

ABELARDO LOBATO O. P. (EDITOR), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Tomo I: *El hombre en cuerpo y alma*. Edicep C. B. México-Santo Domingo-Valencia 1994. 958 páginas. ISBN 84-7050-396-0.

Acaba de aparecer el primer tomo de esta obra de largo aliento dirigida por el P. Abelardo Lobato, profesor de la Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma, que habrá de completarse con otros dos volúmenes: *El hombre y el misterio de Dios* y *El hombre, Jesucristo y la Iglesia*. Esta entrega inicial se divide en tres partes, la primera de las cuales, a cargo del mismo P. Lobato, contiene un estudio comparativo de la teoría tomista del hombre y de la visión del ente humano vulgarizada en nuestros días («La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo», pp. 27-97). En ella se subraya la concepción integral del hombre elaborada por el Aquinate, una concepción alejada de todos los reduccionismos que a lo largo de la historia, incluso en la actualidad, han fragmentado y, por tanto, desnaturalizado su fisonomía inconfundible. La superación tomista de estos deslices se debe a que Santo Tomás ha sabido conjugar armoniosamente la ciencia natural de las cosas humanas, producto de una meticolosa especulación filosófica, y la revelación de las verdades que conciernen al hombre tal como Dios las ha comunicado por medio de las Sagradas Escrituras. Ambos caminos son indispensables para reconocer en toda su plenitud la unidad del hombre, que es la unidad de un compuesto, pues el cuerpo y el espíritu no escinden su entidad; al contrario, la constituyen, sin que ello autorice a hablar de un dualismo, pues no hay un hombre-cuerpo añadido a un hombre-espíritu. El P. Lobato enfatiza que nada de esto se podría comprender con claridad si no se entendiera que el ser del hombre, el acto de su substancia, implica su dependencia del ser de Dios y su ordenación a Él mismo: «Sólo en él podrá encontrar la unidad que busca, la verdad para la cual ha nacido, la perfección que anhela y la contemplación de la belleza infinita en la cual tendrá la felicidad colmada» (pp. 51-52). Este principio, a su vez, comanda toda la doctrina tomista de la vida moral. Pero el Doctor Común era consciente de la insuficiencia de la filosofía para arribar a las últimas consecuencias en esta empresa llamada a penetrar en la intimidad más recóndita del ser y del obrar humanos: «Tomás ha comprendido al hombre desde el dato bíblico de la *imago Dei*. La antropología de Tomás es, ante todo, teológica. El hombre se devela como un ser en relación de dependencia profunda con Dios, y se describe desde esa relación originaria, fundante y terminal, como un ser teologal, teotrópico y teocéntrico» (p. 57). Una rápida reseña de las corrientes antropológicas contemporáneas más influyentes (pp. 72-95) lleva al P. Lobato a compulsarlas con aquélla que hemos heredado de Santo Tomás. El autor expresa su certeza sobre la posibilidad de un diálogo entre el tomismo y dichas corrientes, sobre todo si se admite «una cierta presencia de Tomás en el contexto de nuestro tiempo» (p. 95); mas advierte, con razón, que no se trata «de introducir a Tomás de Aquino por la ventana para que siga ganando batallas después de muerto como otro Cid Campeador, sino la verdad sobre el hombre» (p. 95).

El mismo P. Lobato afronta luego el análisis de la problemática que atañe al cuerpo del hombre (pp. 99-275). Desde ya, el estudio exhaustivo de este asunto no se puede sobrellevar satisfactoriamente si no se toman en cuenta los datos de la revelación, las conclusiones de la filosofía y las averiguaciones de las ciencias positivas. Pero el punto neurálgico de la cuestión, expresa el autor, consiste en «dar razón del hombre desde el elemento formal y constitutivo. La corporeidad humana se explica desde el alma y no al revés» (p. 103). Sujeto a este principio, el P. Lobato resalta la nobleza del cuerpo del hombre: «Es

como el rey de los cuerpos, porque los supone a todos y los excede en su complejidad, organización y sobre todo por estar al servicio del alma» (p. 143). Distante de todo dualismo que busque remarcar el valor del espíritu amenguando arbitrariamente la condición perfecta del cuerpo, Santo Tomás ha establecido que es precisamente su información por el alma inmaterial la causa de la nobleza perceptible en nuestro organismo; de ahí, entre otras cosas, que el ser del cuerpo sea el único ser del compuesto hilemórfico. Al cuerpo, por otra parte, le es esencial proveer la individuación, cuyo principio es la *materia signata quantitate*. Pero la humanidad es bisexual sin que ello diversifique la dignidad substancial de lo humano, pues esta dignidad no está preceptuada por los mismos sexos, sino que pertenece propiamente a la especie. Por lo que incumbe a las discusiones sobre los juicios aquinianos sobre la mujer, el P. Lobato expresa que «Tomás ha acertado como teólogo que escruta el designio de Dios, como filósofo que mantiene y aplica la teoría hilemórfica, y ha sido víctima de una cultura médico-biológica deficiente, que era quizás ya una justificación de una cierta situación social en la cual la mujer tenía un rol inferior al varón» (p. 180). Se retoma el viejo debate acerca de la concepción tomista del momento de la animación del cuerpo humano. Aquí el P. Lobato indica que las precariedades de la biología antigua decidían la insuficiencia, y no pocas veces los errores, de muchas posiciones asumidas por los maestros medievales, principalmente en materia embriológica. Santo Tomás no ha sido una excepción, mas ello no invalida sus pronunciamientos teológico-filosóficos en relación con la estructura óptica del cuerpo del hombre en su estado intrauterino. Ya en el ámbito operativo, el hombre descuella en el universo por su conocimiento y su obrar. Sin el cuerpo, el ente humano carecería de sentidos, pues éstos recaban órganos corpóreos para su ejercicio. La vida pasional depende de estos sentidos. Pero los sentidos también fecundan en el surgimiento del *homo faber*, toda vez que esta clase de obrar no le sería posible si no estuviera provisto de órganos materiales. No obstante, la corporeidad es un signo de la limitación del hombre: limitación entitativa, pues su dependencia de un principio material no le faculta para trascender el orden de la finitud, y también limitación operativa, porque la defectibilidad del organismo redundaba en el padecimiento de debilidades y enfermedades que terminan en la muerte. Ésta, empero, no es más que un punto de llegada en el desenvolvimiento del devenir temporal, por cuanto el hombre no agota su ser ni su vida en durante nuestro peregrinaje mundano (pp. 256-256). Así es, porque contamos con un alma inmortal y subsistente, el principio de la vida supraterrrenal que sigue a la muerte (pp. 256-258); mas el conocimiento del más allá se halla plagado de misterios que solamente se nos hacen patentes a la luz del misterio de la resurrección de Cristo, al grado tal que ella es «la causa de la resurrección de los hombres» (p. 259). Esta parte se cierra con el examen de la contraposición de las corrientes que buscan reducir el hombre a la corporeidad o a la espiritualidad de su alma; dos posiciones que marcan una larga distancia con la doctrina de Santo Tomás. La teoría tomista del hombre, con todo, sigue siendo un «lugar de encuentro» (pp. 261-275) de todas aquellas concepciones fragmentarias de lo humano que no aciertan en devolverle la dignidad modernamente retaceada al reducirse a un puro espíritu o a un mero cuerpo.

En la sección siguiente de la obra, Armando Segura, profesor de la Universidad de Granada, anuncia una versación sobre el alma humana. En el punto de partida de su exposición incluye una consideración epistemológica sobre la índole de la psicología, pero no nos parece conforme al sentir aquiniano hablar de *una psicología «metafísica»* (pp. 369-283), término éste ya empleado décadas atrás por P. Siwek S. I., porque con ello se desvirtúa la tesis constante de Santo Tomás acerca de la pertenencia de la ciencia *de ani-*

ma a la filosofía de la naturaleza, a no ser que aquí el adjetivo *metafísica* sea tomado en un sentido impropio y, por tanto, incompatible con el criterio tomista de la distinción y la especificación de los hábitos demostrativos. El autor se suma a la posición de los filósofos neotomistas que sostienen que el conocimiento «es un modo de ser *trascendental*» (p. 339), para lo cual debe acudir a la sinonimia del *ens* y del *esse* con resultados que difícilmente se puedan compartir, pues ello le lleva a afirmar la convertibilidad del ser y de la verdad, cuando, en rigor, la tesis invariable de Santo Tomás expresa más bien que tal convertibilidad tiene lugar entre el *verum* y el *ens*. Este defecto, a nuestro entender, se repite en el rápido esbozo de la analogía (pp. 340-345), donde se insiste en considerarla como «analogía del ser» en vez de enfocarla conforme a los términos exactos en que siempre la ha especulado el Aquinate, i. e., la concepción analógica del *ens*. Tampoco nos suena acertada la atribución a los animales irracionales de un obrar supeditado al conocimiento sensitivo que prohijaría un movimiento «automático» y «mecánico» (p. 340), ya que la carencia de una automoción regulada por una directriz intelectual propia, de la cual naturalmente carecen, no autoriza a calificar la actividad tendencial de las bestias con tales adjetivos. En líneas generales, creemos que la presentación de la índole del conocimiento al modo de una aproximación fenomenológica no facilita el acceso a la teoría tomista de este acto, sobre todo si se concluye que «El nivel de lenguaje, conceptos e intenciones en los que se mueven Hegel, Heidegger, Aristóteles y santo Tomás es relativamente homogéneo» (p. 362), y si, además, se asegura que «la esencia del hombre es la inteligencia» (i-bid.). La exposición acerca de las doctrinas gnoseológicas del Angélico, según nuestra opinión, se halla demasiado obnubilada a causa del envío reiterado a problemáticas históricas que no siempre se relacionan ni directa ni indirectamente con el tratamiento deparado por Santo Tomás a la densa cuestión del conocer.

Segura ha echado mano a diversas nociones, giros y fórmulas lingüísticas que en no pocas oportunidades, en nuestra apreciación, entran en colisión con la filosofía tomista. Así, por ejemplo, la concepción de la metafísica como «la ciencia de lo real en cuanto tal» (p. 490) no parece concordar con la ciencia del *ens in quantum ens*, porque el sujeto de la filosofía primera es *id quod est vel quod potest esse*, de cuya concepción analógica, por ejemplo, no se puede excluir el ente de razón; se pretende desarrollar una «fundamentación metafísica» de la cogitativa cuando, a la postre, el análisis formal de esta capacidad sensitiva corresponde formalmente a la psicología, a la ciencia *de anima*, según lo atestiguan los mismos textos de Santo Tomás, donde ha sido estudiada con una penetración nunca superada hasta ahora, y tal como lo han confirmado los autores de los tres mayores aportes contemporáneos sobre este asunto (R. Allers, C. Fabro y G. P. Klubertanz). Por otro lado, Segura no distingue en el alma las *potentiae* de la *facultates* —el entendimiento es sindicado como una «facultad»—; habla luego de la «constitución metafísica del entendimiento como realidad específica del hombre» (p. 495), término éste que desea asimilarse a algo que mejor debiera ser significado de otra manera: la racionalidad especificante de la esencia humana. Con Descartes y con Kant, se puede decir, ciertamente, que «Yo soy un ente que piensa, no un ente que sea ente, fundamentalmente, sino que toda mi fundamentalidad se agota en el pensar de mí como autocognoscente» (p. 501); pero no se puede poner esta oración en boca de Santo Tomás sin contravenir la médula de su mensaje teorético, pues la filosofía del Aquinate se halla en las antípodas de toda tendencia que, como la apuntada, termina reclamando una autoconstitución *trascendental* de la entidad del hombre. En el fondo, el examen del alma humana intentado por Segura no pasa de un anuncio, como arriba se dijera, por cuanto se disuelve, según nos parece, en u-

na serie de consideraciones basadas en una ontología del ser confundido con el ente, lo cual indica una extrapolación injustificada del tema que le cupo haber tratado en el conjunto de esta obra.

La parte final del volumen ha sido confeccionada por Eudaldo Forment, profesor de la Universidad de Barcelona: «La persona humana» (pp. 683-954). Forment retoma aquí la versación sobre un asunto que no sólo le es grato, sino que le cuenta entre los más expertos tratadistas de nuestros días, tal como lo ha puesto de relieve principalmente a través de su libro *Ser y persona* (Barcelona 1982; 2a. ed., ibi 1983; cfr. nuestra recensión en *Sapientia* XLV [1990] 77-78). Justa su aclaración sobre el origen cristiano de la especulación en derredor de la persona, motivado por la necesidad de afrontar los misterios centrales de nuestra fe: la Trinidad y la encarnación del Verbo de Dios (p. 686). La cuestión del hombre como persona ha sido rescatada en la Edad Contemporánea, mas en un sentido que, bajo los parámetros de la antropología kantiana, no coincide con la visión clásica de este problema (pp. 687-693). El fenómeno reciente y multiforme del personalismo es una consecuencia de la recuperación postkantiana del tema del hombre, si bien bajo los estigmas de principios muchas veces contrapuestos entre sí. Tras los pasos de Scheler y de Mounier, un nutrido grupo de autores hacen profesión de un personalismo distante de la concepción metafísica tradicional de la persona. Maritain, Lacroix, Nédoncelle y Ricoeur «consideran a la persona desde una perspectiva ética» (p. 695). Detrás de esta corriente se observa la ausencia «de una metafísica coherente y fundamentadora de la realidad personal y de su gran dignidad» (p. 696). Con el P. Lobato, Forment juzga que la remoción de las precariedades del personalismo actual requiere un retorno explícito a la teoría del hombre legada por Santo Tomás (ibid.). Luego de señalar en qué estriba el problema metafísico de la persona (pp. 688-689), el autor entra de lleno en la frondosa discusión acerca del constitutivo formal de la entidad prosópica. La actitud de Suárez en esta materia había sido antecedida en el medioevo por Enrique de Gante y Durando de San Porciano, pero no se puede negar al maestro granadino el mérito de haber compendiado el *status quaestionis* de una polémica nacida inmediatamente después de la muerte de Santo Tomás. Suárez se empeña en rectificar las cuatro tesis en que Cayetano ha sintetizado su doctrina de la subsistencia como constitutivo formal de la persona (pp. 702-706). Importante el párrafo dedicado a la opinión de Maritain (pp. 706-712), donde Forment infiere que el filósofo francés, después de sucesivas oscilaciones de su pensamiento, ha completado la posición defendida de un modo insuficiente por Cayetano; pero, a la larga, «tal doctrina de la persona no es coherente con el sistema tomista» (p. 711). Forment estima que Suárez ya había dado las razones que impiden concordar con el cardenal dominicano y, por ende, con la reacomodación hodierna que de ella ha brindado Maritain (pp. 711-712).

Forment expone su interpretación de la doctrina tomista de la persona mediante una serie de enunciados que se sustentan explícitamente en los textos del Doctor Común (pp. 712-748). Cabe convenir con el autor en que este punto no puede acometerse con total felicidad si se hacen a un lado las conclusiones teológicas relativas al misterio del Verbo Encarnado (pp. 718-719). Podemos resumir esta sección del trabajo del autor con sus mismas palabras: «La noción de persona no es [...] un género o una especie, aunque tampoco es un concepto trascendental, o de máxima extensión no genérica. Sin embargo, trasciende todos los géneros y todas las categorías, o géneros supremos. No puede por ello incluirse en ninguno de los modos del ente predicamental. La persona significa perfección, perfectibilidad y estimabilidad en un nivel de plenitud, que no puede explicarse

por determinaciones de diferencias sobre géneros o especies, ni por ninguna de las categorías, como si fuese algo substancial o accidental. Hay que concebirla como directamente participante en el ser y en los trascendentales que éste funda, la unidad, la verdad, la bondad y la belleza, en un máximo grado. En este sentido la persona tiene un carácter "trascendental". La persona es lo que posee "más" ser, y, por tanto, lo más unitario, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello» (p. 748).

Dos secciones ulteriores («Dimensión ética de la persona», pp. 749-815, y «Dimensión social de la persona», pp. 817-883) dan ocasión a Forment para ofrecernos algo que bien puede considerarse como los fundamentos metafísicos del obrar personal. En la opinión de quien esto escribe, ambas secciones congregan una muestra preciosa de la única forma razonable de exhibir a la persona humana al modo de un *suppositum* de acciones morales. Decimos esto a la luz del multitudinario número de «éticas de la persona» que pretenden construir una filosofía del obrar humano desentendiéndose de una verdad metafísica que Forment ha puesto a buen resguardo en el transcurso de su colaboración, a saber: que los actos humanos tienen en la persona su sujeto, mas no su principio, ya que este principio no es la persona humana en cuanto tal, sino la *natura* del hombre —principio mediato— o, mejor todavía, sus potencias —principio inmediato—, ya que ninguna substancia creada es inmediatamente operativa en virtud de su misma esencia. Con esta salvedad, inspirada directamente en la metafísica de Santo Tomás, Forment ha puesto coto, con entera justicia, al actualismo dominante en el pensamiento personalista contemporáneo, el cual, bien mirado, aunque las más de las veces ingenuamente, reproduce anacrónicamente un viejo vicio panteísta. Este escrito de Forment incrementa su ya valioso y reconocido aporte a la concepción tomista de la persona.

Mario Enrique Sacchi

THOMAS MOLNAR, *L'Américanologie. Triomphe d'un modèle planétaire? L'Age d'Homme*. Lausanne 1991. 100 páginas.

El de Molnar es un ensayo de sociología política. La caída del muro de Berlín y, con ella, de los regímenes comunistas de los países de Europa Oriental, es ocasión para una reflexión muy distinta a las que estamos acostumbrados a oír por parte de este pensador húngaro. Estos cambios trascendentes y tan celebrados expresan el hundimiento de una ideología, la comunista, y ponen a Europa frente a una elección; ofrecen una oportunidad, que Molnar considera inmejorable, de optar o no por una nueva ideología que habría surgido por la desaparición de la otra, la única dominante hoy día: la «Americanología», como él la bautiza. La nacionalidad europea de nuestro autor y su íntimo conocimiento de la realidad de Estados Unidos, donde vive, nos mueve a prestar una especial atención a su agudo pensamiento. Molnar confía en Europa, especialmente en el Este, porque cree en la fuerza social cohesiva e integradora de las nacionalidades, y rechaza el modelo norteamericano, por su deliberado vacío: es, dice, pura forma sin materia o con una materia arbitraria e imprevisible que limita la posibilidad de éxito de un verdadero orden social. El puritanismo, con su moral de formas, sigue siendo, aún laicizado, el factor más poderoso de la *psyché* americana.

¿En qué consiste en concreto la ideología americana? El origen cosmopolita de los habitantes de los Estados Unidos y su olvido y renunciamento a las propias raíces exigi-