



La posible aportación de Tomás de Aquino a un humanismo contemporáneo

Prof. Ana Marta González
Universidad de Navarra, Pamplona (España)

The conventional meaning of “humanism” – stressing language and rhetoric against reason and logic, art against philosophy, or practical philosophy against natural philosophy –, does not fit very well with Aquinas’ metaphysical thought, to the point that we could hesitate in calling him a “humanist”. Besides, following Kant’s distinction between logical, aesthetic and practical determination of one’s horizon of cognitions, humanist thought would fall under the last two determinations, whereas Aquinas’ thought would rather fall under the logical determination of cognitions. And yet, Aquinas’ work certainly contains several valuable insights, able to inspire a contemporary Christian humanism. The way to relate his theological and metaphysical insights to a humanist discourse centered in practical issues might go through Aristotle’s notion of practical truth.

El *Doctor Humanitatis*, señalado por su amor a la verdad dondequiera que se encuentre, no es un “humanista” en el sentido convencional de la palabra. Sus atinadas observaciones sobre el hombre, capaces de inspirar sin duda una renovada antropología, no se enmarcan sin embargo en un tipo de discurso típicamente humanista. En llamativo contraste con la armonía del pensamiento del Aquinate –esa “metafísica del orden y la esencia” de la que hablara André De Muralt-, la afirmación del hombre o el énfasis en lo humano implícita en el término “humanismo” oculta un cierto componente reactivo: se trata de afirmar o defender al hombre y lo humano *contra* todo aquello que lo amenaza.

Lo que cuenta o ha de contar como amenaza, sin embargo, está sujeto a diversas interpretaciones, que dependen, en última instancia, de qué se entienda en cada caso por “hombre”, es decir, de una antropología. No extraña entonces que el humanismo se nos presente como un fenómeno ambiguo, pues aunque todo humanismo apunte en principio a la “afirmación del hombre”, el término de por sí no nos compromete con una antropología determinada. Así se explica que, a lo largo del pasado siglo, hayamos asistido a una floración de

humanismos de inspiración contradictoria: desde el humanismo ateo de un Sartre hasta los humanismos cristianos de Marcel o Maritain¹.

1. El humanismo como correctivo histórico

Con todo, esta misma diversidad de inspiraciones, parece sugerir que “la amenaza” contra la que todo humanismo reacciona-, con independencia de cuál sea la filosofía de fondo que lo anime, se ha de buscar en otra parte. A este respecto, basta considerar brevemente los contextos históricos en los que ordinariamente han prosperado las distintas corrientes humanistas, para advertir lo que todos ellos tienen en común.

En efecto: una somera consideración de los contextos culturales en los que ha florecido el espíritu humanista basta para advertir una nota común a todos ellos, a saber: la reacción en contra de un énfasis excesivo en la razón lógica o científica, proclive a generar una imagen unilateral del hombre. En tales circunstancias, la reacción humanista ha consistido en subrayar la retórica y el arte, la historia y el lenguaje, como dimensiones fundamentales de lo humano, que no pueden ser simplemente reducidas a la racionalidad formal y abstracta, ni comprendidas desde un estudio indiferenciado de la naturaleza, que considere al hombre un ser natural más en el conjunto de los seres naturales. Por esta vía, los movimientos de tipo humanista, han sugerido, más que propuesto de manera explícita, una concepción del hombre alternativa, supuestamente más integral y completa, particularmente rica en consecuencias en el terreno de la vida social y política.

Desde esta perspectiva, cabría ciertamente calificar de humanista el acento en la retórica y en los asuntos humanos que distinguió a la sofística frente a la tendencia naturalista de la filosofía presocrática. Como también admite la calificación de humanista la rehabilitación de la retórica y de los clásicos latinos por parte de la Escuela de Chartres en el siglo XII. En un ambiente así, la inclinación de Alan de Lille a revestir de lenguaje poético sus

¹ Esta presentación está particularmente en deuda con el artículo de L. Flamarique, L., “El humanismo y el final de la filosofía”, en *Anuario Filosófico*, XXXIII/3, 2000.

obras filosóficas y teológicas² o la advertencia de Juan de Salisbury³ frente a los excesos de la dialéctica⁴, se consideran razonablemente rasgos humanistas.

Sin embargo, el término humanismo se asocia con especial intensidad al Renacimiento italiano, inicialmente a los nombres de Petrarca y Valla, y más tarde a Ficino, Pico, o Pomponazzi. Para todos ellos el conocimiento y estudio de los clásicos se convirtió en algo más que en un instrumento para mejorar el estilo literario, configurando todo un ideal humano y educativo. Así, el estudio de la retórica y la poesía, de la historia y la filosofía moral, disciplinas todas ellas comprendidas bajo el nombre “*Studia Humanitatis*”, pasaron a constituir la puerta de entrada en la cultura clásica –clásica, precisamente por la idea de excelencia humana que se dejaba entrever en sus textos⁵. Una excelencia, en todo caso, que se estimaba ausente de la instrucción proporcionada por las Universidades del momento, por lo general de filiación aristotélica y orientación cientifista⁶. Lo que los humanistas rechazaban en ella, en efecto, era su lejanía de la vida, así como su falta de espíritu religioso. Es natural, pues, que el relativamente escaso interés de los humanistas por la filosofía se centrara en cuestiones de filosofía práctica⁷.

Desde entonces, las intuiciones y aspiraciones básicas del humanismo del Renacimiento italiano, han acompañado el desarrollo de la filosofía moderna. Una de estas reapariciones tiene lugar en el siglo XVII y XVIII en la reacción de Vico ante el universo racionalista inaugurado por Descartes. Así, frente al ideal científico cartesiano, Vico opone la elocuencia y la poesía, la historia y la observación de la naturaleza, el conocimiento empírico del hombre y la

² Cf. Huizinga, J., *Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis*, Amsterdam, 1932.

³ Quien nos ha legado también su particular visión de una cultura humanista en su obra *Polycraticus. De nugis Curialium et vestigiis Philosophorum* (de la vanidad de los cortesanos y restos filosóficos).

⁴ “Sicut dialectica alias expedit disciplinas, sic, si sola fuerit, jacet exsanguis et sterilis, nec ad fructum philosophiae fecundat animam, si aliunde non concepit” (*Metalogicus*, II, 10)

⁵ Cf. *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall Jr., Phoenix Books, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1948, introduction.

⁶ Petrarca y Valla rehabilitaron autores antiguos distintos de Aristóteles –que dominaba en las Universidades-. Ficino y Pico ya incorporan la herencia medieval aristotélica, y Pomponazzi redirige el método dialéctico hacia los temas y valores humanistas. Cf. *The Renaissance Philosophy of Man*, p. 16.

⁷ Antonino Poppi ha mostrado la relevancia de las controversias entre humanistas y escolásticos en el campo de la ética durante el Renacimiento italiano. Vid Poppi, A., *L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*.

sociedad⁸. De acuerdo con Vico, el hombre sólo conoce verdaderamente lo que él mismo hace. En consecuencia, la ciencia del mundo y las cosas humanas⁹ es para él más accesible que la ciencia de la naturaleza. Pero, además, Vico estima que tal conocimiento es posible únicamente en la medida en que atendemos al origen de nuestras creaciones. Por esa razón, la nueva ciencia ha de adquirir una forma histórica. Esto explica que Vico no se opusiera únicamente a Descartes, sino también a los teóricos modernos de la ley natural –Grocio, Selden, Pufendorf-, a quienes reprochaba el haber comenzado su estudio por la mitad, es decir, por un estadio tardío de las naciones civilizadas¹⁰.

Aunque no sin matices, todavía la controversia entre Herder y Kant –con ocasión de la publicación por parte de aquél de sus *Ideas para una Filosofía de la historia de la humanidad* (1784)- admite ser considerada desde la perspectiva de una confrontación de humanismo y escolástica. Así, Kant, que no ahorra elogios para las dotes poéticas y la creatividad de Herder, critica sin contemplaciones la falta de rigor de sus argumentos. Las diferencias entre ambos autores, sin embargo, no se reducen a una cuestión de estilo, sino que tocan temas sustantivos, particularmente cuando se trata de la teoría de Herder sobre el origen del lenguaje, o de su crítica a la olímpica aproximación la historia frecuente entre autores ilustrados –y de la que la filosofía de la historia de Kant es un ejemplo paradigmático-; en particular, Herder cuestiona la posibilidad de juzgar las distintas culturas de acuerdo con criterios absolutos y universales¹¹, abogando, en cambio, por una comprensión interna de cada cultura.

En Kant, sin embargo, comenzamos a advertir con claridad la constitutiva ambigüedad de la filosofía moderna respecto al humanismo. A pesar de asumir el ideal racionalista de la metafísica como ciencia, Kant no duda en referirse a ella como la culminación de “cultura de la razón”, cuya articulación sistemática se ha de buscar en torno a la vocación moral del

⁸ Croce, B., *The Philosophy of Giambattista Vico*, London: Howard Latimer, 1933, p. 7.

⁹ Vico excluye del alcance de esta ciencia la tradición y las instituciones del pueblo elegido, a causa de su origen divino.

¹⁰ “... The sixth is a system of the natural law of the gentes. The three princes of this doctrine, Hugo Grotius, John Selden, and Samuel Pufendorf, should have taken their start from the beginnings of the gentes, where their subject matter begins. But all three of them err together in this respect, by beginning in the middle; that is, with the latest times of the civilized nations (and thus of men enlightened by fully developed natural reason), from which the philosophers emerged and rose to meditation of a perfect idea of justice”. Vico, G., *Principles of New Science of Giambattista Vico concerning the Common Nature of the Nations*, Revised Translation of the Third Edition (1744), Thomas Goddard Bergin, Max Harold Fisch, Cornell University Press, Ithaca and London, 1968, 124.

¹¹ Cf. Beiser, F., “Herder’s Philosophy of Mind”, en *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, London, 1987, pp. 127-164, p. 143.

hombre. De este modo, sin embargo, Kant desliza un principio humanista en su filosofía. Es éste principio el que Alejandro Llano tiene presente cuando concluye su *Fenómeno y Trascendencia en Kant* con estas palabras: “el kantismo es un humanismo”. Lo sorprendente es que, dada la alienación kantiana de moral e historia, cabría también argumentar en sentido contrario y concluir que, a efectos de la vida histórica, el kantismo es un naturalismo.

En efecto: la dialéctica humanismo-naturalismo que ha caracterizado el siglo XIX es, me parece, el precio que hay que pagar por la subordinación kantiana de la metafísica a la moral. Pues en última instancia, dicha subordinación descansa en el interés práctico de la razón, que sin embargo no llega a modificar realmente la visión de una naturaleza mecánica, cerrada sobre sí misma, y siguiendo sus propias leyes. En verdad, si en Kant hay lugar para un mundo humano –ni naturaleza ni libertad pura-, es sólo en la medida en que el sujeto moral está interesado en la armonía entre los dos mundos, y proyecta tal interés a su visión de la naturaleza.

Esta visión kantiana influye de manera determinante en la forma que adquiere el humanismo en el siglo XIX, cuando reaparece con Dilthey, emboscado tras el debate sobre el método de las ciencias humanas, y, por tanto “contagiado” significativamente de los modos y preocupaciones del adversario. Así, en lugar de explorar los caminos de la retórica y el arte, el humanismo se mete ahora por los caminos de la ciencia. Cabe preguntarse si, de este modo, no se pierde precisamente lo que venía resaltando desde siempre, a saber, la visión de lo humano como la del espíritu *realizado* en la materia, en el lenguaje, en la historia –necesario complemento de esa otra visión de lo humano como razón abstracta y universal, que comparece en la lógica y la ciencia, y, por supuesto, de otra manera, también en la filosofía.

En efecto: aunque, en cuanto obra cultural, la filosofía no puede dejar de reflejar el espíritu de su tiempo –prueba de ello son los distintos géneros filosóficos-, su propia naturaleza le compromete de manera singular con el pensamiento abstracto. Sin duda, la filosofía puede tratar del hombre, la historia y la subjetividad, pero difícilmente podrá suplantar al arte y la retórica en el modo de hacerlo. Lo que el arte encarna, ella lo tematiza.

Con todo, el compromiso de la filosofía con el pensamiento abstracto no le impide adoptar acentos humanistas, particularmente en momentos de crisis cultural. Así es como, tras la Segunda Guerra mundial, asistimos, desde todos los frentes teóricos, a un nuevo florecimiento del humanismo, en gran medida como reacción ante los horrores de la guerra. Y así es también cómo hoy presenciamos nuevamente otro movimiento parecido, esta vez frente a los

excesos de la biotecnología y de la globalización –que representan actualmente la puesta en práctica de la racionalidad científica moderna.

De cualquier manera, la misma naturaleza pendular del humanismo, su condición de compañero inseparable, no sólo de la razón abstracta, sino también del naturalismo o la tecnocracia, nos habla de de su esencial limitación teórica. En este sentido, el hecho de que la exaltación de lo humano sea incorporada en el seno de un discurso filosófico no convierte al humanismo en filosofía. Más bien refuerza el lado cultural de la filosofía, testimoniando que el filósofo es un ser humano, y, como tal, hijo de su tiempo.

Como filósofo, sin embargo, este ser humano no está más interesado en defender al hombre que en buscar la verdad con su razón. En este punto, Kant ofrece una interesante clave conceptual, que permite distinguir el pensamiento humanista del escolástico o científico.

2. Kant y la determinación del horizonte del conocimiento

Es en los apuntes de *Lógica* recogidos por Jäsche, donde Kant dedica unas páginas a la cuestión de la “determinación del horizonte de nuestros conocimientos”. Por esta expresión, explica, se ha de entender “la conmesurabilidad de la magnitud de todos los conocimientos con las capacidades y los fines del sujeto”. Por sujeto, en este contexto, se ha de entender la persona concreta, interesada en ampliar conocimientos.

Según Kant, dicha ampliación puede orientarse por tres criterios distintos: con un criterio lógico –de acuerdo con el interés del entendimiento-, con un criterio estético –de acuerdo con el gusto, y el interés del sentimiento- y con un criterio práctico –de acuerdo con criterios de utilidad y finalmente, con el interés de la voluntad-. Aunque todo conocimiento propiamente humano ha de armonizar los tres criterios, el tipo de consideraciones que prevalecen en el humanismo y en la filosofía son distintas. Así, en el empeño humanista tiende a prevalecer de manera significativa el criterio estético o el práctico, mientras que en la filosofía tiende a prevalecer el lógico –aunque en el caso del propio Kant, y en general la filosofía moderna, con una orientación finalmente práctica.

De este modo, frente a la persona que determina el horizonte de su conocimiento considerando hasta dónde puede llegar con su entendimiento, y qué conocimientos sirven como medio para adquirir otros más difíciles, “aquél que determina su horizonte estéticamente, busca ordenar la ciencia de acuerdo con el gusto del público, es decir, hacerla popular, o, en general, adquirir sólo aquel tipo de conocimientos que pueden ser comunicados a todos y que interesan y complacen también a los poco cultivados”, mientras que el que

sigue un criterio práctico se interesa, sobre todo, por desarrollar aquél conocimiento que pueda influir de manera más clara en la moralidad.

Sin duda, la importancia concedida por los humanistas a las consideraciones prácticas y estéticas no significa que las consideraciones estrictamente cognoscitivas estén ausentes de sus obras. Pero, de acuerdo con la estricta división –ciertamente discutible– que el propio Kant establece, el humanista se interesa más por conocimientos “históricos” que “racionales”. Por esta razón, aparece vinculado de manera especial a la filología, que es un tipo de saber histórico.

En efecto, la filología, que según Kant “abarca el conocimiento crítico de libros y lenguajes (literatura y lingüística)”, incluye asimismo “las humanidades, entendidas como el conocimiento de los antiguos, que fomenta la unificación de la ciencia y el gusto, pule la rudeza y fomenta la comunicabilidad y la urbanidad en la que la humanidad consiste”.

Ahora bien, “las humanidades... se refieren a la instrucción que sirve al cultivo del gusto según los modelos clásicos. A ésta pertenece, por ejemplo, la retórica, la poética, el haber leído a los autores clásicos etc”.

Sin duda, la filología no se limita a esto. Kant no tiene inconveniente en distinguir al filólogo del humanista, como se distingue al que busca en los clásicos “las herramientas del saber” del que busca en ellos “las herramientas para el cultivo del gusto”. Significativamente, sin embargo, observa que el conocimiento adquirido por el humanista constituye como la *parte práctica* de la filología, orientada al cultivo del gusto –que para Kant debe ser visto como un factor civilizador, preparatorio de la moral.

Aunque ciertamente cabe cuestionar la tajante separación que Kant introduce entre lógica y gusto –que trae a la memoria su doctrina de los dos mundos–, tal cosa no debe llevarnos a despreciar su potencial hermenéutico, para explicar la interna dialéctica de la cultura, entre lógicos y retóricos, científicos y humanistas.

Como indicaba más arriba, en Kant comienza a advertirse con especial claridad hasta qué punto la filosofía moderna participa de una tensión parecida. Así, la distinción que Kant introduce entre la filosofía según un concepto escolástico o según un concepto cosmopolita, expresa de manera nítida la separación entre conocimiento y praxis consiguiente a la empresa crítica kantiana. Según Kant, tras la *Crítica de la Razón Pura* sólo hay lugar para una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres, pero no para un

conocimiento trascendente de los objetos tradicionales de la metafísica – libertad, alma, Dios-, que –con la posible excepción de la libertad- pasan a ser objeto de fe racional, en el contexto de su filosofía trascendental, y por referencia a los fines de la razón. Tales fines aparecen recogidos en las desde entonces clásicas preguntas: qué puedo conocer, qué debo hacer, qué puedo esperar –a las que añade en la Lógica: qué es el hombre. Porque la filosofía kantiana culmina en una antropología –si bien una antropología no escrita- el kantismo ciertamente es un humanismo.

Se dirá que el aspecto estético, tan importante en el humanismo, está ausente de la filosofía kantiana. Pero esto es así sólo en apariencia. De un lado, en efecto, su misma concepción eminentemente práctica de la filosofía le llevó no sólo a escribir la *Crítica de la Razón Pura*, sino también a emplearse en una versión relativamente más simple de sus ideas, como los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, o a escribir numerosos opúsculos sobre temas francamente variados, y con una intención que hoy llamaríamos divulgativa, que se compadece mejor con el modelo humanista que con el científico de la filosofía. Esto, claro está, siempre dentro de unos límites bastante más definidos que los de la filosofía posterior, donde la dialéctica entre filosofías logicistas y estetizantes ha sido más pronunciada.

Pero, además, existe otro motivo. En Kant, la ausencia de una conexión metafísica de naturaleza y libertad se suple en gran medida mediante una estética, o, más en general, una filosofía de la cultura cuyos principios trascendentales quedan expuestos en la *Crítica del Juicio*.

3. ¿Tomás de Aquino humanista?

Si estas consideraciones son acertadas –es decir, si el humanismo se define principalmente por criterios estéticos y prácticos- se me permitirá que ponga en duda la pertenencia de Tomás de Aquino a la familia de los humanistas, y me incline, más bien, a situarlo del lado de los lógicos. Existen para ello razones formales y razones filosóficas.

Entre las primeras me parece claro que Santo Tomás cae con más facilidad en el grupo de los lógicos que en el de los retóricos, con independencia de que la lógica, pueda, *accidentalmente*, tener poderosos efectos retóricos –al fin y al cabo esto depende de la sensibilidad y las disposiciones de los oyentes, y esto se encuentra sujeto a condicionantes históricos.

Hay sin embargo, una razón más de peso. Después de todo, cabría argumentar que en su uso contemporáneo, el término humanista no se reduce a tales aspectos formales, sino que más bien designa un modo de pensar

conforme al cual el hombre no puede reducirse a un trozo de materia, ni comprenderse según criterios puramente funcionales. Desde este punto de vista se puede sostener –aunque no sin matices– que Tomás, en la medida en que mantiene una concepción más íntegra de hombre, capaz de aunar naturaleza e historia, razón y fe, defiende los ideales humanistas.

Sin embargo, a diferencia de los movimientos humanistas de diverso signo y calado, Santo Tomás no se propone como primer objetivo defender al hombre o resaltar lo específicamente humano frente a una cosmovisión científica o naturalista. Su primer objetivo es, más bien, la búsqueda y el estudio de la verdad, de la que cabe esperar que lo demás se siga, como “por añadidura”. La concepción tomista del hombre, en todo caso, no puede reducirse a un énfasis circunstancial en aspectos descuidados por la cosmovisión dominante –no es un correctivo histórico–, sino más bien parte de una metafísica, y, en última instancia, de una teología.

Sin duda, esto no quiere decir que algunas de las intuiciones más interesantes del humanismo clásico y contemporáneo no puedan ser profundizadas y respaldadas con conceptos tomistas. En lo que sigue sugiero algunas ideas en este sentido. Pero antes, quisiera dejar apuntada todavía otra consideración, de carácter más general.

Tiendo a pensar que la razón de que volvamos una y otra vez a un autor como Tomás de Aquino en busca de inspiración no es su humanismo, sino su acierto y profundidad en cuestiones esenciales, es decir, su talante metafísico. Lo humano gira en torno a lo práctico y contingente. La metafísica gira en torno a lo inmutable y necesario. El discurso filosófico más cercano a los intereses del humanismo, pues, es el de la filosofía práctica. No en vano Aristóteles se refiere a ella significativamente como “filosofía de las cosas humanas”¹². De ella, sin embargo, afirma en la *Ética a Nicómaco* que no es lo más importante: que lo sería únicamente si el hombre fuera asimismo lo más importante¹³.

A su juicio, evidentemente, no lo es. Aristóteles está pensando en la metafísica, que trata de lo inmutable, de lo eterno, de Dios. Tal vez está pensando en Platón. Según dice Platón en el *Fedón*, la filosofía ha de entenderse como una “meditación sobre la muerte”, posiblemente porque la muerte es el paradigma de cambio sustancial, y el cambio ha sido, desde tiempos presocráticos, el tema central de la filosofía. En todo caso, tal meditación –podemos inferir– tiene la virtualidad de situar al hombre en frente de las cuestiones esenciales.

¹² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1181 b 15.

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141 a 20.

A diferencia de lo que, según Platón, ocurre con la filosofía, el humanismo es ordinariamente esquivo con el tema de la muerte. Ciertamente, también la filosofía práctica de Aristóteles está lejos de constituir una meditación sobre la muerte. Con todo, que la misma *esencia del hombre* se juega en el terreno de la praxis es algo claramente apuntado por Aristóteles, cuando acierta a definir al hombre por la elección¹⁴, no sin introducir, pocas líneas más arriba la idea de una verdad específicamente práctica¹⁵, es decir, la idea de que las elecciones o acciones –y no meramente los juicios sobre ellas– puedan ser verdaderas o falsas.

Cuando el humanismo incide en la praxis social y política lo hace para afirmar la presencia y la acción humana frente a la disolución del sujeto y la tecnocracia: no necesariamente para resaltar que el hombre se juega su verdad en la praxis, pues, éste –el de la verdad– es ya un tema metafísico.

Una última observación a este respecto: es característico de la filosofía moral kantiana el hablar no tanto de verdad práctica como de dignidad moral, y el cifrar la corrección –que no la verdad– de la acción en su posible universalización como ley para todos los seres racionales. De este modo, la universalidad de la ley se constituye para Kant en la norma moral por excelencia. Por contraste, Aristóteles considera que el canon moral hay que buscarlo en el comportamiento del hombre bueno.

¿Cómo no ver en el canon moral aristotélico, encarnación humana del bien moral, un punto de referencia para todo humanismo? Pero es que, además, un cristiano puede recoger la indicación de Aristóteles y poner un Nombre al canon de conducta. Tenemos así una vía de acceso práctica hacia un humanismo centrado en la Encarnación del Verbo, que es el único sentido de un humanismo cristiano. En este punto, la obra de Santo Tomás sí ofrece claves irrenunciables¹⁶. No por casualidad, sus observaciones más penetrantes sobre el

¹⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b 4.

¹⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 a 27. Cf. también *De Anima*, III, 7, 431 b10-12. Y el comentario de Santo Tomás, *Lectio XII*, nn. 780.

¹⁶ Como es sabido, la estructura de la *Summa* se ha prestado a varias interpretaciones: el esquema neoplatónico *exitus-reditus*, propuesto por Chenu (“Der Plan der Summa”, en *Thomas von Aquin I, Chronologie und Werkanalyse*, ed. K. Bernath, Darmstadt, 1978, pp. 179-195); el esquema cristocéntrico propuesto por Hayen (“La structure de la somme théologique et Jésus”, en *Sciences ecclésiastiques*, 12, 1960, pp. 59-82), pero estos no tienen por qué excluirse entre sí. Así, por ejemplo, cabe considerar que, dado el plan divino de salvación, el esquema *exitus-reditus*, dentro del cual se encuadra la parte dedicada a la vida moral del hombre, incluye la mediación necesaria de Cristo, y por consiguiente culmina cristológicamente, de acuerdo con el pensamiento de S. Pablo,

ser humano se encuentran en el contexto de sus reflexiones sobre la Encarnación¹⁷: porque “humana natura dignior est in Christo, quam in nobis”¹⁸. Y, con todo, lo que la misma obra de Santo Tomás sugiere es que un humanismo inspirado en la persona de Jesucristo, lejos de reducirse a consideraciones de tipo práctico, reclama una previa y enérgica profundización teológica de la que, por muchas razones, no puede estar ausente la metafísica.

4. Algunas claves aristotélico-tomistas para un humanismo contemporáneo

Es en este punto donde el recurso a Tomás de Aquino puede resultar particularmente oportuno, no sólo porque permite penetrar en el sentido de las declaraciones dogmáticas sobre Jesucristo, sino porque ese mismo sentido se constituye en una clave teológica para comprender al hombre.

No obstante, dicho recurso no es por sí solo suficiente para iluminar el pensamiento filosófico contemporáneo sobre el hombre, en la medida en que éste se mueve todavía en la dialéctica naturalismo y humanismo. En nuestro contexto, es igualmente necesario desarrollar una metafísica que aborde radicalmente el origen de esa multiforme dialéctica entre razón e historia, lo universal y lo concreto, lógica y retórica, etc, y que lo haga, a ser posible, en términos familiares a un pensamiento que sigue oscilando entre la filosofía moderna de la subjetividad y su deconstrucción postmoderna.

Sin pretender cubrir este último requisito, permítaseme sin embargo traer a colación un conocido texto de Tomás de Aquino que se presenta como particularmente relevante para la cuestión del humanismo:

“Se ha dicho –Tomás cita el *Liber de Causis*¹⁹- que el alma intelectual se encuentra en el horizonte y confin de los seres corpóreos e incorpóreos, pues es una sustancia incorpórea y, con todo, la forma de un cuerpo”²⁰.

según el cual todas las cosas serán recapituladas en Cristo (I Cor, 15, 24-28); una recapitulación que –en plena armonía con la visión teleológica del Universo (cf. Blanchette, O., *The perfection of the Universe according to Aquinas: a teleological cosmology*, University Park, Pennsylvania State, 1992)–, abarca a todas las cosas a través del hombre, en la medida en que el hombre se dirija a su fin.

¹⁷ Vid , por ejemplo, el prólogo al libro III del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.

¹⁸ S. Th. III, q. 2, a. 2, ad 2.

¹⁹ *Liber de Causis*, II, p. 162.

²⁰ SCG, II, cap. 68, n. 6. Cf. también el Prólogo a III Sent. Vid al respecto G. Werbeke, “Man as frontier according to Aquinas”, en *Aquinas and the problems of his time*, Leuven University Press, 1976, pp. 191-220.

Que el alma sea incorpórea, y, sin embargo, forma de un cuerpo, explica el modo de ser humano, que no cabe reducir ni a materia ni a razón pura. La existencia humana se desarrolla, por decirlo así, en el límite entre lo corpóreo y lo incorpóreo. No es fácil, sin embargo, trasladar al plano lógico este límite ontológico. De ahí que el dualismo, y la dialéctica histórica consiguiente, sea un riesgo constante del pensamiento abstracto. Un riesgo que aumenta, si cabe, cuando –como ha observado Polo a propósito de Descartes²¹– el punto de partida de la reflexión filosófica se sitúa en la conciencia del sujeto.

Ciertamente, éste no era el caso ni de Aristóteles ni de Santo Tomás y de ahí, tal vez, la dificultad para mostrar la virtualidad de algunas de sus consideraciones para las discusiones contemporáneas. Entre éstas –como ha recordado Spaemann²²– se cuenta, la noción aristotélica de alma, que Santo Tomás emplea en el texto recién citado. De acuerdo con dicho texto, el alma es forma del cuerpo, donde “forma” ha de tomarse primariamente como “acto”, y no meramente como especie (lógica). Esta precisión en efecto, es de capital importancia para explicar cómo el alma preserva la identidad del hombre, no sólo “a pesar” sino “a través” del cambio de su materia.

En efecto: tal y como ha resaltado Fernando Inciarte en numerosas ocasiones, la función formalizadora del alma tiene una particular relevancia para afrontar la cuestión de la identidad en términos compatibles con la historicidad del hombre. Pues decir que el alma es forma implica afirmar que, en este caso el hombre, mantiene su identidad *cambiando* –lo cual, a su vez, implica sin ambages la condición histórica de su existencia²³. Pero, por otra parte, al tratarse de un alma *intelectual*, dicho acto no se agota en formalizar el cuerpo, en razón de lo cual la identidad humana se sustenta, finalmente, en un principio trascendente. El intelecto –dice Aristóteles en el *De Generatione animalium*– “viene de fuera”²⁴.

²¹ Vid. Polo, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 199¿?

²² Vid. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996.

²³ Nótese, por otra parte, cómo algo hasta cierto punto similar se puede decir del sujeto kantiano, en su función formalizadora de los datos empíricos, tanto en el plano del conocimiento científico como en el de la moral. Sin embargo, el sujeto kantiano no alcanza a formalizar radicalmente su propia materia, que siempre se le opone como algo extraño. Esto no excluye una formalización relativa de la propia materia, producto de la disciplina de las inclinaciones. Según Kant, tal disciplina dispone parcialmente la naturaleza humana a los fines de la moral.

²⁴ Aristóteles, *De gen. An.*, 736 b 23-29. En otro lugar, Aristóteles recuerda que Anaxágoras afirmaba que el intelecto es separado, a fin de que pueda mandar. Cf. *De Anima*, III, 4, 429 a 18.

La historicidad y la trascendencia del hombre son dos aspectos que –con ciertas libertades interpretativas– podemos incluir en la definición que ofrece Aristóteles del hombre en la *Ética a Nicómaco*, cuando, tras describir la elección como “inteligencia deseosa o deseo inteligente” añade de modo sucinto: “y esta clase de principio es el hombre”²⁵.

Sin lugar a dudas, si cabe definir al hombre como ser histórico, esto no se debe a los meros cambios físicos que eventualmente experimente su naturaleza, sino, más bien, a los cambios que, por medio de sus elecciones, él mismo introduce en su vida. La razón para ello es que toda elección, junto a la huella que, según Platón²⁶, deja en el alma, implica asimismo la apropiación cognoscitiva de una serie de circunstancias cuyo sentido primero se desvela únicamente en el contexto de la convivencia humana. En cualquier elección –sea positiva o negativa– el hombre no puede menos que asumir ese sentido. Y, con todo, sería errado buscar en tales circunstancias la última palabra sobre la existencia humana, pues ésta no reside en el plexo de sentido definido por el entorno en el que se enmarca la acción, sino en las elecciones mismas, que en similares circunstancias, pueden ser verdaderas o falsas.

Mientras la historicidad de la esencia humana resulta de asumir biográficamente el contexto de nuestras elecciones, la verdad o falsedad de las elecciones depende de que la deliberación se lleve a cabo –según lo expresa Aristóteles– “en conformidad con el apetito recto”. Como es sabido, Aristóteles considera que la rectificación del apetito es obra de la virtud moral, a la que Tomás de Aquino añade las virtudes teologales –en particular la caridad.

A menudo se ha notado el carácter circular del argumento aristotélico: no hay virtud moral sin prudencia, no hay prudencia sin virtud moral: ¿cómo llega el hombre a ser bueno? Desde un punto de vista práctico, el propio Aristóteles ofrece una respuesta a esta pregunta cuando da por sentado que la vida moral no comienza en el vacío, sino en el contexto de una familia y una comunidad ética, donde se adquieren ciertos hábitos²⁷ que facilitan la posterior práctica de la virtud.

Sin embargo, desde un punto de vista conceptual, las costumbres adquiridas en la familia o la comunidad humana no bastan para explicar la capacidad humana de invertir la prioridad del modo de ser sobre el modo de obrar, propia de los seres sólo naturales. Cuando llegamos al ser humano, la razón –*natura ad unum, ratio ad opposita*– nos presenta una alternativa –A, no A–, que sólo

²⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2.

²⁶ En el mito final del *Gorgias*

²⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1179 b 20 y ss.

cabe cerrar mediante un acto libre²⁸. Que este acto libre sea bueno o no, depende, en última instancia de se ajuste al criterio del intelecto práctico, que Santo Tomás designa con el nombre de “sindéresis”.

Así, la luz del intelecto –que según Aristóteles es siempre recto²⁹– comparece claramente como la norma de una vida –la humana– llamada a sustraerse voluntariamente al dinamismo circular de una naturaleza, que sigue operando oculta tras la inercia dialéctica de la historia. La posibilidad de sacudirse esta inercia, capaz de atenuar la voluntad, seguramente excede las solas fuerzas humanas. Por eso, en este punto se puede decir algo semejante a lo que Santo Tomás apunta respecto a la bienaventuranza: aunque la naturaleza no nos ha dotado de un principio por el cual pudiéramos conseguirla, nos ha dotado, sin embargo, de libre albedrío, con el cual nos podemos convertir a Dios, para que nos haga bienaventurados. Y esto es, en cierto modo, natural, pues, como dice Aristóteles, lo que podemos por medio de nuestros amigos en cierto modo lo podemos por nosotros mismos³⁰.

²⁸ Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5.

²⁹ Aristóteles, *De Anima*, III, 10, 433 a 26.

³⁰ “Sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma, et tegumenta, sicut aliis animalibus; quia dedit ei rationem, et manus, quibus possit haec sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium, quo posset beatitudinem consequi: hoc enim erat impossibile: sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aliquo modo possumus, ut dicitur in 3 Ethic”. S. Th. I-II, q. 5, a. 5, ad 1.