

El optimismo existencial de Santo Tomás

Fr. Dr. Aníbal E. Fosbery, O.P.

FASTA-UFASTA

RESUMEN

El pensamiento de Santo Tomás está fundado en una honda y profunda confianza en el quehacer tanto creativo como redentivo de Dios. Es por eso que su doctrina nos permite percibir la confianza en el orden de la naturaleza creada por Dios y en el orden de la gracia; lo que el autor denomina “optimismo existencial”. De acuerdo con ello, este trabajo pretende proponer tres principios iluminantes que manifiestan esta confianza de Santo Tomás en la naturaleza en cuanto creada por Dios y ordenada a la salvación.

Palabras claves: Santo Tomás de Aquino, Dios Creador, Dios Redentor, naturaleza humana

ABSTRACT

The Saint Thomas Aquinas' thought is founded on a deep trust in the God's work as Creator and Redeemer. In order to this, his doctrine allows us to perceive the confidence in the order of nature created by God and in the order of grace. This is called by the author "existential optimism". Accordingly, this work intends to propose three lighting principles, which reveal this confidence of Santo Tomás in nature as created by God and orderly to salvation.

Keywords: Saint Thomas Aquinas, God Creator, God Redeemer, humane nature

Si uno intenta percibir la síntesis del pensamiento de Santo Tomás en sus dos vertientes: la filosófica y la teológica, esta síntesis manifiesta un optimismo existencial, porque el pensamiento de Santo Tomás está fundado en una honda y profunda confianza en el quehacer de Dios, tanto en el quehacer creativo de Dios cuanto en el quehacer redentivo de Dios (Salmo 94, 3; Cf. C. G., L. III, c. 1). Su doctrina nos hace percibir la confianza, tanto en el orden de la naturaleza creada por Dios cuanto en el orden de la gracia. Su gran síntesis es poder integrar gracia y naturaleza a partir de una confianza ontológica y objetiva en el orden de la naturaleza y en el orden sobrenatural, el orden de la gracia. Se me ocurren tres principios iluminantes que manifiestan esta confianza de Santo Tomás en la naturaleza en cuanto creada por Dios y ordenada a la salvación; de ahí viene la confianza de Santo Tomás en la naturaleza. Él hace este aporte estupendo. Afirma una dimensión que no había logrado percibir el mundo pagano; aunque con cierto límite, el paganismo había llegado hasta afirmar una cierta percepción de la libertad interior¹ y de la autarquía personal, pero finalmente la naturaleza estaba sojuzgada en la realidad de la necesidad y entonces al pagano le resultaba muy difícil salir de la sofocada realidad de necesidad en que estaba sometida la naturaleza.

También en el decurso de la vida doctrinal de la Iglesia algunos Padres, entre ellos San Agustín, para poder rescatar con mayor vigor la teología de la gracia, incorpora en su indagación un cierto pesimismo en el orden de la naturaleza y por eso el planteo del agustinismo político detrás de Egidio Romano, aquel teólogo del Papa Bonifacio VIII (Dz 468). Algunas herejías que después va a combatir nuestro Padre Santo Domingo: la herejía de los cátaros y de los albigenses en el mediodía de Francia. Estas herejías precisamente eran como el adelanto de lo que podía ser luego, el pensamiento protestante. Tenían quebrada la naturaleza humana, no había confianza en la naturaleza y todo lo que de alguna manera se tocaba con el orden de corporeidad del hombre era pecado. Por eso el matrimonio era malo porque generaba carne y la carne era mala.

Había una desacreditación de la naturaleza humana. Después el protestantismo va a tomar esta doctrina y para poder afirmar y salvar la gratuidad de Dios y la perfección de Dios, lo separa de la naturaleza de tal manera que la naturaleza queda desguarnecida y sin posibilidad de salvación. Para la doctrina de la reforma el pecado original ha quebrantado y debilitado de tal manera la naturaleza humana que el hombre no tiene posibilidades de restaurar esta naturaleza y por eso la salvación no va a venir por vía de la gracia, porque la naturaleza no está disponible para ser restaurada. La salvación va a venir por vía jurídica legal, un decreto de la voluntad divina detrás de la predestinación que no libera del pecado, sino que libera de la pena por un acto de predestinación salvífica de Dios. Pero entonces la naturaleza sigue estando quebrada y sin redención (Tuchle 1966: 147-149).

Detrás de esta tesis de la reforma va a avanzar el secularismo religioso; y detrás de la modernidad, claro, al negar ya la dimensión ontológica del acto humano y negar luego la verdad de la revelación, la naturaleza queda reducida a una simple especie de juego de impulsos psicológicos o afectivos como Hume o Stuart Mills lo querían o una dignidad que se funda en una libertad sin contenido ontológico: la libertad kantiana inserta en la razón práctica pero que en definitiva, como la naturaleza humana no tiene posibilidad de llegar a conocer el ser, la esencia de las cosas, esa libertad sin

¹ Como Sócrates.

fundamento ontológico, es una pura libertad de acción ordenada al cumplimiento del deber y punto.

La dignidad de la naturaleza, en la modernidad, se va a expresar, precisamente, por la pérdida del referente ontológico; se va a manifestar en la libertad de expresar mi subjetividad. Esa es mi dignidad. Pero claro, ahí está también al mismo tiempo la debilidad profunda de una naturaleza a la intemperie sin fundamento ontológico y sin iluminación de la revelación (Fabro 1969: 88-89).

Frente a este panorama, aparece Santo Tomás y lo maravilloso de Santo Tomás es este rescate que llamo “optimismo existencial”. En la modernidad el concepto de naturaleza fue reducido a la naturaleza sensible, material, corporal, geométrica si quieren con Descartes. Santo Tomás refuta al materialismo de su época que reducía la naturaleza a lo sensible y corporal y afirma la existencia de la naturaleza espiritual (C. G., L. III, c 2). El hombre tiene espíritu y su naturaleza es una naturaleza espiritual y esta naturaleza espiritual, dice Santo Tomás, está ordenada “*ad omnia* (C. G., L. III, c. 112) y es “*capax Dei*”. Aquí está afirmando el principio ontológico de naturaleza. Principio de reformulación de la naturaleza como naturaleza espiritual y no sólo puramente corporal y sensible. Por eso la naturaleza está en disposición de poder recibir la gracia. Si la naturaleza no fuera espiritual no podría recibir la gracia. La naturaleza espiritual está en disposición de recibir la gracia. A veces nosotros somos menos tomistas de lo que suponemos, porque no valoramos ni rescatamos en nuestra realidad existencial la fuerza espiritual de nuestra naturaleza. Estamos sofocando nuestra naturaleza por la fuerza de lo corporal, de lo sensible, lo sensible corporal, lo material y nos olvidamos de su dimensión espiritual. La naturaleza está abierta “*ad omnia*” y está abierta a la gracia y, en la medida en que deje que la gracia actúe, la naturaleza se enriquece y se ordena al bien y a la verdad trascendente de Dios. Esto es lo que ve Santo Tomás.

Muchas veces reducimos nuestra propia naturaleza, la quebrantamos, la asfixiamos y no la dejamos abrirse a su verdadera realidad ontológica que es la realidad espiritual, no la corporal. Aunque sintamos los efectos de lo sensible corporal, sin embargo, mi naturaleza de hombre no se reduce a esa dimensión corporal...es una realidad espiritual y por eso mismo es “*capax Dei*” (St. Th.; I II, q. 10, a. 1; ad 3).

Santo Tomás al afirmar la naturaleza espiritual va a ordenar el operar de la naturaleza en el orden tanto de lo intelectual como de lo moral. Si por naturaleza definimos el principio de operación, la naturaleza espiritual tiene su principio operativo en el alma. Principio remoto operativo del alma; principio próximo las facultades. Este principio es un principio espiritual, no es un principio carnal. Santo Tomás, al afirmar en la naturaleza del hombre los principios operativos que el hombre tiene para poder alcanzar la verdad y el bien, al afirmar que los tiene en su naturaleza, y esos principios operan a partir de una vertiente espiritual que viene del alma, Santo Tomás abre la dimensión del hombre al conocimiento de la verdad en toda su trascendencia y a la consecución del bien en toda su trascendencia (1 Sent., D. 1, q. 1, c. 4, c).

Gilson decía que Santo Tomás había bajado la gnoseología del cielo a la tierra, porque todas las corrientes neoplatónicas e inmanentistas, incluido San Agustín, al afirmar que el conocer venía por vía de emanación del uno neoplatónico y que venía por emanación hasta iluminar con la forma separada; la inteligencia de cada hombre, para el Obispo de Hipona el conocer era fruto de la iluminación del Verbo de Dios conforme a lo que afirma San Juan: “era la luz verdadera que ilumina a todo hombre venido a este

mundo”. El Verbo de Dios era el que iluminaba la inteligencia del hombre para que conociera.

En definitiva, al quitar este principio operativo del conocimiento de la propia naturaleza humana y ponerlo fuera, la naturaleza humana quedaba reducida. Por eso Gilson dice: “bajó la gnoseología del cielo a la tierra”. El hombre concreto, este hombre puede conocer, porque su vertiente, su naturaleza espiritual lo dispone a conocer. El acto de conocimiento es expresión de la inmaterialidad. La raíz del conocimiento es la inmaterialidad y esta inmaterialidad el mismo hombre la puede realizar sobre los objetos que conoce porque al espiritualizarlos y darle la forma intencional e incorporarlos a su espíritu, los espiritualiza y de esa manera los puede asimilar y conocer (St. Th.; I, q. 105, a. 5, c.; I Sent.; D. 45, q. 1, a. 3, ad 4). La fuerza que cobra mi capacidad espiritual frente a las cosas es enorme, es infinita; por eso “*natura es ad omnia*” (St. Th.; q. 96, a. 2, c.), dice Santo Tomás. La naturaleza es al todo, al todo; ¡hasta dónde puedo alcanzar a conocer! Si la raíz del conocimiento es la realidad, pues usted puede conocer con su razón hasta el mismo Dios como Acto Puro. Dios que es el que es. En la afirmación de la espiritualidad de la naturaleza humana se apoya la posibilidad de integrar la fe con la razón. Santo Tomás va a afirmar la autonomía de la razón sin desconocer los derechos de la fe, ahí se integran, pero ¿por qué? Porque la naturaleza humana es espiritual (St. Th.; I, q. 108, a. 5, c.).

El segundo principio que podríamos considerar ya lo tiene San Agustín. Es la independencia del operar de las causas segundas: integrar la acción de Dios, causa primera y la acción del hombre, causa segunda en el operar, como dos causas totales subordinadas afirmando la autonomía, la independencia del operar de las causas segundas, para de esa manera poder salvar la responsabilidad del acto humano frente a mi salvación o mi condenación. Aquí Santo Tomás, al afirmar esta capacidad del hombre, por ser naturaleza espiritual, del operar, de esta naturaleza espiritual hacia el bien; con la autonomía y la conciencia de libertad personal como causativa del operar, afirmando esta causalidad en el hombre mismo y no absorbido por la divinidad como pasaba con las teofanías orientalistas, o quebrado en su posibilidad de hacer un bien sobrenatural y salvífico como pasa con la reforma protestante, sino que el hombre tiene esta autonomía, esta capacidad para operar hacia el bien y operar hacia la trascendencia del bien por su realidad espiritual. El hombre es una naturaleza que opera espiritualmente (St. Th.; III, q. 73, a. 2, c.).

Esta realidad hace que para el hombre el bien sea posible. Consecuentemente la visión del bien como posible me quita de toda desesperanza, me quita de pensar que para mí no es posible ¡Sí es posible! Después viene la gracia, es otra cosa. Pero desde la naturaleza es posible el bien como para la inteligencia es posible la verdad. Lo que pasa es que hemos reducido la naturaleza a su entorno puramente carnal, sensible y corporal y entonces nos asfixiamos, no podemos, no podemos, porque no potenciamos la naturaleza. Eso repercute después en la dimensión psicológica, en la dimensión moral, en la dimensión espiritual, en la dimensión mística. Es decir en los comportamientos.

La espiritualidad de Santo Tomás es la espiritualidad del hombre concreto. Pero este hombre rescatado desde su imagen y semejanza de Dios, no es un robot, no es un pedazo de carne sin capacidad de operar absorbido por la realidad del entorno de las cosas, por las leyes implacables de la necesidad; es un hombre libre, espiritual, que puede alcanzar el bien, que puede alcanzar la verdad, y que tiene en su naturaleza los principios para hacerlo. Es difícil, claro: somos ángeles intoxicados; claro: que el pecado

original deja la secuela de oscuridad en la inteligencia y debilidad en la voluntad; ¡claro! Todo eso es cierto, pero eso no invalida la capacidad ya ontológica creacional que el hombre tiene en su inteligencia y voluntad para alcanzar la verdad y el bien. Esta es la dimensión. Se me ocurrió llamar “el optimismo existencial” del pensamiento tomista, frente a todas estas dramáticas reducciones que nosotros vivimos en la sociedad de hoy, de una naturaleza del hombre sofocado en su capacidad de operar la verdad o el bien.

Dentro de esta perspectiva es posible afirmar la exigencia y existencia de una vida moral. No hablo de la gracia, hablo ya del orden natural: es posible, es posible. Claro, que después viene el auxilio de la gracia y no sólo lo hace posible, sino que le da mérito sobrenatural. Pero no estoy hablando de eso, estoy hablando de esta disposición que ya en el pensamiento de Santo Tomás está presente y que hace posible que venga la gracia a perfeccionar la naturaleza. Pero “*gratia supponit naturam*”. Es un principio esclarecedor. Se le ocurre a Santo Tomás expresarlo de esa manera. Tampoco al modernismo que por esta suerte de desconfianza en la naturaleza, de sospecha sobre la verdad, de sospecha sobre el bien, entonces recurre al voluntarismo, y es como si quisieran volar en la naturaleza con una sola ala. La naturaleza tiene dos alas. Ellos la hacen volar con una sola o sin ninguna ala y se va a estrellar.

La doctrina espiritual de Santo Tomás no es voluntarista, no niega la voluntad, ¡jojo! NO, la naturaleza ya está en disposición, tengo que abrirla, tengo que disponerla, tengo que redimirla, tengo que sanarla y ahí viene todo el tema de la gracia.

El tercer principio que se me ocurre para ver esto que llamo el “optimismo existencial” de Santo Tomás, es en orden a la posibilidad de comunión entre Dios, lo que es de Dios y lo que es del hombre, lo que es de la naturaleza y lo que es de la gracia. Esta realidad que después se va a expresar en la vida trinitaria con la presencia interior del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en mi corazón; esa presencia de la circummiseción trinitaria operando en el interior del alma es posible, porque Santo Tomás afirma la naturaleza al mismo tiempo que afirma la trascendencia de Dios, con lo cual refuta todo panteísmo. Sin embargo, afirma al mismo tiempo la presencia de Dios en las cosas a través de la participación del *Esse*. Santo Tomás dice que el *Esse* es “*intimius*” a las cosas. Es más íntimo que la esencia misma, que la forma misma que hace que la cosa sea lo que es; el *Esse* es más “*intimius*” y ¿el “*Esse*” qué es? Es el *Esse* que los seres participan de Dios, por eso el principio metafísico más importante en Santo Tomás, para entender todo esta fundamentación metafísica, es la distinción real entre esencia y existencia. Si esto es así, es posible entender que venga la gracia y perfeccione esa presencia del ser desde el orden sobrenatural, pero ya está en la naturaleza presente Dios, de alguna manera, con esa triple presencia de la que hablaban los antiguos: por esencia, por presencia y por potencia.

Santo Tomás integra naturaleza y gracia en el orden del conocimiento, integrando fe y razón porque al haber una naturaleza espiritual, es posible integrar el conocimiento del hombre con la fe y afirmar la autonomía de la razón pero sin negar los derechos propios que tiene la verdad revelada. Está la naturaleza en disposición. Lo mismo en el orden moral, afirmando entonces la capacidad del hombre para operar el bien porque su principio operativo es una natura espiritual. El “*Esse*” de Dios ya está presente en la naturaleza humana por creación y participación y la dispone a la gracia. Dios crea la naturaleza espiritual del hombre y la hace ontológicamente disponible para el día en que envíe al Redentor y venga la gracia de Dios a culminar la perfección de la naturaleza

con la gracia que ya está inserta, en el orden mismo de la creación (In Joan.; lect. 5, n. 133).

Notemos que la perfección de la gracia supone un salto específico del orden natural al orden sobrenatural, pero este salto no hubiera sido posible sin la disposición propia de la misma naturaleza. El Angélico Doctor afirma claramente cuando dice que la “*natura est ad omnia*” y por eso mismo “*capax Dei*” (Cf. Fosbery: 333-356).

BIBLIOGRAFIA

- Fabro, C. (1969). *La dialéctica de Hegel*. Buenos Aires: Columba.
- Fosbery, A. (1999). “Naturaleza y Cultura Católica”. En: *La cultura católica*. Buenos Aires: Tierra Media; c. XV; págs.: 333-356
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann (2000). *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder. **[Dz]**
- Santo Tomás de Aquino. *Summa Contra Gentiles* **[C.G.]**
- Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica* **[St Th]**
- Santo Tomás de Aquino. *Sent. Commentarii in quattuor libros Sententiarum* **[1 Sent]**
- Santo Tomás de Aquino. *Super Evangelium S. Ioannis Expositio* **[In Joan]**
- Tuchle, H. (1966). “Reforma y contrarreforma”. En: *Nueva Historia de la Iglesia*, T. III. Madrid: Cristiandad.