo.

La orientación conservadora-progresista de S. S. Pio XII manifiéstase en muchos de sus numerosos escritos y alocuciones; derivado de ella es el siguiente texto, que muy bien puede aplicarse al progreso en los trabajos de índole filosófica, a menudo atacados sin justicia si se muestran investigadores de las realidades proporcionadas por el mundo moderno:

"Y tengan presente todos los hijos de la Iglesia que los conatos de esos valientes operarios de la viña del Señor, deben juzgarlos no sólo con justicia y ecuanimidad, sino también con suma caridad, y deben estar muy lejos de ese poco prudente espíritu que juzga que hay que rechazar todo lo nuevo por nuevo, o temer a lo menos, por sospechoso". (Encíclica Divina afflante Spiritu, de Pio XII).

La novedad filosófica. ¿Es muy difícil referirse a ella sin que muchas personas impidan todo acceso a ella, con la mención de la conocida verdad relativa a que no es posible adoptar sucesiva o simultáneamente, sistemas filosóficos contradictorios? Pero aquí no se trata de esta verdad, sino de otra, que es no menos verdadera: la de que toda doctrina filosófica, por ser obra de hombres, es susceptible de crecimiento, de progreso, por asimilación de nuevos elementos, por corrección de los ya asimilados, o por adaptaciones a las necesidades de una época.

Quizá bastantes tomistas, en mayor o menor grado, se han impermeabilizado a las consecuencias de esta última verdad; puede ser que las espléndidas líneas arquitectónicas del sistema hayan sido demasiado tentadoras; pero el precio pagado por ello, ha sido grande: ya en la época de la *Humaní Generis*, se reconoce que muchos temas filosóficos son planteados fuera del tomismo, con indiferencia respecto de él. La perspectiva puede ser la esterilidad, por exceso de homogeneidad. Se impone, pues, revivir la orientación del innovador del siglo XIII, aun con el sacrificio de la perfección sistemática, pues ésta no deja de ser un instrumento; y diríamos, aun con sacrificio de la seguridad filosófica.

LO ANALÍTICO Y LO SINTÉTICO COMO CATEGORÍAS METODOLÓGICAS

Dr. ROBERT S. HARTMAN
Centro de Estudios Filosóficos de la
Universidad Autónoma de México

EN UNA DISCUSIÓN RECIENTE, en torno a los juicios analíticos y sintéticos, ha sido manifiesta la ausencia del nombre de Kant, exceptuando ocasionales observaciones desdeñosas. Pero, después de todo, él inició la discusión (dejando a un lado la consideración de las triviales observaciones de algunos de sus predecesores). A pesar, pues, de nuestra avanzada penetración lógica, puede haber todavía algo en Kant que constituya, quizá, un aporte a la discusión.

Arnold S. Kaufman, en un artículo reciente,¹ sostuvo que el dualismo de lo analítico y lo sintético, lejos de ser insostenible, tal como creen Morton G. White,² Quine,³ y otros,⁴ tiene importancia, aunque en una esfera distinta de la discutida por White y Quine, a saber, en la del uso potencial, más bien que actual, del lenguaje. La distinción, kantiana, de acuerdo con Kaufman, sirve "como estímulo de claridad"; juega "un importante papel

¹ "The Analytic and the Synthetic: A Tenable Dualism", *Philosophical Review*, julio de 1953; págs. 421 sigs.

² MORTON G. WHITE, "The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism", en *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, ed. S. Hook, New York, 1950; págs. 317 sigs.

³ W. V. QUINE, "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, enero de 1951; págs. 20 sigs.

⁴ Para una visión general de esta literatura, véase ALAN GEWIRTZ, "The Distinction between Analytic and Synthetic Truth", *Journal of Philosophy*, 2 de julio de 1953; pág. 397. Véase también KONRAD MARC-WOGAU, "Kants Lehre vom analytischen Urteil", *Theoria*, 1951; págs. 140 sigs. Hay un resumen en inglés de este artículo en *Philosophical Quarterly*, julio de 1953; pág. 263. El presente ensayo, en cierto respecto, llega a conclusiones similares a las de MARC-WOGAU.