

## LA PERSONA HUMANA, CUMBRE Y SÍNTESIS DE LA CREACIÓN

No es posible una completa y profunda investigación filosófica acerca de la creación sin poner de relieve las maravillas con que Dios se dignó enriquecer su obra, la más estupenda del universo sensible. No creo que haya otro filósofo en la historia de la misma filosofía cristiana que haya asentado la grandeza del ser humano sobre cimientos más firmes y sugestivos que Santo Tomás de Aquino, pero desgraciadamente no suficientemente valorizados por los mismos que se profesan tomistas.

El hombre es la más perfecta de las obras de la creación de todo el mundo sensible. En la persona humana están incluidas y recogidas todas las perfecciones del mundo inferior al hombre.

Sin duda, la perfección primera, que es el ser como acto primero y último de todo lo real, la forma de todas las formas, la perfección de todas las perfecciones, nos ayuda a comprender la grandeza y dignidad de la persona. Esto ha sido puesto a la luz en la primera mitad de este siglo por el finado estigmatino Padre Cornelio Fabro y por el dominico francés Padre Louis-Bertrand Geiger, autores de dos trabajos notables que finalmente pusieron en evidencia algo del auténtico tomismo, después de la encíclica *Aeterni Patris*<sup>1</sup>.

Pero el principio universal y fundamental objetivo del *ser* como acto de todo acto, no basta; hay que añadir el acto de todo acto en sentido universal subjetivo, que es el intelecto, lo que toda la escolástica ha olvidado. El estudio y la profundización del intelecto, la más alta facultad del alma espiritual humana es un principio, no menos importante que el del ser. El intelecto es la forma de todas las formas, el acto de todos los actos, la perfección de todas las perfecciones, calificante universal del conocer humano en sentido *subjetivo*.

La filosofía escolástica ha olvidado la relación esencial que hay entre el intelecto y su objeto natural. No se puede dar realce al objeto sin dar el mismo realce al sujeto: esto es el intelecto. Cuando se trata de una relación transcendental, olvidar uno de los términos es lo mismo que olvidar los dos términos destruyendo la relación misma. Se desvanece la otra mitad de la filosofía y así no puede ser una filosofía plenamente realista. Lo afirma rotundamente un texto muy precioso y de suma importancia de la *Summa contra Gentiles*: el ojo tiene como su objeto propio la *luz* y los

<sup>1</sup> Cfr. C. FABRO C. P. S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 3a. ed., Società Editrice Internazionale, Torino 1963 (=Studi Superiori); y L.-B. GEIGER O. P., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 2e. éd., Vrin, Paris 1952 (=Bibliothèque Thomiste XXXIII).

colores; el oído, el sonido; así, el intelecto humano tiene como objeto propio el *ente en cuanto ente*. Como no es posible ver sin el ojo sano y sin luz, ni es posible oír sin el oído sano y sin su objeto propio —el sonido—, así también es imposible el conocer intelectual y racional sin una sana inteligencia y sin la presencia del ente en cuanto ente<sup>2</sup>. Y como la filosofía es el más alto grado del saber intelectual, es imposible una filosofía auténtica y realista sin la luz intelectual y sin la presencia del ente en cuanto ente. Aquí está la raíz primera y el fundamento necesario de la verdadera filosofía en su plenitud objetiva y subjetiva. Cualquier otra concepción filosófica que carezca de este doble fundamento solamente podrá ser una filosofía parcial, y por eso mismo una filosofía de nombre, mas no de hecho. Estos dos principios califican la filosofía plenamente realista.

Nótese atentamente que, puesto que el objeto propio de la vista es la luz (un aspecto particular de lo real sensible), las ciencias que se ocupan de lo real material siempre quedan limitadas a algo particular de lo real. Siempre el objeto propio de las ciencias humanas de cualquier género es necesariamente algo *particular*. Al contrario, el ente en cuanto ente es un objeto absolutamente universal. El ente abarca todo lo real sin alguna excepción. Santo Tomás añade que conocemos al mismo Dios en todo objeto conocido, por lo menos implícitamente.

Cualquier exclusión de lo real sensible o suprasensible hiere profundamente la filosofía; la hiere con la nota de la negatividad, la compromete como filosofía. La comprensión de la mente humana alcanza a conocer seres espirituales, a la manera de la misma inteligencia humana y de Dios, el principio supremo de todo lo real. Olvidar esta capacidad implica una humillación indebida de nuestra inteligencia, cuyo objeto propio y natural es lo real en cuanto real, incluyendo en ello el mismo ser espiritual, aunque conocido de manera imperfecta. No se puede negar la conocibilidad de la realidad divina sin menguar y humillar la misma inteligencia humana. Negar la absoluta capacidad de nuestro intelecto de abarcar lo real como real, implica la negación simultánea del hombre y de Dios. En la raíz de nuestro conocimiento, hay que repetirlo, está la intuición o experiencia intelectual del ente como ente.

La sensibilidad misma es humana y personal en la medida en que es, en su primera raíz, intelectual. Si es cierto, y no cabe duda, de que todo conocimiento empieza con los sentidos, es también no menos cierto que ningún conocimiento humano se halla limitado a la pura sensibilidad. El conocimiento sensible, a la luz del conocimiento intelectual, trasciende siempre el nivel del propio conocimiento sensible sin dejar de ser sensible. Aquí ya vislumbramos algo de la extraordinaria y profunda interioridad de nuestra inteligencia, esto es, su energía interior capaz de ensalzar nuestro conocimiento sensible al nivel superior, que es cabalmente el conocer intelectual.

El nivel superior del conocimiento intelectual se identifica con el nivel de nuestro espíritu. No olvidemos que nuestra alma, en cuanto intelectual, no es solamente *forma* del cuerpo, al cual confiere el ser, la unidad, la actividad, la dignidad personal; también es *espíritu*, esto es, un ente substancial que no solamente informa y dignifi-

<sup>2</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.* II 83.

ca al cuerpo, sino que también posee su actividad propia, netamente espiritual. Santo Tomás lo afirma rotundamente: *Intellectus qui et spiritus dicitur*<sup>3</sup>.

La actividad propia del intelecto no es prisionera del espacio y del tiempo, como claramente aparece gracias a su capacidad de tener ideas universales, las cuales sobrepasan los límites del espacio y del tiempo. La razón misma tiene su fundamento en la visión intelectual. ¿Cómo sería posible juzgar y razonar *sin la visión* de nuestro intelecto? Son muchos los libros de filosofía que hablan y califican a la misma filosofía como la sabiduría por excelencia de la *razón*. Éste es el grado más alto de nuestro conocer, pero probablemente no pocos de esos libros ignoran y no explican qué es la *razón*, a la cual Santo Tomás definió como *intellectus discurrens*. La *razón* no sería razón si no fuera ante todo intelecto, si no fuera precedida de eso mismo que el propio Santo Doctor define como «visión intelectual» (*visio intellectualis* o *intellectiva*).

Asoma aquí otro problema muy importante, no siempre percibido por los mismos escolásticos, esto es, la significación y el valor de eso generalmente llamado *abstracción*. De por sí, este término es negativo. Abstraer sería lo mismo que huir de lo real, o sea, dejar lo real mismo para ingresar en el vacío de las ideas, a la manera en que las entiende el conceptualismo. Quién lee atentamente las obras de Santo Tomás encuentra siempre la afirmación del nuevo modo de existir de las cosas conocidas dentro del espíritu cognoscente. De tal manera, lo real sensible adquiere en la interioridad del espíritu un nuevo y más alto grado de realidad y de existencia.

Las cosas sensibles conocidas por nuestro intelecto adquieren en la interioridad espiritual de nuestra alma un nuevo y más alto, más perfecto, más noble modo de existir. He aquí un verdadero pasaje de la manera de existir sensible, espacio-temporal-extenso, a un modo de existir que no se puede calificar con las categorías cuantitativas, sino más bien con la categoría de la *intensidad*<sup>4</sup>.

Dos principios siempre están presentes en la concepción filosófica de Santo Tomás: el principio de la jerarquía de lo real, en toda su complejidad, y el principio de trascendencia interior y exterior de lo real.

Claro que la jerarquía de los mundos, según la concepción precopernicana y aristotélica, ya no se puede sostener. Pero, bajo muchos otros aspectos, la doctrina de los grados de lo real sigue manteniendo todo su valor. Considérense, por ejemplo, los grados de lo real material y sensible y compárensenlos con lo real del mundo angélico, de los puros espíritus creados, cuyo valor para los cristianos no ha amenguado y continúa el mismo que en los tiempos del Doctor Angélico. Este principio de la jerarquía de lo real no vale solamente cuando se considera la relación extrínseca entre el mundo terrenal y el mundo angélico, sino que vale también al considerarse la relación intrínseca y constitutiva de los seres.

Hoy sería ridículo pensar que el mundo terrenal estaría constituido de «materia potencial», capaz de recibir nuevas formas, pasando de la potencia al acto, y comparar la materia del mundo terrenal con el mundo de las esferas celestes constituido,

<sup>3</sup> *Summ. theol.* III q. 5 a. 2.

<sup>4</sup> «In his quae non mole magna sunt, hoc est maius esse quod melius esse» (*Summ. theol.* I-II q. 62 a. 1). Cfr. *De virt. cardin.* a. 3 et passim.

según la concepción antigua y medieval, por una «materia totalmente en acto», mas de ninguna manera potencial, cual sería el pasaje de los cuerpos terrenales y corruptibles a los seres materiales celestes incorruptibles.

Felíizmente, la ciencia astronómica con Copérnico, Galileo y Newton ha derribado esa concepción. Pero el principio sigue preservando todo su valor en muchos casos. Por ejemplo, es claro en Santo Tomás cuando habla de los grados de los seres cósmicos: seres no vivientes y seres que poseen vida vegetativa, sensitiva e intelectual. En la primera parte de la *Summa theologiae*, el santo doctor afirma con gran energía que el alma en el hombre es una forma única que trasciende e incluye en sí, de manera superior, distinta y eminente, todos los valores de la vida vegetativa y sensitiva<sup>5</sup>.

Se desprende de aquí el otro principio universal en el orden jerárquico de lo real: el ya mencionado principio de trascendencia interior y exterior de lo real. Siendo el alma humana no solamente *forma*, sino también *substancia*, y, por consiguiente, principio de actividad propia, superior al mundo sensible espacio-temporal, en la persona humana se reúnen los dos grados del ser: el ser material del cuerpo y de los sentidos y el mundo espiritual constituido por el alma intelectual y espiritual, el cual, según la expresión del Aquinatense, colinda, en línea *genérica*, con el mundo angélico, pero, en línea específica, con los demás hombres.

La trascendencia interior del hombre nos permite ahora entender mejor la naturaleza, la grandeza y belleza de nuestro conocer abstractivo. Ya hemos visto que abstraer no significa pasaje de lo real a la representación vacía de contenido real, sino exactamente lo contrario. Abstraer, según Santo Tomás, significa trasladar el objeto conocido del grado sensible y material al grado superior, espiritual. El conocimiento intelectual no es algo pasivo, sino algo sumamente activo del alma intelectual y espiritual. Es una actividad de grado superior al grado de lo sensible sujeta a las condiciones del espacio y del tiempo; una actividad absolutamente silenciosa parecida a la actividad propia del Creador.

Toda actividad humana personal tiene su empuje y su calificación en la actividad intelectual. Pero hay que notar cuidadosamente que es una actividad sellada por la categoría de la intensidad. El grado del espíritu trasciende el grado sensible y material y lo eleva al grado espiritual. El abstraer es una actividad espiritualizante que eleva el mundo sensible y material al grado superior del mundo espiritual. Conocer intelectivamente el mundo significa elevarlo a su propio nivel espiritual.

Ahora es conveniente recordar algunos principios comunes propios de la filosofía de Santo Tomás:

- cada ente tiene su obrar propio porque su fin inmediato es su propio obrar («omne ens est propter suam operationem»<sup>6</sup>).
- cada conocimiento se verifica por una identificación del objeto conocido con el sujeto que conoce («cognoscens in actu est cognitum in actu», «intellectus in actu

<sup>5</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 76.

<sup>6</sup> «Unumquodque operatur secundum quod est actu» (*Summ. c. Gent.* I 16). Este principio es fundamental en todas las obras de Santo Tomás.

est intellectum in actu»<sup>7</sup>). En nuestro caso, esta identificación no sería posible si el objeto material y sensible conocido no se identificara con el sujeto inteligente y espiritual. Bajo este punto de vista, hay que entender la actividad concocitiva del intelecto como energía que eleva a su mismo grado espiritual lo sensible material. El conocer intelectual se encuentra en el orden superior de los entes espirituales. El intelecto no es sólo *posible*, sino también *agens*, capaz de transformar el mundo material en mundo espiritual y donarle lo que es propio del mundo espiritual del alma intelectual.

No por acaso Santo Tomás afirma que el intelecto *transciende los sentidos*. Pero pongamos mucha atención en la relación que hay entre el mundo sensible y material y el mundo espiritual. El ente de grado más alto es superior en la medida en que encierra en sí los valores ontológicos del grado inferior transcendido. De otro modo, nunca podría ser superior. Para ilustrar esta dialéctica ontológica, el santo doctor acude a la progresión de los números matemáticos y también a la progresión de las figuras geométricas. El número y la figura geométrica superior incluyen los valores numéricos y las figuras geométricas inferiores. Está claro que son ejemplos defectuosos, porque no hay ninguna comparación matemática o geométrica que pueda expresar lo que aquí queremos decir en forma adecuada: la diferencia y la distancia que reina entre el orden material y extenso del ser y el orden del ser espiritual.

Se debe decir que todos los valores ontológicos del orden material, extenso y sensible, se encuentran *de modo eminente* en el alma espiritual. No sin razón, Santo Tomás afirma que el alma es todas las cosas, que el alma lo es todo, y, por consiguiente, el hombre es la totalidad del ser. Hay más valores ontológicos en una sola alma que en todo el universo físico. Cada alma guarda en sí más plenitud e intensidad de ser que la enorme grandeza del universo físico. Por eso el «hombre es la totalidad del ser». Santo Tomás no dice que los hombres sean la totalidad del ser, sino rotundamente que *el hombre* —cada uno de los hombres— es la totalidad del ser, evidentemente en comparación con el universo físico<sup>8</sup>.

Gracias a su alma, el hombre lleva en sí la conciencia del mundo. Solamente en el hombre el universo físico empieza a tener una conciencia y una voz. Solamente el hombre puede interpretar al Creador, agradecerle por el gran don del ser que le ha otorgado. Vale más la vida de un solo hombre que el universo físico infrahumano. No sin razón, luego, podemos decir que hay más riqueza de ser en el alma intelectual espiritual que en el entero universo físico. La riqueza ontológica y la consiguiente riqueza y profundidad de su actividad nos permiten comprender cómo nuestro conocimiento intelectual posee la capacidad de elevar el mundo físico al orden superior (espiritual) del ser. He aquí la verdadera significación de la abstracción tomista<sup>9</sup>.

Las formas de las cosas sensibles tienen un ser más noble en nuestra inteligencia que en las cosas sensibles. Lo que está presente en los seres inferiores se encuentra

<sup>7</sup> «Cognoscens in actu est cognitum in actu» (*In II De anima*, lect. 12). «Intellectus in actu et intellectum in actu sunt idem» (*Summ. theol.* I q. 14 a. 2; cfr. *Summ. c. Gent.* II 59, etc.).

<sup>8</sup> «Homo est quodammodo totum ens» (*In III De anima*, lect. 13).

<sup>9</sup> «Res inferiores anima sunt in ea altiori modo quam in seipsis» (*In De causis*, prop. 14a).

en los seres superiores de manera eminente<sup>10</sup>. Este lenguaje tiene su conclusión última en la relación de todo ente creado con el Creador. Todas las perfecciones poseídas por los entes creados en toda su inmensa multiplicidad y variedad de perfecciones se encuentran de un modo eminente en Dios Creador. Este gran principio, que abarca la creación entera, no es una ley referida solamente a la relación de lo creado en comparación con Dios Creador. Es una ley que penetra toda la realidad en su orden jerárquico. Penetra toda la ontología de lo finito y tiene su última solución entre lo creado y Dios Creador. Creo que la expresión más perfecta de esta tesis se halla en la «cuarta vía» de Santo Tomás (la vía *ex gradibus perfectionis*).

Todas las pruebas de la existencia de Dios en Santo Tomás llegan al Creador. Sin embargo, la «cuarta vía» llega a lo mismo en forma más profunda y universal, porque no tiene su punto de partida en algún atributo del ente particular, sino en el mismo ente en cuanto ente, bajo cuya universalísima amplitud se encuentran también las demás pruebas.

Toda la ontología tiene aquí su resolución final. Una ontología que no concluya en la afirmación de Dios Creador permanecerá siempre una ontología decapitada en sí misma, o, mejor dicho, una ontología sin sentido. La filosofía de la creación lleva el sello de la filosofía realista y verdadera. Pero nunca podríamos tener una ontología acabada sin la trascendencia del hombre al interior de la trascendencia divina.

No obstante, la trascendencia del hombre sobre el universo cósmico exige la ontología del espíritu humano, que es la misma alma intelectual, la cual no podría ser intelectual sin ser espiritual. Aquí (en el alma forma del cuerpo y, al mismo tiempo, fuente de operaciones propias) tenemos el punto de unión y distinción, sin separación, del mundo material y del mundo espirituaál. Como filósofos no tenemos argumentos para probar la creación de los ángeles, pero la filosofía nos ayuda a vislumbrar aquello enseñado y asegurado por la fe.

Al mismo tiempo, no solamente nos lleva a la esencia misma de la actividad creadora de Dios, sino también a comprender algo del orden puesto por Dios entre las mismas creaturas, entre el mundo sensible y el mundo espiritual, sin dejar de poner de relieve la dignidad de la persona humana; no solamente por su alma espiritual, sino también por esa forma de espiritualización que el alma, al mismo tiempo «forma» del cuerpo y espíritu inteligente y libre, confiere al cuerpo mismo. Una explícita espiritualización del mismo cuerpo, destinado a ser deificado por la resurrección, hasta vislumbrar las mismas propiedades del cuerpo como lo vemos en nuestro Señor Jesucristo a la luz del Evangelio.

El alma humana, forma del cuerpo y espíritu inteligente y libre, es, según Santo Tomás, la obra maestra de la actividad creadora de Dios en el orden de la realidad sensible.

Hoy día existen quienes tienen miedo de caer en el dualismo si hablamos del alma. A estos filósofos les falta una clara idea del concepto dialéctico de «trascendencia».

<sup>10</sup> «Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus, sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes» (*Summ. c. Gent. II 50*).

Les falta también una profunda idea de la dialéctica exterior e interior que domina la jerarquía de la realidad creada en su totalidad. Sin estos principios y sin estas leyes, es imposible comprender la obra maestra de la creación, que es el hombre; es imposible entender las dialécticas que unen entre sí los grados de lo real.

Por consiguiente, es imposible comprender los dos *principios* (no dos seres) que vinculan la unidad y la identidad del hombre. Esta unidad de los dos principios nos brinda la clave de la totalidad creada en una síntesis maravillosa.

El alma no dualiza el hombre, no lo parte en dos. Al contrario, confiere al cuerpo su mismo ser, su unidad y su identidad de persona humana. Sin el principio esencial del alma intelectual, que es, al mismo tiempo, principio del ente humano, ser substancial con actividad propia, sería imposible tener una idea cabal del hombre como persona. Sin el acto intensivo del alma intelectual, el hombre no poseería dignidad personal. Sería, por un lado, exclusivamente cuerpo, y, por el otro, algo así como un ángel encarnado.

Ya hemos dicho que la persona humana, se encuentra al mismo nivel de los ángeles *in ratione generis*; no *in ratione speciei*. El alma intelectual y espiritual y, por ende, libre, confiere no sólo cierta espiritualidad al mismo cuerpo; por consiguiente, le confiere una inviolable dignidad moral que pone el hombre en directa dependencia de Dios mismo. La misma persona humana, con su actividad conocitiva intelectual y espiritual, se hace capaz de elevar en su interioridad espiritual el mismo mundo sensible al nivel de lo espiritual.

Dios Creador eligió la persona humana como colaboradora de su actividad creativa; no solamente con el trabajo, que perfecciona la naturaleza, sino también en cuanto capaz de perfeccionar el mundo sensible llevándolo a una manera de ser más noble.

La creación no es solamente la obra personal de Dios, sumamente personal. Él también quiso imprimir el sello de la persona humana al mundo inferior al hombre, la obra maestra de su creación constituida en señora y dueña del universo sensible.

El descubrimiento de la grandeza de la persona humana, también bajo el punto de vista filosófico, nos hace más plausible las verdades cristianas de la Encarnación del Verbo de Dios y la misma resurrección. Una buena filosofía de la persona humana abre las puertas a las verdades sobrenaturales de la revelación cristiana. No sin razón, el Sumo Pontífice Juan Pablo II, en su primera encíclica —*Redemptor hominis*—, afirmaba: «Jesucristo Redentor revela en toda su plenitud el hombre al hombre [...] El humanismo auténtico está íntimamente conectado con la perfección humana del Verbo»<sup>11</sup>.

LUIGI BOGLIOLO S. D. B.

Roma.

<sup>11</sup> JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 10.