

EXISTENCIALISMO Y FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA HUMANA

2.—PARA UNA METAFÍSICA AUTÉNTICA DE LA EXISTENCIA

Sería tarea bien larga reconstruir ahora todo el edificio y fisonomía de la verdadera filosofía, en los distintos aspectos en que ha sido deformada, destruída o desfigurada por el existencialismo. Como se ha dicho, la nueva filosofía marca el último estadio en el proceso de desintegración de la filosofía moderna. Y no es fácil rehacer tal edificio desintegrado, sintetizando la labor de siglos del pensamiento humano.

Sería preciso para ello oponer a la filosofía del inmanentismo la de la trascendencia—en su triple dimensión o trascendencia del sujeto, del devenir y del mundo—; a la filosofía del idealismo oponer la del realismo, a la filosofía del irracionalismo la del intelectualismo, a la filosofía de la contradicción y del desorden la de la identidad y del orden, a la filosofía de la supremacía del devenir la de la supremacía del ser, a la filosofía del autonomismo anárquico la del heteronomismo normativo, a la filosofía del pesimismo y del desastre, la del optimismo moderado y de la esperanza... (52).

Bien es verdad que a todas estas formas de filosofía desintegradora, contenidas en el existencialismo, es suficiente oponer el *tomismo* como la expresión más auténtica de la *perennis philosophia* de que hablaron los Pontífices y como conteniendo todos esos aspectos de verdad filosófica y todas esas denominaciones. Pero en esta labor reconstructiva y de combatir el error existencialista, sólo podemos detenernos en el núcleo del problema, que es la genuina metafísica del ser y de la *existencia*.

La filosofía tomista y el existencialismo

La primera pregunta es la de relaciones entre ambos, de si puede en verdad hablarse de un existencialismo escolástico, o tomista, como

(52) O. N. DERISI: Ob. cit. p. 417.

también se ha hablado de San Agustín, Santo Tomás, como auténticos filósofos existencialistas. ¿No se ha elevado la nueva filosofía, por encima del positivismo, al tema propiamente metafísico de la *existencia* y sus relaciones con el ser, a las derivaciones del mismo sobre la contingencia, la finitud y la trascendencia, problemática en que había fijado siempre la Escolástica el centro del indagar filosófico?

Por lo cual, autores tomistas como Maritain, Gilson y otros, sostienen que, a diferencia de otras corrientes escolásticas más influenciadas del esencialismo de Platón, del racionalismo de Descartes, de Wolf o de Kant, se debe hablar con pleno derecho del *existencialismo* de Santo Tomás por la primacía que el tomismo auténtico reconoce a la existencia y al análisis de lo concreto y existencial. Como afirma Maritain, habrá entonces dos modos fundamentales de entender el término existencialismo.

En un caso se afirma la *primacía de la existencia*, pero implicando y salvando las esencias o naturalezas y como manifestando la suprema victoria de la inteligencia y el inteligible. Tal es el *existencialismo auténtico* de Santo Tomás.

En el otro caso, se afirma una *primacía de la existencia* que destruye y suprime estas esencias entrañando un supuesto fracaso de la existencia. Tal debe considerarse como el existencialismo apócrifo de Heidegger, Sartre y los suyos (53).

Pero con la mayoría de los autores, debemos rechazar tales acercamientos y connivencias de la escolástica con el existencialismo ni en la terminología ni menos en la línea de problemas de fondo. Ya hemos visto que el Magisterio de la Iglesia niega que sea conciliable el existencialismo con el dogma o teología católicos, ni aún con la sana y tradicional filosofía. Esto se afirmaba tanto del existencialismo ateo como del teísta y cristiano, que no abdica del irracionalismo y *antiesencialismo* propios de la actitud existencialista. La escolástica y el tomismo no son pues verdadero existencialismo, sino modos de pensar o filosofía antitética y opuesta, por sus principios, métodos y objetivos, al existencialismo aun en sus formas más religiosas y cristianas, en la medida en que éstas son existencialistas, es decir, hosti-

(53) J. MARITAIN: *L'existentialisme de S. Thomas*. Esistenzialismo. Act. Pont. Acad. Rom. S. Thomae 13 (1947), p. 41-64; *Court Traité de l'Existence et de l'Existent* (Paris 1947), vers. esp., Buenos Aires (1949), p. 32 ss.; E. GILSON: *L'Être et l'Essence* (Paris 1948), vers. esp., Buenos Aires, 1951, p. 266 ss.

les a la realidad, eternidad y necesidad de las esencias. Ni puede el tomismo llamarse *filosofía existencial*, sino *filosofía del ser*, como se va a decir.

Es también cierto, como se ha dicho antes, que la nueva filosofía, además de aportar un cúmulo de experiencias y análisis tan estimables, ha conseguido plantear, con sus vivas descripciones de la finitud y contingencia, de la muerte y nihilidad, en toda su agudeza y *radical dimensión* estos problemas tan hondamente humanos que la filosofía cristiana tiene el deber de alumbrar y resolver. Pero en vez de afirmar que el existencialismo puede ser desarrollado en el sentido de la filosofía cristiana—como ha sido el intento de Marcel, Zubiri y otros—porque ello no es factible, sino introduciendo mutaciones esenciales y quebrando los supuestos y orientación metódica de la nueva filosofía, diremos más bien que los problemas típicos de existencialismo *sólo encuentran adecuada solución racional* en la filosofía tradicional y tomista. Y que urge construir una analítica de la existencia con los supuestos filosóficos de la verdadera existencia humana, abierta al mundo y a la Transcendencia, del hombre que no se resigna a sucumbir a la tragedia de su finitud y angustia de la muerte, sino que quiere superarlas *con la esperanza* de su destino trascendente.

En todo caso, respecto a los problemas típicamente existencialistas no precisa la filosofía tradicional principios, métodos o soluciones nuevas. El concepto del hombre y de su vida auténtica, finitud, contingencia y destino último, el sentido de la muerte, etc., no son cuestiones de nuestros días, sino problemas eternos, a los cuales la filosofía clásica ha dado solución también perenne y que no cambia con el correr de los tiempos. Cabe sólo decir que la perenne filosofía recoge de las nuevas corrientes de pensamiento una problemática que no le era ajena aunque la hubiera relegado a un segundo plano para enfocarla a la luz de sus principios tradicionales. Es sobre todo el problema antropológico, el análisis del hombre inserto en su situación concreta y temporal, para abordar desde su perspectiva subjetiva y existencial los temas de toda la filosofía.

En este sentido, aparece sobre todo San Agustín, quien por el drama intenso de su vida y el sello personalista de su indagar filosófico, ha podido llamarse «el primer hombre moderno», con especiales afinidades con la filosofía existencial, por haber centrado toda la problemática filosófica en torno al hombre, reduciéndola a una perpetua inquisición del fondo insondable de la conciencia humana y ofre-

ciendo así la fórmula que es el lema del pensamiento moderno : *Factus eram ipse mihi magna quaestio*.

Nadie como él ha derrochado más riqueza y viveza de imaginación en la descripción de los dos polos sobre que gira su filosofía: El carácter mudable, temporal, la nada de toda criatura frente a la inmutabilidad eterna de Dios. Así ha podido superar a los analistas actuales, tanto en la fenomenología de lo contingente, pues las nociones de tiempo y duración aparecen en él más hondamente descritas que en Bergson o Heidegger, como en la psicología de lo contingente, donde puede oponerse con ventaja, a los análisis kierkegaardianos de la *angustia*, la agustiniana *inquietud* del corazón y de la mente en la *búsqueda* ansiosa de la Verdad hasta no descansar en Dios y resolverse aquélla en perfecta quietud y bienaventuranza (54).

Es el mismo fondo de la concepción de Santo Tomás, quien ha vertido los términos agustinianos de la *informitas*, *mutabilitas* en los aristotélicos de *potentialitas*, *contingentia*; y la *incommutabilitas*, *summum esse*, en que San Agustín ponía la cifra de las divinas perfecciones, en el *Actus purus*, *ipsum Esse subsistens* tomistas. Desde lo alto de estas supremas nociones de acto y de potencia, de existencia contingente y participada del mundo y Existencia por sí misma de Dios, identificada con su propio ser, ha captado Santo Tomás todo el hondo sentido metafísico de los problemas existenciales y antropológicos, dándoles satisfacción perfecta y cumplida, como diremos-

Proceso inteligible del conocimiento de la existencia

Solo haremos señalar, en forma esquemática, algunas etapas de este itinerario tomista hacia el *ser* y la *existencia*, que presuponen todo el conjunto de datos y resultados de la antropología y gnoseología tradicionales.

Y hemos dicho también que el punto *inicial* de todas las divergencias del existencialismo respecto de la doctrina tradicional estaba en el *método*, tan unilateralmente concebido por aquél como pura experiencia fenoménica de las apariencias sensibles que por fuerza deforma la realidad. En cambio, la filosofía tomista, ajustándose a un propio y auténtico análisis *fenomenológico* que esté de acuerdo con la realidad del sujeto cognoscente, establece la *reintegración de la experiencia*

(54) J. ITURRIOZ: *El Hombre y su Metafísica* (Burgos 1943), p. 130 ss.

sensible y de la inteligencia, la fecunda simbiosis de lo empírico y lo intelectual, en la unidad del conocimiento propiamente humano.

En efecto, todo conocimiento, humano o no, parte siempre de una *intuición* original o de una unión intencional de *presencia inmediata* con el ser existente. Mas el acto cognoscitivo está determinado por el grado de ser del cognoscente—ya que, según el axioma escolástico, lo conocido debe estar, ideal o intencionalmente, en el sujeto cognoscente según el *modo de ser de éste*—. Por eso, los seres puramente espirituales—Dios y los ángeles—alcanzan la realidad existente mediante una intuición intelectual en su propio ser espiritual. Pero nuestro entendimiento no es inteligencia de una sustancia espiritual completa, sino de un alma espiritual unida a la materia, con la cual constituye el compuesto humano, principio del conocimiento sensible. Esta inmersión del alma en la materia hace que la inteligencia espiritual no logre ponerse en contacto con su objeto formal, el ser en sí, por intuición de las realidades espirituales, sino sólo por la intuición sensible y, por ende, comenzando por los seres materiales, únicos inmediatamente dados a esa intuición. Esta condición del hombre, como espíritu *encarnado* en la materia, es quien impone a su inteligencia espiritual tal sumisión al *ser material* para alcanzar y descubrir en él su objeto formal propio o el *ser*.

Así, pues, el hombre, por su condición carnal, comienza captando el ser existente por la intuición sensitiva de su vida psíquica inferior, que le pone en contacto inmediato con la realidad individual. Por esta experiencia sensible percibe intuitivamente el ser existente concreto sin penetrar en su esencia. Tal intuición sensitiva de la existencia del ser material es indispensable al hombre para la percepción de toda otra existencia; y aun para todo conocimiento, que sólo entra por los sentidos. De ahí la trascendencia enorme de la experiencia sensible, como única puerta de acceso que la mente humana posee a la realidad y al conocimiento intelectual aun en sus grados más elevados.

Por otra parte, la psicología y cosmología tomistas dan la explicación suficiente de estos otros hechos de conciencia: El hombre no posee *intuición intelectual inmediata del ser*. La única intuición o contacto inmediato con la realidad existencial que el hombre posee es la intuición empírico-sensible, la cual es ciega para el ser o esencia subjetiva y objetiva. Pero, a su vez, la inteligencia no puede directamente captar el ser material, dado inmediatamente a través del dato sensible, porque su realidad existente singular no es inteligible en

acto a causa de su principio material, que sumerge en su potencia al acto esencial o forma.

La materia del ser corpóreo impide la cognoscibilidad de la forma o acto del ser; la materia es en sí principio de indeterminación y no-ser y toda realidad en tanto es inteligible en cuanto es en acto o ser, es decir, en virtud de su *forma*. La inteligencia en los seres materiales aprehende directamente sólo las formas, o principios determinantes de la esencia, con sus notas constitutivas. Pero aun esa cognoscibilidad inteligible del ser material está solo *en potencia*, porque la forma o acto está sumergida en la materia.

Para hacer inteligible en acto ese individuo material es preciso un *proceso de abstracción*. Únicamente despojando por abstracción de las notas o condiciones materiales ese acto esencial, es liberado del no-ser de la potencia, lográndose así su cognoscibilidad actual. Tal operación abstractiva solo puede realizar la inteligencia, pues la sensibilidad, como facultad también material, queda limitada a percibir lo singular y concreto. La abstracción es, en cambio, enteramente necesaria para el conocimiento inmaterial o espiritual de la inteligencia.

La materia es el principio de individuación. Por eso la inteligencia, que no puede aprehender, en razón de su condición espiritual, sino lo *inmaterial del ser* dado en la sensibilidad que es el acto o forma del ser material sin su materia sensible debe, en dicho proceso abstractivo, prescindir o dejar a un lado, en el dato empírico, las condiciones materiales que son *las notas individuales* para penetrar en el ser o esencia de la realidad. Tales notas individuales son a la vez los predicados o condiciones existenciales de la cosa, porque la existencia concreta es siempre individual. Por eso la inteligencia, al aprehender la forma o acto del ser material, debe despojarlo también de su condición individual y de sus notas existenciales. La inteligencia percibe y capta la realidad material a través de la abstracción, no en su ser singular, sino como *esencia universal o abstracta* de las notas individuantes y de la *existencia concreta*.

Tal proceso de abstracción es la única vía accesible a nuestra inteligencia para penetrar en el ser o esencia de las cosas, atestiguada fenomenológicamente en nuestra conciencia y cuya razón ontológica reside en su *espiritualidad*. La inteligencia encarnada del hombre, para penetrar en el ser interior o formalmente tal de las cosas a partir de su ser material dado en la experiencia sensible, ha de someterlo a un proceso de inmaterialización total o abstracción de la material

individual, y a veces también sensible e inteligible, para lograr su plena cognoscibilidad por la inteligencia. Sólo por esta reducción de lo existencial a lo esencial, de lo fenomenológico al orden racional y universal, podrá ser iluminado el misterio de la realidad contingente.

El resultado de esta primera intelección abstractiva—llamada a veces impropriamente *intuición* por no ser fruto del conocimiento discursivo o mediato—es la *aprehensión intelectual del ser o esencia* de las cosas, captada en el ser existente concreto que es dado en la intuición sensible. Pero de ahí se sigue que esta aprehensión primera del ser no capta directamente la existencia del ser real, ni tiene inmediato concepto de ella, antes bien debe prescindir de ella para poder alcanzar su objeto o la esencia. En efecto, lo existente es necesariamente *individual*, pues lo universal como tal no puede existir. Si, pues, la inteligencia para percibir el ser, debe abstraer la forma de las notas materiales, deberá por lo mismo liberar a ésta de su individuación o existencia concreta.

Ello parece inducirnos a creer que el conocimiento intelectual, fruto de este proceso abstractivo, se limitaría a las puras *esencias* sin relación ninguna con la realidad, como pretende Husserl. Sin embargo, no es así. Sería error pensar que el conocimiento intelectual recae sobre el mundo a priori de las esencias. El entendimiento no fabrica su objeto, la *esencia* universal, sino que lo obtiene por abstracción de un ser singular existente al que se le ha despojado de sus notas individuales. La *esencia* así abstraída conserva *relación esencial* al individuo existente de donde fué tomada. La misma referencia esencial implica el concepto universal que refleja la esencia abstracta al objeto de la intuición sensible del que fué formado. Y ello es la raíz profunda de esa ley universal del conocimiento humano, tan repetida por Santo Tomás, de que el entendimiento nada puede conocer sino *por conversionem ad phantasma*, por indirecta atención y referencia a la imagen sensible del individuo existencial, de donde fué abstraído el contenido inteligible del concepto.

La aprehensión intelectual de la esencia abstracta dice, pues, una indirecta referencia a la existencia concreta de donde fué tomada. Sin ella la misma esencia resulta inteligible, pues así como una pura existencia vaciada de la esencia se reduce a la *nada*, así también una pura esencia sin connotación a la existencia se diluye en algo contradictorio: sería un modo de *existir* sin existencia. Todo concepto o comprensión de una esencia abstracta implica, por consiguiente, indirecta, pero si-

multánea aprehensión de la existencia. La esencia es el punto central de la visión intelectual; la existencia está dada en ella indirectamente, como término al que necesariamente apunta.

Mas no sólo la esencia abstracta no cabe ser pensada sin el orden intrínseco a la existencia en general—a una existencia actual o simplemente pensada—sino que, mediante su esencial relación a la imagen sensitiva u objeto de intuición sensible, connaturalmente conduce al conocimiento expreso del ser existente de donde ha sido tomada. Entonces sólo la inteligencia llega a la aprehensión adecuada del *ser* en sus dos componentes de esencia y existencia. Ello se verifica en el acto cognoscitivo completo que es el *acto de juicio*. Si la primera operación del entendimiento, o simple aprehensión, tiene por objeto *las esencias* abstractas; a la segunda operación o juicio corresponde *captar el acto de existir*.

Tal es la afirmación expresa de Santo Tomás (55). *En el juicio*, pues, la inteligencia *devuelve* el concepto objetivo o la esencia, en forma de *predicado*, al ser existente concreto, al *sujeto*, aprehendido directamente por la primera aprehensión conceptual. La esencia, que había sido tomada por abstracción sin sus notas individuantes, es *reintegrada* a su propia realidad existencial en la atribución del juicio, en que se aprehende verdaderamente la realidad: Pedro existe, es bueno, Pedro corre; el hombre es racional. De un modo o de otro, el predicado o esencia abstracta es devuelto al ser existente o sujeto, mediante la *composición* del juicio, que contiene la afirmación de que *una cosa existe*, actual o posiblemente, simplemente o con tal predicado. Los juicios afirman siempre que ciertas esencias están unidas o separadas de la existencia, porque el juicio negativo contiene la afirmación de que están separados ambos extremos en la realidad. Y lo que así unen o separan es siempre la existencia, bien en el modo como es la esencia o bien el hecho de que es. En este último caso, que es el juicio de existencia, el juicio repite exactamente el acto de existencia de la cosa conocida.

Es la enseñanza tantas veces repetida de Santo Tomás de que nuestra razón entiende *dividendo et componendo*. Comienza por *abstraer* el concepto o esencia de la cosa—*dividendo*—para luego reintegrar,

(55) *In Boethium de Trinitate*, q. 5 a. 3: «Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei... secunda operatio respicit ipsum esse rei». Cf. E. GILSON: *El ser y la esencia*, cit. p. 267 ss.; J. MARITAIN: *L'existentialisme de S. Thomas*, cit. p. 49 ss.; O. N. DERISI: *Tratado de existencialismo y Tomismo*, cit. p. 247 ss.

mediante la afirmación del juicio, esa esencia a la realidad existencial del individuo—componendo—de donde fué tomada. *Tal reconstitución de la unidad ontológica de esencia y existencia*, en la noción adecuada del ser y en la realidad misma, tiene lugar en el juicio. Los dos componentes del ser, que se habían transitoriamente separado en el concepto abstracto, viene a reintegrarse en el acto de juicio, que *vuelve a poner las esencias en la existencia real*, uniendo lo que en la realidad también se hallaba unido. Por eso, sólo en el juicio, acto cognoscitivo perfecto, se encuentra formalmente *la verdad*, porque la inteligencia conoce la realidad, tal como es y aprehende *formalmente* el acto de existencia como distinto de la esencia a la que une e integra el existir real. De aquí que la existencia no nos es dada directa y formalmente, sino en el juicio o en el concepto compuesto que el juicio formula.

Al conocimiento, pues, de la realidad existencial y a la noción adecuada del ser en sus dos componentes, la esencia y el acto de existir, sólo se llega por la inteligencia en el acto de juicio, mediante una gnoseológica recomposición de la existencia de un objeto dado con su esencia. Esta unidad integradora del «ser» y «lo que es», de lo concreto existente con su constitutivo objetivo o esencia, sólo la obtiene el hombre por la colaboración de *experiencia e inteligencia*, de *intuición sensible* y del *concepto* abstracto. Tal es el modo propio de conocer del hombre, señalado por su misma composición ontológica o unión del alma espiritual al cuerpo, que determina el mismo curso permanente de la experiencia sensible, la necesidad de la «conversión al fantasma» como base de todo conocimiento inteligible. La misma especulación de las esencias dada en las ciencias teóricas y hasta en la metafísica no tiene sentido sino como conocimientos que parten de la *experiencia exterior*, en ella se fundan y tienden a iluminar y esclarecer la realidad existencial de las cosas.

Conocimiento de la existencia humana

Si todo conocimiento humano *arranca de los sentidos y de los objetos de éstos*, ello explica también por qué, contra lo que pretende falsamente el existencialismo, la búsqueda o conocimiento *del ser* y metafísico esclarecimiento del mismo no pueda hacerse desde *el ser del sujeto* o por una *analítica de la existencia humana*, como si ésta se transparentara inteligiblemente a sí misma y reflejara en sí todas las cosas. Son supuestos ciertos en la antropología y gnoseología tomis-

tas, que el hombre, no siendo puro espíritu, no posee la inteligibilidad y el entender actuales, ni menos entiende por una conciencia inmediata e intuitiva de sí. Sólo las inteligencias puras, los ángeles, conocen todo a través de su propia forma espiritual y por una conciencia intuitiva de sí mismos, si bien mediante el acto segundo distinto de su propia existencia.

La inteligibilidad humana, como espíritu encarnado, se halla también limitada por la potencialidad de la materia y en pura potencia para entender. Por la unión sustancial del alma al cuerpo, la actividad intelectual deviene también operación del compuesto psíquico-corpóreo. La inteligencia para sus actos de conocimiento necesita ser actualizada desde fuera, por los objetos materiales exteriores. Este objeto material, bajo la forma *inteligible de ser o esencia*, es también el *primero y propio objeto* que alcanza nuestro entendimiento encarnado. Y aún para captar este ser o esencia material, la inteligencia necesita hacerlo previamente inteligible en acto por la función abstractiva e iluminadora del *entendimientot agente* que separa la forma objetiva de sus condiciones materiales o notas individuantes.

Sólo entonces, cuando el inteligente humano aprehende las esencias materiales por la unión inmaterial o *intencional* con ellas como su *objeto*, puede percibirse a sí mismo como *sujeto*. La propia existencia subjetiva ha llegado a hacerse inteligible por el acto mismo de inteligibilidad del objeto. Ello indica que el alma humana no se conoce a sí misma directa e *intuitivamente*, sino sólo al ser *actualizada* en el conocimiento de las cosas materiales. En el mismo acto en que aprehende estos objetos, la inteligencia pensante se percibe a sí misma y tiene conciencia de su entender, como término indirecto y secundario dado en la percepción de las cosas exteriores. En esos primeros actos, la mirada de la inteligencia está volcada y concentrada principalmente sobre los objetos; el sujeto pensante sólo es captado como término correlativo y distinto, dado en la intelección y concepto de las cosas mismas. (El *cogito* no se actualiza ni se percibe sino en la aprehensión de un *cogitatum*, que es el primer inteligible aprehendido por la mente).

Una vez alcanzada la propia inteligibilidad en acto al entender los objetos exteriores, la inteligencia puede volver sobre sí misma y tomarse como objeto directo de su propia reflexión; entonces alcanza la *conciencia* expresa o *refleja en sí*. En ella no sólo percibe su propio entender y las demás afecciones interiores o vivencias psíquicas, sino que por ellas conoce la existencia de la propia inteligencia y del alma,

o propio sujeto pensante, en un juicio existencial de inmediata y evidente inferencia que se refleja en el *Cogito, ergo sum* cartesiano. Todavía esta conciencia de la existencia propia, aunque refleja, es de presencia inmediata y experimental. Para penetrar en la naturaleza íntima de la propia *existencia* humana, hace falta, según Santo Tomás, sutil y complicada indagación llevada a cabo por la vía común, racional y objetiva, de prolijos razonamientos a partir de los efectos o manifestaciones de la actividad espiritual sensible y corpórea del alma (56).

De aquí podemos deducir cómo el problema metafísico de la comprensión y *sentido del ser* en cuanto tal no puede situarse, como pretenden los existencialistas, sobre el análisis de la propia existencia. El entendimiento se halla proyectado ante todo hacia la realidad exterior y objetiva, por ser facultad de un espíritu encarnado que conoce a través de lo sensible. El conocimiento del ser del hombre, aunque más inmediato y experimental, es, no obstante, posterior y obtenido mediante la iluminación de la verdad ontológica de las cosas. Será, pues, perspectiva inadecuada la consideración metafísica del ser en general desde un cerrado análisis de la propia existencia subjetiva, que sólo puede abocar a un antropocéntrico immanentismo.

Análítica del ser y la existencia

En este plano inteligible, al que se llega por abstracción de lo material, es en donde debe desarrollarse la verdadera analítica del ser y la existencia. La filosofía existencial así lo pretendía al proponer la teoría existencial como un problema metafísico, o del sentido del ser en general; pero sus falsos supuestos impedían el esclarecimiento del tema. En cambio, la filosofía tradicional ha planteado siempre así el problema, pues en ella toda la metafísica está orientada a la comprensión inteligible del *ser en cuanto tal* y sus modos y determinaciones generales que abstraen de toda materia.

a) Estructura gnoseológica de la idea del ser

Esta *analítica del ser* y de la existencia por fuerza ha de ser *inteligible*. El proceso de indagación metafísica, en que está basada, sin

(56) Sobre esta *conciencia* intelectual o conocimiento de sí mismo trata Santo Tomás, I. P. q. 87 a. 1, 3; *De verit.* q. 8 a. 6; q. 10 a. 8; *De Anima* I. 2, lect. 6; I. 3, lect. 9; *Cont. Gent.* I. 2, c. 75; I. 3, c. 43, etc.

duda arranca de la *experiencia sensible* como todo el conocimiento humano ; pero no se circunscribe al método empírico o fenomenológico, incapaz de penetrar en la esencia íntima de las cosas. La filosofía tomista coloca todo el análisis del ser y de la existencia en el *tercer grado de abstracción*, que prescinde y elimina del concepto mental todas las condiciones de la materia, tanto de la materia concreta e individual como de la materia sensible de los seres móviles y de la cantidad abstracta de las matemáticas.

El producto de tan laboriosa decantación mental son las *realidades inmateriales*, sean en sentido positivo como meramente negativo, es decir, aquellos modos de ser que pueden prescindir de toda materia, por lo que pueden realizarse también en lo puramente espiritual.

Dentro de estas realidades inteligibles e inmateriales se hallan la *noción comunísima de ser*, sus varios sentidos, modos y determinaciones generales que siguen al ser, así como sus leyes, causas o primeros principios del ser y del mundo de realidades, aunque existenciales, de orden puramente espiritual y trascendentes a la materia. En el centro de todas estas realidades que forman *el objeto* de toda indagación metafísica destaca la noción suprema del *ser en cuanto ser*, el $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$ de la metafísica aristotélica como el *objeto formal* de la misma metafísica y de la inteligencia humana, en la que toda otra realidad se resuelve, que va embebida en cualquier otra y la hace inteligible.

Esta metafísica perenne enseña que tal noción suprema del ser viene producida como fruto de una abstracción—o proceso de depuración mental—aún más elevado y complicado dentro del tercer grado. Es la abstracción *análoga* que da lugar a la noción del ser como *un trascendental* o noción de *valor absoluto*. Significa que la noción de *ser trasciende* a todas las demás nociones y conceptos, como significación de una realidad superior que a todas las demás realidades comprende. Todos los demás modos de lo real son como partes, modos o determinaciones de *ser*, noción primera y trascendente que a todas las demás contiene, incluso las diferencias de ser *finito* e *infinito* ; sólo encuentra sus límites en la *nada* o negación absoluta de ser. Por eso dijo el Aquinate que el ente es la primera y más conocida noción, en que resuelve el intelecto todas sus concepciones (*De Verit.* q. q. a. 1). Esta noción, totalmente análoga y trascendente de ser viene formada por una abstracción ciertamente de tercer grado, o precisiva de toda materia, pero al mismo tiempo de orden de *abstracción total imperfecta*. Las diferencias de ser no quedan eliminadas de su contenido y

significación, porque la idea universal de ser no puede prescindir de ninguna de ellas; todos los seres inferiores están actualmente contenidos y representados en ella, aunque de *modo confuso*. Por eso es la idea de *extensión más universal*, porque incluye en su significación a todos los inferiores. Pero a su vez es la noción *más general* y de *comprensión más imperfecta*, ya que todas las determinaciones de ser deben ser confundidas en su significación generalísima. Sólo ha de representarse en él una semejanza *imperfecta y proporcional* de todos ellos, en cuanto que todos convienen—a la vez que difieren—en tener ser o realidad.

Esta noción inteligible de ser, con ser la más común e indeterminada, nada tiene de pobre y estéril, porque es principio de todo dinamismo y actividad intelectual. Su inmensa dinámica interna nace de ser la idea más sintética, que abarca en su riqueza inmensa todos los modos y aspectos del ser real, por lo que contiene en potencia todos los grados del saber y todas las ciencias. Por eso, al informar la inteligencia, ya le supone consciente de innúmeras cuestiones y ávida de respuestas.

Y a pesar de su abstracción e indeterminación máxima, es por lo mismo la idea de *máximo realismo*, ya que comprende todos los seres reales y posibles, sin excluir de su significado todos los individuos concretos.

Y sin que caigamos en la dialéctica trascendental de Hegel e idealistas, que del simple dinamismo interno de la noción de ser quieren desarrollar toda la ciencia y todas las formas de realidad—pues la inteligencia ha de extraer de mil modos de la *experiencia* real las restantes ideas y conocimientos que determinan y explicitan las *riquezas inagotables del ser*—, no obstante ya la analítica del ser en cuanto tal, plantea todo el problema metafísico u *ontología* general.

No tratamos de esbozar aquí todos los aspectos de la misma. Los datos ya apuntados sintetizan el primer problema metafísico de la *analogía del ser* y unidad imperfecta o analógica de su concepto. Pero aquí sólo queremos aludir a dicha analítica del ser en su relación con la existencia.

b) *Significaciones del ser*

En seguida se advierte que la originalidad del ser procede de la originalidad primitiva de su *acto de existir*, alma y como principio profundo del pensamiento del ser. Y que el concepto de existencia o

del existir (*esse*) debe ser separado o aislado de la noción absolutamente primera de ser.

Ya la afirmación de la existencia, que es el *juicio*, nos remite a una *composición* de un sujeto con la existencia, pues todo juicio es la afirmación de que *alguna cosa existe*. Y el concepto del *ser* corresponde adecuadamente, como percepción ideativa, a esta afirmación del juicio: «ser es lo que existe o puede existir».

La noción, pues, totalmente primera del ser está *polarizada* en dos elementos: la esencia (*lo que*) y la existencia (*es o existe*). Y todos los términos del lenguaje técnico greco-latino para significar el *ser* y la *esencia* derivan de un mismo acto original, que es el acto de existir, afirmado en el juicio. Lo dice Santo Tomás para el término propio del ente: *Hoc nomen ens... imponitur ab ipso isse* (57). *Ens dicitur quasi habens esse* (58). Son los dos términos de *ens* y *essentia* que derivan y vienen denominados del mismo verbo que significa el acto existencial, *ab actu essendi*. Por eso añadían los escolásticos: *Omnia denominantur ab actu essendi; vel quia sunt ipsum esse vel quia habent esse*.

Por eso, la idea del *ser* o *ente* puede significarse, tanto en latín como en español, por las dos formas, participio o infinitivo, del mismo verbo que designa el acto existencial. Tanto el *ens* como el *esse* significan el ser; y a su vez pueden también tomarse por el *ser de esencia* o el *ser de existencia* según se refieran al acto de ser, o a lo que es.

De ahí la distinción, introducida en la escolástica por el Ferrariense, del ente «como nombre» (*ens ut nomen*) y como *participio* (*ens participialiter sumptum*). El ente como nombre significa la esencia o el sujeto que existe, connotando este acto existencial. El ente como participio significa el mismo acto de existir o existencia, con referencia también al sujeto o esencia que recibe ese acto.

Si el ser en cuanto tal es indefinible, tampoco admiten definición propiamente tal sus dos componentes o determinaciones primeras. Su noción, empero, se expresa con múltiples fórmulas, aptas para obtener una conciencia clara de ellos:

1) *Esencia* es el ser tomado por el sujeto que posee el existir: *esse habens, lo que es*, máxime referido a la primera *ousía* o sustancia individual. Comunmente se la notifica diciendo que «esencia es aquello por lo que una cosa es lo que es, lo que la constituye en determinado

(57) *In IV Metaph.* 1. 2, n. 558.

(58) *In XII Metaph.* 1. 1, n. 2419.

modo de ser o especie» y por ello la diversifica y distingue de toda otra. Una existencia concreta es de una especie u otra por su esencia. La esencia es, pues, el conjunto de notas inteligibles que definen o dan comprensión al ser.

En el tecnicismo escolástico recibe los nombres de «quiddidad» (*quidditas*), porque responde a la pregunta de «qué es la cosa» (*quid sit res*) y quería expresar la fórmula aristotélica que significaba la *ousía*: *quod quid est, quod quid erat esse*. Se llama también la *forma* o perfección constitutiva de la cosa, y asimismo la *naturaleza*, que es la *ousía* en sentido dinámico, o en cuanto perfección de la cosa. El mismo nombre de *cosa* o *realidad* no se distingue conceptualmente del de esencia.

2) *Existencia* es el ente en cuanto al *acto* mismo de su ser. Significa aquello *por lo que una cosa es o existe*, lo que *da realidad* o actualidad de existir a la esencia y «la coloca—tratándose de los seres creados—fuera de sus causas».

Por eso en la terminología de Santo Tomás recibe más comunmente aún que el nombre de existencia el nombre común *de ser* en acto o actuación de ser: *ipsum esse vel actus essendi*. Y con frecuencia repite el Aquinate que «la existencia es la actualidad de todas las formas o perfecciones» (59), puesto que ningún otro acto o perfección son reales sino por el acto último de existir que les da el ser real de sus mismos actos. No es ciertamente actualización de la esencia en el propio orden de la forma o sustancia, que es causa del mismo ser real de la forma y de toda la esencia, la cual deja de ser mera posibilidad inteligible para pasar a tener existencia y realidad en sí misma por su acto existencial. La forma de los seres *non habet causam formalem sui esse, habet tamen causam influentem ei esse*, que decía Santo Tomás (60).

c) *Esencia y existencia, principios del ser*

Todo el análisis del ser—tanto lógico o de su idea, como gnoseológico y metafísico—lleva necesariamente a establecer *dualidad de esencia y existencia* en el seno mismo e intimidad del ente en cuanto tal, y por lo mismo de todos los seres. El existencialismo, al *desencionalizar* el ser reduciéndolo a mera existencia, falseó ya en su origen toda la

(59) «Esse est actualitas omnis formae vel naturae». I. P. q. 3 a. 4. «Actualitas omnium rerum et formarum» q. 4, a. 1 ad 3. Cf. q. 5 a. 2 ad 3; q. 7, a. 2, etc.

(60) *De spiritualibus creaturis*, a. 1 ad 5. Cf. E. GILSON: *El ser y la esencia*, cit. p. 95 ss.

metafísica; así como las filosofías *esencialistas*, que ponen todo el acento en la esencia hasta absorber en ella la existencia, deformaron también la recta concepción filosófica.

Esencia y existencia aparecen, pues, como *dos elementos distintos* e igualmente *intrínsecos* del ser, mutuamente condicionados y connotados. Si bien se entienden como distintos, el uno no se puede concebir adecuadamente sin el orden al otro. Por eso es imposible definirlos independientemente. Una existencia sin esencia, sin un *modo de existir*, no puede pensarse siquiera, porque no tiene sentido la actualización si no es de algo. A su vez una esencia en cuanto tal no puede abstraer de su orden a existir y pone ya la existencia correspondiente, al menos como posible o pensada.

Esencia y existencia en cuanto tales hablan, por lo tanto, de una *dualidad de composición* en la estructura del ser. En una acepción absoluta, esta dualidad puede salvarse sin real distinción y sólo implica *proporción* y orden de la esencia al existir, y a la inversa. Como proporción es analogía, que no abstrae perfectamente de los analogados. La proporción y orden mutuo pueden salvarse en una relación de identidad, como es en Dios, el Ser infinito y simplicísimo, que existe por sí mismo y en que la esencia se confunde e identifica con su misma Existencia.

Pero, en los seres creados, hay *composición* y la dualidad esencia y existencia por fuerza designa *dos principios* del ser que entran en la *composición de todo ente creado*. Se trata no de dos entidades que tienen consistencia propia, sino de parciales principios que mutuamente se complementan *en la línea misma del ser*. El filósofo idealista Hamelin entendió mal la letra de Aristóteles al concebir la realidad como un conjunto de relaciones; el Doctor de Aquino llegó al espíritu de la enseñanza de Aristóteles al descubrir en la estructura íntima de la realidad un conjunto de *relaciones trascendentales*—materia y forma, esencia y existencia—que no destruyen lo absoluto de la realidad (61).

(61) Véase sobre este tema, entre la abundante literatura de autores tomistas, A. MARC. S. I.: *L'idée de l'Être chez Saint Thomas et dans la Scolastique postérieure*: Archives de Philos. 10, 1.º (París 1933-34), p. 73-91, 101-111; M. D. ROLAND-GOSSELIN: *Le «De ente et essentia» de Saint Thomas d'Aquin* (Kain 1926); A. FOREST: *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin* (París, 1931); J. FINANCE: *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas* (París 1945); L. DE RAEYMAEKER: *Metaphysica generalis*, vol. I-II (Lovanii 1935); *Id.*: *Filofosa del ser. Metafísica* (vers. esp. Madrid 1956); M. GOICHON: *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale* (París 1944); M. DE WULF: *Histoire de la philosophie médiévale* (París 1936) t. 2; V. REMER: *Onto-*

Tales relaciones son los elementos absolutos parciales, intrínsecamente *ordenados* o relacionados entre sí, de tal modo que no pueden tener realidad sino en la *unión* y composición mutua. Y el ser real creado al menos tiene esa composición óptica de *acto de ser* y *lo que es*. Esencia y existencia son, pues, dos *principios* del ser intrínsecamente ordenados uno al otro, que no tienen realidad sino unidos entre sí. La esencia se ordena toda cuanta es a la existencia y ésta no se da más que en la unión con una esencia.

d) *Esencia y existencia, acto y potencia del ser*

Entonces *esencia y existencia por necesidad se comportan entre sí como potencia y acto del ser*. Tal es la afirmación inalterable y constante de Santo Tomás que ha aplicado así la teoría aristotélica del acto y la potencia, bajo la influencia de Boecio y Avicena, a la primera y más íntima composición del ente finito, raíz de toda su limitación y potencialidad. En toda sustancia creada habrá siempre composición entre el *sujeto que es* y el *acto de ser*.

Este binomio boeciano, *quod est-esse*, cambiado otras veces en *quod est* y *quo est*, es aplicado por el Aquinate también a expresar la constitución de aquellas sustancias espirituales, como los ángeles, cuya esencia, simple e inmaterial, no está compuesta de *materia* y *forma*, como enseñaba Avicibrón. Aun admitiendo la no composición hylemórfica de estas sustancias separadas, no por eso su simplicidad es la misma que la de la Causa primera. No son *acto puro*, pues tienen en su interior un elemento potencial, *habent permixtionem materiae*. Y tal «fisura» del ser por introducción de no-ser en el seno de esas sustancias angélicas deriva de que hay composición en ellas del *esse* y la forma o naturaleza (62).

Tal unión de los dos principios del ser por fuerza será como *potencia* y *acto*. Varios elementos reales no pueden, en efecto, unirse para formar una unidad sustancial, a no ser que se comporten como potencia y acto. Mas la existencia es el acto último del ser, la que actualiza y da realidad a la esencia. Y la *quiddidad* o esencia es el propio

logia, ed. 5 aucta a P. GÉNY (Romae 1925); F. X. MAQUART: *Elementa philosophiae* (París 1938), t. 3. Y sobre todo, la gran síntesis del tomismo, siempre tan actual y tan sólida, de G. M. MANSER: *La esencia del tomismo*, vers. esp. de V. YEBRA (Madrid 1947), p. 536 ss.

(62) S. THOM.: *De ente et essentia*, c. 3; II *Contra Gentes*, c. 53; A. DEL CURA: *La existencia en la filosofía de Santo Tomás*, cit. p. 468 ss.

sujeto receptor del acto de existir. Como tal sujeto receptor, forzosamente está en *potencia* en relación con la existencia que recibe de Dios, y esa existencia es recibida *a modo de acto* (63).

La composición de esencia y existencia, como de potencia y acto, explica los caracteres propios de todo ente finito. La esencia, potencia receptiva, limita el acto existencial al modo de ser de éste o aquel ente creado. Y la existencia deviene acto finito no por sí misma, sino por la esencia. También la esencia es real en sí misma; mas no en virtud propia, sino por el mismo acto realizante de la existencia, por participación del acto existencial que lo recibe de sus causas.

A su vez, los dos componentes del ser real no son dos «cosas» o entes completos, sino principios de un todo sustancial, que es el ente creado. En sí mismos no pueden concebirse como algo absoluto y con propia consistencia, sino como entes incompletos, esencialmente relativos uno al otro y de cuya mutua unión y mutua influencia es resultado el ente completo. Ni aun la existencia paradójicamente existe en sí misma, sino como perfección o actualización. Sin duda, ambos son elementos parciales entitativos, *entia ut quibus*; pero la totalidad del ser sustancial reside en la esencia. Su relación más propia es la que señalaba Santo Tomás entre sujeto receptivo y su acto: *quod est et actus essendi*. Por eso la existencia no se relaciona con la esencia como *forma* con la materia. La forma posee y da a la materia sus notas esenciales; pero la existencia no añade notas constitutivas a la esencia o especie. El ser existente no es más que la esencia actualizada o realizada, sin nueva nota inteligible que no estuviera en la esencia posible. La existencia no es algo *formal* sobreañadido a la esencia, sino la realización de sus notas esenciales, el ser en acto o real de todas ellas.

De ahí que el acto existencial también se multiplica y limita según la condición de los distintos sujetos o esencias que lo reciben. Como el acto y la potencia a él ordenada están en el mismo género supremo, por eso a la esencia sustancial corresponde una existencia del orden sustancial, mientras que a los accidentes compete un acto accidental. Bien entendido que la existencia primera y propiamente es de las sustancias, las que propiamente son ser o existen por sí mismas; a las formas accidentales corresponde la existencia no como seres en sí, sino en cuanto que por ellos una cosa es o tiene algún modo accidental.

(63) *De ente et essentia*, c. 3; *Compendium theologiae*, c. 18; II *Contra Gent.* c. 54.

e) *La existencia y el objeto de la metafísica*

Según lo dicho, puesto que la existencia no añade nueva nota inteligible al ser de las cosas, sino la actualización o realización de todas ellas, tampoco es representada por un concepto separado de la esencia, sino que es concebida en relación a ella.

Pero si la existencia no es así conceptuable con un concepto propio y directo, que es de las esencias—pues por trascender la esencia, trasciende asimismo el concepto—, no por eso se sigue que no sea objeto de conocimiento. Y es verdad además que se da un concepto de la existencia, *precisivo de la esencia*. En él la existencia es tomada *ut significata* (64), como significada a la mente y a la manera de una esencia, aunque no sea una esencia. De igual modo, el acto esencial recibe también los nombres de *forma*, *perfección*, que son más bien términos de esencia. Ello significa que el existir no puede abstraer del todo de la esencia, pues según decía el aforismo escolástico, «la existencia no puede ser objeto de una abstracción perfecta». Si estos términos no fueran análogos no podrían significar algo que está fuera del orden de las esencias.

Pero no es sobre el *concepto de existencia* sobre el que recae la metafísica, sino más bien sobre la esencia misma de los seres. La metafísica es la ciencia del *ser en cuanto ser*, como su objeto formal e inmediato. Pero, como precisaba Santo Tomás, el término *ens*, que principal y directamente significa la cosa o esencia, *consignifica* siempre el acto de existir. Por lo tanto, la ontología tradicional versa directamente sobre el ser de *las esencias*, ya que las esencias nos dan a conocer los modos de ser y distinta realidad de las cosas. De igual manera las demás ciencias consideran de un modo inmediato las esencias o conceptos universales de las cosas.

No obstante, este «ser en cuanto ser» de la ontología designa el ser de esencia *a quien le compete el existir*, es decir, en cuanto que de algún modo existe o puede existir. De igual suerte, toda la filosofía y las ciencias no se detienen en el concepto de esencias universales, sino que por él pasan hasta la realidad misma (65). No en vano el existir, así como la verdad de las cosas, lo que son o no son éstas, va significado siempre en el acto de *juicio*, por el que la mente liga

(64) CAJETAN.: *In Sum. theol.* I, q. 2, a. 1.

(65) *Summa theol.* II-II q. 1 a. 2 ad 2: «Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad res... Non enim formamus enuntiabilia nisi per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide».

las esencias abstractas con el orden existencial, con la realidad en sí de las cosas.

En suma, volvemos siempre, contra el existencialismo, a la consecuencia de que la ontología tomista no es en sentido propio *filosofía de la existencia*, sino *filosofía del ser*. Hemos descubierto, en efecto, el ser en cuanto ser, como el propio objeto de la contemplación más alta del filósofo. Y en este ser van significadas ante todo las esencia sinteligibles y abstractas, a través de las cuales conocemos la realidad de las cosas. Mas las esencias no pueden ir separadas de su connotación al acto de existir, sino incluyen una necesaria relación a la propia existencia. Por eso, a través de ellas, podemos conocer el orden existencial.

En cambio, el sistema adverso que quiere excluir toda consideración esencialista, manteniéndose sólo en el plano existencial de lo singular y concreto, se condena de antemano a la nihilidad, a hacer ininteligible el mundo real. Porque la realidad de lo singular y concreto sólo puede ser penetrada y esclarecida, trascendido el orden de la singularidad y contingencia y elevada al orden de las esencias. Sólo por esta reducción de lo existencial a lo esencial, de lo fenomenológico al orden racional y universal, podrá ser iluminado el misterio ontológico del ser singular y contingente.

f) *Distinción real de esencia y existencia*

No es éste uno de tantos aspectos de la analítica tomista del ser y de la existencia. Se trata del *problema fundamental* de toda esta analítica, a donde fluyen, como consecuencia, todos los análisis y premisas precedentes, y que a su vez constituye el *núcleo central* para el desarrollo posterior de toda metafísica tradicional.

La solución del problema, o la *afirmación de la real distinción de esencia y existencia y composición entitativa de ambos principios de la realidad en todos los seres finitos y creados*, ya la damos por probada y bien sentada. Santo Tomás se empleó a fondo en demostrarla ya desde su juvenil opúsculo *De ente et essentia*, que refleja toda una síntesis de su metafísica, la sostuvo de modo invariable y la precisó en todas sus obras. De Aristóteles tomaba la fundamentación primera de ella, o su teoría general del acto y la potencia. Pero el Estagirita no llegó a extraer esta consecuencia expresa, porque su especulación no alcanzó el plano más elevado del origen primero del ser en cuanto ser, o la doctrina de la creación, habiéndose detenido

en la concepción de la materia eterna y del mundo material sujeto a la necesidad, en donde no hay lugar para una distinción de esencia y existencia de los seres inmateriales.

La consecuencia expresa la dedujeron el aristotélico filósofo cristiano Maudio Boecio con su célebre distinción del *esse* y *quod est* en todos los seres fuera del puro y simple Ser, que es Dios. Y los filósofos árabes Alfarabí, Avicena y Algacel, preocupados con toda la especulación teológica del Islam, de salvar la trascendencia de Dios creador y su distinción de los entes creados y de establecer la contingencia y gratuidad del ser de éstos. En ellos se inspiraron los primeros escolásticos que establecieron la real distinción, Guillermo de Auvergne, San Buenaventura, San Alberto Magno y sobre todo Santo Tomás, que hubo de corregir la concepción desviada de Avicena sobre la *accidentalidad* de la existencia, como algo extrínseco a la sustancia, viniendo de fuera y que rompía la armonía de la unidad sustancial. Y a la vez desarrolló sobre esta doctrina su metafísica sobre el mundo creado, la estructura de las sustancias inmateriales y el ser de Dios.

Como Averroes fué el primer impugnador de esta verdad contra Avicena, en virtud de sus concepciones sobre el monismo de la Inteligencia y la creación emanatista, así también los averroistas medievales combatieron la misma doctrina en Tomás de Aquino, basados en sus falsas interpretaciones aristotélicas. De una manera consciente, Enrique de Gante, Escoto, Ockamistas y nominalistas combatieron siempre el dualismo real de esencia y existencia. Bajo su influencia, Suárez se erigió en el gran adversario de la misma. Y es bien conocido cómo su influencia se extendió no sólo a los grupos escolásticos de la corriente suareziana que siguen negando la *real distinción* de Santo Tomás y los tomistas, sino sobre todo el racionalismo de la filosofía moderna, como se va a indicar.

Fué necesario que *el existencialismo actual* haya venido a plantear en toda su agudeza estos hondos problemas de la estructura ontológica del ser creado con su reacción extrema contra el *esencialismo* racionalista e idealista para dejar más patente cómo esta dura crisis existencialista, destructora de las esencias y de toda ciencia universal, sólo puede ser salvada retornando a la concepción armónica de Santo Tomás. En efecto, la *dualidad* de esencia y existencia como principios del ser, *de un orden esencial y un orden existencial* perfectamente armonizados en la constitución de lo existente, sólo es rectamente mantenida e interpretada en esta filosofía aquiniana de una

real distinción y composición de esencia y existencia en el seno de todo ente creado.

Lo atestigua con sobrada elocuencia *la oscilación* que ha existido, en la historia de los demás sistemas, entre los dos polos del ser: la esencia y la existencia. Cuando predomina la esencia, lo universal absorbe a lo individual y la filosofía se mueve en el puro esencialismo de las ideas abstractas. Si el acento se carga sobre la existencia concreta, se cae ya en la pendiente del nominalismo y empirismo fenomenista, como aconteció desde el nominalismo presocrático de los jónicos y el nominalismo medieval hasta el moderno empirismo nominalista, común a positivistas, vitalistas y por último los existencialistas.

En la primera desivación esencialista incidieron, en cambio, no solamente Platón con su sistema de las esencias universales, sino también cuantos escolásticos organizaron una *ontología* enteramente dominada por el punto de vista de la esencia y sin dar casi importancia al acto existencial. Estos son justamente los negadores de la síntesis tomista basada en la real distinción de esencia y existencia, a partir de Escoto, como lo han demostrado los largos estudios del P. A. Marc., de Gilson y otros (66).

La dualidad de esencia y existencia no se mantiene debidamente en la teoría de Escoto sobre el ente, a causa de su método conceptual y apriorístico en el análisis de la idea de ser. Para Escoto, el ente es un concepto solamente determinable, no incluyendo nada determinante, es decir, ninguna de sus diferencias. De ahí la univocidad de la idea de ser. La existencia surgiría por determinación conceptual de la esencia. Aún en el análisis de la esencia divina la existencia aparece como un *modo intrínseco* que deriva de la esencia mediante otras modalidades, como las de infinitud y de hecceidad.

Estos modernos investigadores convienen en señalar la dependencia de Suárez respecto de Escoto, sobre todo en su análisis sobre el ser. Partiendo de la negación de la existencia como elemento distinto de la esencia, también se reafirma de modo indiscutible la primacía de la esencia, y la existencia viene a tener un papel muy secundario en su ontología; sencillamente se hace abstracción de ella. La existencia también deriva por una mayor determinación del ser y no es

(66) E. GILSON: *L'esprit de la Philosophie médiévale*, vol. 1-2 (Paris 1932); *El tomismo* (vers. esp., Buenos Aires 1951), p. 100 ss.; *El ser y la esencia* (vers. esp., Buenos Aires 1951), p. 113 ss.; A. MARC.: *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la Scolastique postérieure*, cit. p. 73 ss. Esta síntesis histórica la ha resumido el P. A. DEL CURA: *La existencia en la filosofía de Santo Tomás*: *Ciencia Tomista* 76 (1949) pp. 456-486.

sino la posición pura y simple de una esencia fuera de la nada y de sus causas. Pero no le añade ninguna perfección, sino es una propiedad de ella.

La influencia de la metafísica de Suárez fué muy grande, tanto en la escolástica posterior como en la incubación de la filosofía moderna. A través de Wolf influye sobre todo en la escolástica germánica de los siglos siguientes. Y en la filosofía moderna a través de Descartes, quien recibió un influjo muy directo de la ontología suareziana. Descartes acepta sin dificultad ni análisis alguno la tesis de la identificación de la existencia con la esencia. Toda su especulación filosófica, basada en las ideas claras y distintas, es netamente esencialista; de la perfección de la existencia considerada únicamente por deducción de las ideas o notas de las cosas, no se habla y está del todo ausente del mundo cartesiano.

Igual aceptación de la identidad real se encuentra, latente o explícita, en las filosofías de Spinoza, Malebranche, Leibniz. Para Spinoza, por ejemplo, el ser en existencia es el ser en esencia considerado fuera de Dios o en las cosas en sí, por lo que nada le distingue realmente de la esencia puesta como existente, fuera de su causa. Pero la doctrina de la identidad real, en cualquier filosofía que sea va acompañada del *primado de la esencia* sobre la existencia, no siendo ésta ya sino un modo, accidente o propiedad de aquélla.

El proceso de *esencialización* de la filosofía primera, como ontología pura del ser en cuanto ser, desligada de todo compromiso con la realidad existente, se hace más patente aun en Wolf y los escolásticos que le siguieron. De Wolf procede la definición de la existencia como *complemento de la posibilidad*. Y es bien conocido cómo toda su ontología se desarrolla por deducciones aprioristas a partir de las esencias posibles. La misma existencia de Dios y del mundo son demostradas por él partiendo de la mera posibilidad o no repugnancia de sus notas esenciales y mediante el principio también apriorista de razón suficiente, ya que, de un modo o de otro, en la misma esencia cree encontrar la razón suficiente de su existencia. La existencia, pues, se halla ausente y casi excluída—sin merecer consideración alguna—de la ciencia del ser a lo largo de toda la escolástica que siguió a Wolf (67).

Tal fué la metafísica que conoció y heredó Kant, en la que estuvo tan profundamente sumergido hasta que la lectura de Hume le «des-

(67) De todo esto informa ampliamente GILSON: *El ser y la esencia*, cit. p. 133-231.

perió de su sueño dogmático». El dogmatismo, que constituyó para él la metafísica, era aquella pura construcción racional *a priori* desarrollada por Wolf con la infantil ingenuidad con que éste manejaba las categorías ontológicas. Y también Kant hereda el mismo desdén filosófico por la existencia, que es para él «una formación lógica perfectamente vacía, una abstracción pura, un pseudo-concepto». El resultado será su propio racionalismo metafísico *a priori*, fundado en puras categorías de esencias, a las que en vano quiso dar valor de realidad por su ficticia unión con la experiencia.

El proceso de *evasión* de lo existencial culmina con el *idealismo*, el cual, al esencializar totalmente el ser y en virtud de su principio de «lo que es racional es real y lo real es racional», se encierra en una filosofía del puro concepto y se centra en la consideración de las puras esencias, olvidando del todo los problemas existenciales. También Kant los había declarado inasequibles a la razón teórica, relegándolos al orden de exigencias de la razón práctica.

Por eso *la filosofía existencial* ha opuesto tan violenta y extrema reacción contra todo ese racionalismo esencialista, contra todo ese proceso histórico de «desexistencialización» de la verdadera realidad y del objeto del saber filosófico. Pero su reacción ya hemos visto que ha caído en el extremo opuesto. El objeto de la filosofía se centraría en la pura existencia sin la esencia, reducida a puro devenir. También en la posición puramente existencialista, el ser en cuanto ser queda desintegrado, y hecho imposible el conocimiento filosófico del mismo.

Urge, pues, reconstruir la metafísica sobre la noción auténtica del ser *integral*, que no es ni la existencia sola ni sola la esencia, sino *la unidad* de ambas, cuya vital conjunción está reflejada en la noética del juicio, que liga siempre una esencia abstracta al acto de existir, a un sujeto de algún modo existente.

A esa *dualidad* armónica de esencia y existencia sólo da realidad la tesis tomista de la *real distinción* y composición de esencia y existencia en el seno del ser, erigida por Santo Tomás mismo en clave de bóveda de su metafísica.

Si ahora queremos aludir a los *argumentos* en que se apoya tal verdad fundamental, vemos que todos llevan a descubrir la última estructura del ser finito y derivan de los supremos principios de la filosofía del ser apoyados en la experiencia de los hechos.

a) Ante todo, está el argumento derivado de los principios universales del *acto* y la *potencia*. La existencia, en sí misma considerada,

es la perfección suprema de las cosas, del orden de perfecciones puras e ilimitadas, cuyo contenido no implica imperfección alguna y susceptible de realizaciones infinitas. El ser de existencia en cuanto tal no se limita por sí mismo, ya que en su propia noción no encierra limitación; de lo contrario, no podría darse, como Existencia infinita, en Dios. Si pues en los seres creados se encuentra de diversos modos finitos, es porque está limitada por algo y realmente distinto de ella. Es decir, porque se recibe en un sujeto potencial, *la esencia*, que la constriñe y coarta a una realización limitada, a un modo particular de ser. Y la potencia y acto o perfección reales por necesidad implican dos entidades contrapuestas y distintas.

b) El razonamiento dialéctico de la real distinción, basándose en estas primeras nociones, arguye sobre todo por los absurdos que *lógicamente* se derivan de la identificación de los dos principios del ser. En primer lugar, una esencia identificada con la existencia, por fuerza daría un ser o existencia subsistente. Pero el ser subsistente no puede ser sino uno, que es Dios. Varios seres subsistentes no tienen en qué diferir: ni por el acto absoluto de ser ni por los varios sujetos o esencias, identificados con el puro y simple acto de ser. Dos seres subsistentes no difieren y es imposible que mantengan la dualidad, como la blancura subsistente, sin varios sujetos blancos, sólo puede ser una. El *panteísmo* es la posición lógica de la tesis contraria.

c) Si la esencia de las cosas fuera el mismo existir o pura existencia, los seres no podrían multiplicarse ni encontrarse distintos unos de otros, ni en diversos grados de perfección. Es otra variación del tema anterior. La pura perfección de existir es algo simple y no entraña diversidad ni por tanto pluralidad. Si los seres son múltiples y en diversos grados de perfección, y no obstante hay en ellos profundas diferencias de ser, es que todo en ellos no es existencia. La diferencia estriba en las esencias o sujetos que reciben el ser y lo limitan a su modo. Los varios sujetos o modos de ser que son las esencias, *participan* en mayor o menor grado de esa perfección de la existencia. Esta participación diversa en el ser nos remite a la diversidad real entre los sujetos participantes o esencias y la forma participada o acto de ser que en diversos grados obtienen.

d) Tampoco se explica en la posición adversa *la finitud* de los seres del mundo. Una esencia identificada con la existencia, que es perfección sin límites del existir, por fuerza habría de entrañar todo el ser, la *plenitud* del mismo: El ser subsistente, que por identidad contiene el ser mismo es por eso infinito, sin posibilidad de limita-

ción. Necesariamente, pues, para la finitud de los seres, se han de poner las esencias limitadas en sí mismas como grados diversos de participación de la esencia divina que, en razón de sujetos potenciales, reciban y coarten el acto existencial a su propio *modo* de ser.

e) Ni tampoco se explicaría el otro atributo inseparable de los seres finitos, que es el *ser causados* o creados. Si la naturaleza o esencia de las cosas fuera su mismo ser, ya no podría ser causado. Aquello que es causado por otro recibe o participa su ser de la causa. Implica por lo mismo un sujeto potencial receptivo de esa participación de ser, y anterior—con prioridad de naturaleza—al acto de ser sólo es concebible la esencia o potencia de existir, que recibe su existencia de Dios. Mas si las cosas tuvieran el acto de existir identificado con su esencia, ya serían por sí mismas existentes y no podrían recibir la existencia de una causa. Y una sustancia incausada, o por sí misma existente, tampoco podría recibir del exterior otras perfecciones de ser.

f) La esencia y existencia de los entes creados se distingue, pues, realmente. Sólo en este supuesto puede asimismo explicarse la *contingencia* de los seres del mundo. Aquí es nuestra experiencia sensible la que nos patentiza, con toda evidencia, esta nota existencial básica en la estructura ontológica de los seres, viniendo así a fundamentar en los hechos empíricos toda esta metafísica de la esencia y existencia distintas.

Vemos, pues, que el hombre y las realidades todas del mundo son contingentes. Comienzan a ser y después perecen y dejan de existir. Luego el existir les conviene y se une a su esencia de una manera contingente. Mas la unión contingente y temporal del ser y la existencia en ellos implica la distinción real de ambos. Si se identificaran estarían *necesariamente* ligados entre sí. La existencia sería entonces un predicado esencial de las cosas, las cuales entonces tendrían existencia *necesaria* y *eterna*, ya que el existir no podría separarse de la esencia. Así, pues, el existir no es un predicado necesario de las cosas, sino accidental y contingente, que les viene de una causa exterior y forma composición real con su esencia.

g) Santo Tomás argüía sobre todo, siguiendo a los filósofos árabes, *por la distinción adecuada de conceptos* que supone, no obstante, todo ese trasfondo metafísico de la cuestión y se armoniza muy bien con él. Es el llamado después argumento *lógico*.

La existencia es un *atributo real* de las cosas que está *fuera de la esencia*, o de la definición y concepto objetivo de cada cosa. Puedo yo entender la esencia toda de la casa, del caballo, etc., sin aun saber si

existen o no. O, como decía Kant, cien táleros reales no contienen más notas inteligibles que cien táleros posibles. Esto arguye que la existencia es un predicado *accidental* a la esencia de las cosas contingentes, pues sus conceptos objetivos son distintos y contrapuestos, aunque se complementen en el mutuo orden trascendental que los une. Esencia y existencia son, pues, realmente distintos como los conceptos de dos principios reales que se unen entre sí para la composición de un todo sustancial.

h) Y, por último, no evidencia menos esta doctrina el argumento llamado físico: La composición entitativa de esencia y existencia es supuesto necesario para la composición sustancial de materia y forma en los seres materiales. Estos seres existen realmente, y la existencia, que es atributo real en ellos, no puede identificarse ni con la materia prima ni con la forma, ni con el compuesto de ambos. Por necesidad se distingue, pues, realmente de toda la esencia. No se identifica la materia prima con su propio acto de existir, como pensaba Suárez, porque ya la materia dejaría de ser pura potencia para pasar a ser acto último; la forma entonces se uniría con la materia como un todo accidental. Tampoco cabe su identificación parcial con la forma, porque la existencia es una e indivisible para todo el compuesto. Y es realmente distinta del compuesto, porque el existir es acto uno e indivisible del todo, y no puede escindirse en dos existencias parciales, pues destruyen la unidad del ser; ni identificarse con materia y forma a la vez, las cuales les haría entre sí idénticas. Esencia y existencia se distinguen entre sí como condición necesaria para toda otra composición real en la esencia de los seres materiales, y para la composición de sustancia y accidentes en todo el ámbito de los seres finitos, aún espirituales.

Esta composición entitativa de esencia y existencia señala la *raíz ontológica* de todos los atributos de los seres del mundo y descubre la estructura metafísica de todo ser creado, de sus notas todas existenciales de *finitud*, *contingencia*, gratuidad, multiplicidad y diversidad de grados, etc., a la vez que establece la radical distinción entre los seres del mundo y los seres de Dios. Contiene, pues, el *constitutivo metafísico* del ser creado como tal y la afirmación opuesta, la identidad de la esencia y existencia, señala el constitutivo último de la esencia de Dios, como Ser subsistente que es por sí mismo.

No en vano ha sido llamada esta doctrina, por el P. Norberto del Prado, «*la verdad fundamental de la filosofía cristiana*» y repetida tal apelación por numerosos tomistas modernos. Con tal carácter fun-

damentante aparece en el sistema metafísico de Santo Tomás; lo que es reconocido ya desde sus primeros discípulos, Egidio Romano y el mismo Cayetano, que llamó a esta gran verdad *maximum fundamentum totius sancti Thomae doctrinae* (68).

Fundamentación de la existencia

La *finitud* y *contingencia* del ser del hombre y del mundo, sus caracteres de ser arrojado, abandonado y demás «notas existenciales» que el existencialismo redescubre y describe minuciosamente, son mantenidas y ontológicamente justificadas ante la inteligencia por el tomismo. Este no sólo afirma el hecho empírico de que la existencia humana es finita y contingente, sino que encuentra en la real distinción de esencia y existencia la raíz metafísica de tales notas, es decir, sus causas intrínsecas.

Mas tales causas internas, que ponen la condición necesaria subjetiva para la existencia finita y contingente de los seres, no esclarecen el *hecho mismo* de tener esa existencia contingente. La esencia ha llegado a existir y es menester explicarlo.

Es cierto, por otra parte, que la *razón de ser* de tales entes contingentes no está en la esencia. Según todos los supuestos anteriores, sabemos que esas esencias de los seres finitos *no exigen* por sí mismas la existencia, la cual está fuera de sus notas y exigencias intrínsecas. Si la esencia pudiese llegar a existir por sí sola, esa esencia sería la existencia por sí misma y, por consiguiente, tendría el acto de existir necesariamente, como algo identificado con la propia esencia. Entonces tampoco podría dejar de existir, siendo tal esencia necesariamente existente y sin limitación ninguna. Con ello ya se destruirían los caracteres de finitud, *contingencia*, potencialidad o abandono del existente humano y demás seres mundanos, ya que hemos dicho

(68) CAIETAN.: *Comment. in Poster. Anal.* 1. 2 c. 6 (Venetiis 1556) f. 97; N. DEL PRADO: *De veritate fundamentali philosophiae Christianae* (Friburgi Helv. 1911); véase también las afirmaciones de otros autores en G. M. MANSER: *La esencia del tomismo*, cit. p. 552-3, quien no es, sin embargo, contrario a esta verdad cuando presenta la doctrina del acto y la potencia como «el más profundo fundamento de la síntesis tomista», p. 255 ss., pp. 608-609. Ambos aspectos se complementan entre sí. La concepción del acto y la potencia es doctrina más universal en el orden lógico de los principios y se aplica a todos los campos de la filosofía. Una aplicación metafísica de tales nociones universales es la composición de esencia y existencia, la cual, en el orden ontológico, es más universal y fundamental, como el ser y su composición metafísica es la suprema de las nociones.

que una esencia identificada con la existencia forma la Existencia subsistente por sí misma, la Existencia divina.

Si, pues, queremos mantener los caracteres de finitud y contingencia de tales seres que, como en la experiencia fenomenológica aparecen, empiezan a existir y pueden dejar de ser, tenemos que buscar la *razón de la existencia* de esos entes fuera de ellos mismos. El existencialismo proclama que es la *nada* el origen de tales seres finitos y contingentes, el lugar ontológico de *donde* vienen y *a donde* van. Simples proyecciones de una existencia fugaz, han sido *arrojados* desde la nada para retornar a la nada, como puras formas de autocreación libre de sí y del mundo, que trascienden temporalmente la nada y han sido abandonados a sí mismos sin otra razón de ser.

Pero ya hemos dicho que esta explicación de la existencia desde la *nada* conduce necesariamente al aniquilamiento del *ser*. Este absurdo devenir del ser de la nada y para la nada, conduce al anonadamiento de la existencia, que se diluye en la nada, ya que niega toda consistencia en que se apoye el ser y toda fuente de donde derive. Es, además de explicación aniquiladora de la existencia, contradictoria y absurda. Una esencia que por sí sola ha llegado a existir supone la identidad de la no existencia y de la existencia; supone la existencia a la vez existente, puesto que se da a sí el ser, y no existente, pues aún no ha llegado a ser. Todo ello es impensable y negador del principio de contradicción.

El verdadero principio de la existencia está, pues, *fuera* de la esencia; pero es algo eminentemente positivo y fuente del devenir existencial. La razón, fundada sobre los hechos mencionados, lo prueba con lógica necesidad. La esencia del ser finito y contingente es *indiferente* para existir o no. Puesto que es distinta de la propia existencia, ésta la recibe gratuitamente y podría igualmente no tenerla. Si pues existe de hecho, y por sí misma es indeterminada al acto existencial, tiene que haber recibido *tal determinación a la existencia* de otro ser ya existente. Si éste a su vez existiera, contingentemente hubo de recibir a su vez de otro la determinación a existir. Y así sucesivamente hasta llegar a una Esencia que no necesite recibir tal determinación, porque ella no tiene contingentemente, sino que es—por sí y necesariamente—la existencia. Este Ser cuya esencia es la existencia, esta Existencia por sí y subsistente y, por ende, necesaria e infinita, es de absoluta exigencia que se dé, desde que algo existe. Si esta Existencia que es Causa primera no existiese, tampoco las demás esencias habrían llegado a existir y, por lo mismo, *nada existiría*.

La existencia de Dios está implicada, pues, en el hecho mismo de la existencia del hombre y de los seres finitos y contingentes. Si Dios no existe, nada podría haber llegado a existir. El dilema es tajante entre la Existencia por sí e infinita, fuente creadora y razón de ser de toda existencia y *la nada absoluta*, en la que el existencialismo debe sumir toda existencia cerrada a la Trascendencia.

Tal es, en síntesis, el núcleo de la demostración racional de la existencia de Dios. Si el fundamento de esta vía ascensional hasta Dios lo constituye la experiencia fenomenológica de la finitud y contingencia de los seres del mundo, su potencial indeterminación para existir y para obrar, el nervio gnoseológico de la misma estriba en *la real distinción de esencia y existencia* en todos ellos, que postula y exige la aplicación del *principio de causalidad*, tanto en su *aspecto dinámico* de reducción de todos los movimientos de las criaturas—por su condición de agentes potenciales que pasan, al moverse, de la potencia al acto—a la *moción previa* y determinación de la Causa primera, como sobre todo en su *aspecto estático* o entitativo y más universal, en cuanto que todos los entes cuya existencia está fuera de la esencia, la tienen recibida, *causada* o participada de la *Existencia a se*.

Tal es el *sentido* hondo y auténtico *del ser* en su dimensión intramundana y contingente. Que la existencia está inscrita, para los existentes finitos, en el dominio y categoría relativa del *tener*, no en la absoluta del ser total de la cosa. Por eso no podemos atribuirla a un sujeto en términos *sustantivos*, sino mediante la relación de posesión, y en términos *adjetivos*. No podemos decir: «Pedro es su existencia», sino «Pedro es existente» o tiene existencia. Relación de posesión que indica *parcialidad* de elemento integrante, no intrínseco y total constitutivo del singular concreto. Sólo Dios es verdaderamente *El que es*, cuya existencia se identifica con el ser en absoluta actualidad de existir y plenitud ilimitada de ser.

Si la existencia es *tenida* por el hombre o cualquier singular existente, ello nos revela la dualidad estructural o distinción entre el sujeto y la actualidad *tenida*; y, por lo tanto, no habiendo identidad esencial con el sujeto, sólo puede haber cuestión de *participación* en la existencia. La categoría de *tener* nos remite, pues, inmediatamente al concepto de *participación* como vía necesaria de entrar en posesión de la existencia. La noción de participación va inscrita en el dominio del

tener : lo que no se es pero se tiene, se posee por *participación*, recibido de otro que lo tiene *en propio* o por su misma esencia.

No hay otra alternativa posible en este dilema existencial tomista. Como expone con gran vigor Santo Tomás (69), todo ente a quien no conviene el acto de ser o existencia por su misma esencia y en toda su infinita plenitud, es decir, que no sea el *Ens a se* por fuerza lo tiene participado o *comunicado* de otro. Tal es el *ens ab alio*. Y entre la multitud de los existentes solamente el que posee la Existencia *a se* y de una manera incausada puede ser *causa essendi* o del acto existencial en todos los demás que lo tienen participado o recibido de esa Fuente universal del ser.

Tal es el sentido ontológico de la *participación* que sólo es posible por *causalidad*. No podemos detenernos en exponer este concepto de la *participación* que admite otros varios sentidos, materiales o simplemente lógicos, de participación platónica de las Ideas subsistentes y ejemplares, o neoplatónica por vía de emanación panteísta (70). En la metafísica tomista, la participación análoga del ser de Dios en las sustancias creadas sólo se verifica por *vía de causalidad eficiente* implicando la *causalidad ejemplar y final*. Se trata del influjo causal de *todo el ser* solamente posible por la acción *creadora* de Dios.

Y ésta es la *fundamentación* metafísica, *última*, de todos los *modos finitos* de existencia y de todos los entes reales que no alcanzan la existencia si no es como *participación* de la Existencia puramente actual y subsistente de Dios, quien les confirió por el influjo causal de la creación, y les mantiene y acrecienta de un modo constante en *el acto de existir* sustancial y accidental.

No sólo la existencia concreta, sino también *la esencia* de los entes finitos se constituye por *participación* de la Existencia divina. *Las esencias* como *posibles* se fundan en la esencia divina y se constituyen *necesariamente* por la Intelección divina que aprehende la Existencia subsistente de Dios y formula todos los modos de participabilidad de su Esencia, es decir, todas las esencias. Estas son inmutables y *necesarias* como Dios mismo, en quien tienen su razón de ser. Y *las esencias reales* son realizadas, de un modo *contingente*, por el mismo acto de existencia que reciben de la Causa eficiente primera

(69) Véase sobre todo *Contra Gentes*, 1. 2 c. 15. [Cf. *Summa Theol.* I, q. 2 a. 3; q. 6 a. 4; q. 44 a. 1 ad 1, q. 45 a. 2; *De potent.* q. 3 a. 1; *Comp. Theol.* c. 69, etc.

(70) Puede consultarse sobre el tema, C. FABRO: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Milano 1939); A. GEIGER: *La participation dans la philosophie de Saint Thomas* (Paris 1942).

del ser como tal, mediante la intervención libre de la Voluntad y Potencia divinas. Siendo las esencias potencias intrínsecamente ordenadas a sus actos de existencia, *participan* su realidad por la unión y recepción de la propia existencia y mediante élla del influjo causal de la Existencia primera que comunica *el ser* a las cosas a través de su Voluntad.

Así, pues, todo el ser creado deriva o procede *por participación* de la plenitud del Ser o Existencia divinas; por participación *necesaria* en cuanto a su esencia, y por participación contingente y libre, por influjo causal de la Voluntad divina, en cuanto a su realidad existencial. Si por imposible Dios no existiese, no habría esencia ni existencia creadas; nada sería posible y perdería sentido este problema. Sin la Existencia subsistente sólo tendríamos la *nada* absoluta de esencia y existencia.

Y no sólo los seres finitos no han podido alcanzar la existencia sin participación en el Ser divino, sino que tampoco pueden conservarla ni actuarla o acrecentarla sin una ininterrumpida intervención de la Existencia primera, que da razón de su *aparición, permanencia* en el ser y *actuación o accidental acrecentamiento* del mismo. En este último caso tenemos el *concurso divino de promoción*. Su necesidad y razón de ser estriba también en que ninguna criatura es su *propia existencia*. Y porque no es su existir, tampoco es su propio obrar, sino que también está *en potencia* para el mismo. Y como nadie puede pasar de la potencia al acto por sí mismo, sino por la moción de otro ser en acto y, en definitiva, del Acto puro que es a la vez el divino Obrar y Existir, únicamente el ser finito puede actuarse y pasar a nuevos modos de actividad y ser accidental bajo la moción divina que la actúa en orden a la existencia.

Es que en toda acción y efecto de las causas finitas hay siempre nueva aparición de existencia, aunque accidental. En ella la criatura obra limitadamente, *sub ratione essentiae vel talis entis*. Y el ser finito no puede por sí solo producir existencia alguna. Por lo mismo, en todas actuaciones es siempre necesaria la intervención de esa primera causa que concurre *sub ratione entis vel existentiae*, influyendo en el efecto *el ser* como tal, es decir, el *acto existencial*. La existencia como *existencia* procede formalmente del influjo de la Existencia primera, que obra siempre el ser de las cosas, mientras que los existentes finitos sólo pueden producir el efecto bajo la razón de tal ser o existencia.

Bajo todos los aspectos, pues, los entes finitos del mundo *están fundados* en el Ser existente por sí, en cuanto a su *aparición, conser-*

vación y *actividad* toda que se desarrolla bajo la *moción* y *concurso* *divinos*. Nada es ni tiene ni llega a ser la criatura sino por *participación* de la Existencia divina. Y no sólo el ser estático o dinámico, sino también el *deber ser*, todo el orden de las esencias y normas éticas, emana de la Trascendencia divina, fundamento último de moralidad.

Por sí misma, la criatura es la *nada*. De ella procede toda limitación, finitud y contingencia. Y también toda *deficiencia*, todo mal e imperfección, físico o moral. El pecado, ignorancia y error, nacen del existente creado y máxime del hombre, por su inteligencia y voluntad radicalmente *deficientes*, en continuo declive hacia la decadencia, la disolución ontológica de su ser y su obrar. Sólo, pues, por continua intervención del Ser fundamentante y participación en las riquezas inagotables de esa Existencia subsistente obtienen consistencia ontológica los seres finitos y son liberados de su degradación y *caída* constante en la nada.

El tomismo, pues, constituye el *fundamento* ontológico supremo de los entes y del mundo en la existencia concreta, como quería el existencialismo. Mas no en la existencia humana, de suyo tan deficiente e inclinada a la nada como todo el mundo circundante, sino en la Existencia subsistente, identificada con el Ser de Dios. Es por una *invasión* y como penetración de esta Existencia y de su acción realizadora por lo que se constituye la criatura; y el grado de perfección de un ser creado y de su actividad está señalado exactamente por la medida de su participación en la Existencia y Acción divinas.

Los términos de la vida temporal del hombre y el ámbito que la cerca no son la nada, sino la plenitud del ser de Dios. De esa Existencia sale y a ella torna, puesto que logra la plena y definitiva expresión de su propia vida y ser específico mediante la posesión de Dios—*Verdad y Bien por esencia*—por vía de inteligencia y de amor. Dios es en verdad, y bajo todos los aspectos, *Ser fundamentante* de la existencia humana y de todos los seres del mundo (71).

A este atributo primario de la *fundamentalidad* de Dios y la *existencia humana religada* a El por todos los vínculos del existir y del obrar, así como del orden dinámico del deber ser y de la religión, ya había llegado la filosofía clásica y tomista, que lo denominaba bajo los propios nombres divinos de Ser subsistente, Causa primera, primer Motor, Creador y Fin último del hombre y de la creación. Pero no por las falsas vías de una noética existencial casi coincidente con

(71) O. N. DERISI: *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, p. 258 ss., a quien condensamos especialmente en este punto.

un intuicionismo ontologista, como pretendía Zubiri, sino por las clásicas etapas del conocimiento inteligible del *ser* y del razonamiento metafísico, que en los caracteres de la existencia finita y contingente descubre su ontológica participación de la Existencia primera y constitutiva *reiligación* a Dios.

Primacia de la existencia

Queremos aludir, por fin, a este aspecto del análisis de la existencia, que acentúa su preeminencia ontológica en el interior del ser.

En este punto la filosofía tomista marcha en una línea media entre los dos extremos falsos. El *existencialismo*, por una parte, que es una filosofía del ser menos la esencia. La realidad de los entes es su existencia y absorbe a ésta. Pero una existencia pura sin *algo que es* o un modo de existir que la reciba y sea su *soporte*, no puede tener sentido y consistencia, y por fuerza se desvanece en puro actualismo o devenir y, en definitiva, en la *nada*.

En el extremo opuesto, *el esencialismo* es la filosofía del ser menos la existencia. Son todas las filosofías escolásticas que, en pos de Averroes, Enrique de Gante, Escoto y Suárez, negaron la *real composición* de esencia y existencia, reduciendo la existencia a una mera determinación conceptual de la esencia, al *complementum possibilitatis* de la definición de Wolf. La consecuencia era el triunfo total de las esencias, la ausencia de toda consideración y de todo problema existencial en metafísica y la degeneración de la filosofía en el puro racionalismo e idealismo de las esencias abstractas, desligado de la realidad viviente.

En una posición media está la filosofía tomista. En ella se *restablece* la *armonía* entre la esencia y existencia, al serles garantizada su realidad distinta como dos principios parciales de cuya unión tan estrecha y dependencia intrínseca y causal resulta *el ser*.

En el orden metafísico, esta filosofía tomista no puede apelarse filosofía existencial como algunos pretenden, sino que debe conservar su fisonomía clásica de *filosofía del ser*. Este *ser en cuanto ser*, objeto de la metafísica, y las determinaciones universales de ser, objeto de las demás ramas de la filosofía y de la ciencia, son directamente *las esencias* implicando y connotando intrínsecamente sus actos de existencia. Tal es también el objeto connatural y el *primum cognitum* de nuestra inteligencia abstractiva o en el estado de su unión con el cuerpo, expresado en la fórmula de Cayetano: *ens concretum quidditati sensibili*, es decir, el ser de las esencias que viene abstraído de la percepción de los individuos sensibles.

Pero, por eso mismo, nunca puede prescindirse de la existencia en el conocimiento integral del ser en ningún plano de consideración filosófica o científica, ya que, según la fórmula anterior de Cayetano, las esencias universales entrañan una connotación indirecta a la intuición empírica de los individuos existentes de donde han sido abstraídos y consignan, por lo tanto, el orden existencial. Si bien desde el plano de las esencias, el conocimiento inteligible no puede dejar de plantear y resolver los problemas que la existencia concreta suscita, con ayuda de la experiencia sensible que es de los individuos.

En el orden ontológico, la respuesta no puede ser idéntica. La doctrina de Santo Tomás está marcadamente a favor de la preeminencia y mayor perfección ontológica de la existencia sobre la esencia. Son numerosos y bien claros los textos en que declara esta mayor dignidad del *actus essendi*. Algunos expresan esa superioridad de una manera absoluta y con máximo encarecimiento: «*Esse est inter omnia perfectissimum; quod patet quia actus est semper perfectior potentia... Unde patet quod... esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio perfectionum*» (72).

Más generalmente, las afirmaciones del Aquinate subrayan la razón de este título de mayor nobleza de la existencia. Tal es el que la existencia constituye la *actualidad* de todas las formas del ser, de toda sustancia y de toda realidad (73). Por cuyo motivo también es apelada la existencia *el acto último* de todos los seres y formas del ser, ya que el *actus essendi* es participado y recibido por todos, y él en cambio de ninguno participa (74).

Y es bien patente en su doctrina el fundamento ontológico de esta máxima perfección de la existencia: El acto es siempre superior o más perfecto que la potencia en cada género, puesto que la actualiza o le da su propia perfección al ser recibido en ella. Ahora bien, la existencia es el acto supremo, que actualiza y da la perfección última a todas las formas y elementos potenciales del orden esencial; ella en

(72) *De potentia*, q. 7, a. 2 ad 9.

(73) «*Esse est actualitas omnis formae vel naturae*». I P. q. 3 a. 4. «*Esse comparatur ad omnia ut actus, nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam omnium formarum*». I P. o. 4 a. 1 ad 3. «*Esse est actualitas substantiae vel essentiae*». I P. q. 54 a. 1. Cf. I q. 75 a. 5 ad 4; II C. *Gentes* c. 54.

(74) *Q. Disp. de Anima* a. 6 ad 2: «*Insom esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; insom autem nihil participat. Unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non enim est similis ratio de illis formis subsistentibus, quas necesse est participare insom esse. et comparari ad insom ut potentiam ad actum: et ita cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participari*».

cambio no es actualizada por ningún acto o forma ni susceptible, en consecuencia, de otra perfección. Todo lo demás, en los seres es de orden de esencia y, por lo tanto, potencial respecto de la existencia. Parece, pues, evidente la deducción: La existencia es *lo más perfecto* de la realidad, lo más formal y actual que hay en las sustancias, que penetra en lo más íntimo de cada cosa y de todos sus elementos, puesto que a todos ellos actualiza y da realidad existencial, aun siendo el existir acto único e indivisible de cada esencia, sustancial o accidental.

Esta enseñanza aquiniana de la superioridad ontológica de lo existencial la siguieron con gran fidelidad sus discípulos, los tomistas clásicos, todos ellos defensores del principio de la real composición de los seres en esencia y existencia. Los grandes metafísicos españoles la defendieron especialmente con gran vigor y penetración. Destaca el primero de todos Domingo Báñez, quien puso toda la aguda sutileza de su preclaro ingenio al servicio de esta alta verdad, para esclarecerla debidamente y defenderla de la impugnación escotista.

Escoto había sido el principal mantenedor de la extraña y opuesta teoría de que la existencia era la más imperfecta de todas las formalidades y perfecciones del ser, consecuente con su principio de que no se distingue realmente del ser de esencia, sino como uno de los grados metafísicos o determinaciones conceptuales del mismo. Del campo tomista sólo encuentra Báñez adverso a «la doctrina común» al metafísico Pablo Sónquinas, puesto que respecto de Silvestre de Ferrara y Cayetano sólo se limita a precisar algunos de sus puntos de vista. Posteriormente también Zúñel, contemporáneo suyo, se muestra en ésto seguidor de Escoto (75).

Según las aclaraciones tan precisas de Báñez, no obsta a la mayor perfección y actualidad suprema de la existencia la afirmación de que no es sustancia ni accidente, sino algo inherente a la sustancia que, por lo mismo, no tendría la categoría o perfección ontológica de ella, porque además no es puesta sino *por reducción* en el predicamento de sustancia (o en el accidente si es la existencia accidental). Responde Báñez que, en efecto, el acto existencial no es directamente sustancia, va que no añade nueva forma o notas inteligibles a la esencia Pero es su *primera actualidad* y complemento de la sustancia—o del accidente—en su actualización máxima y total de realidad existente. Y si bien decimos que pertenece «reductivamente» a la sustancia, pero no «como

(75) SCOTUS: *In IV Sent.* d. 1 q. 1; P. SÓNQUINAS: *Quaestiones metaphysicales acutissimae.* in 1. 4 a. 13 (Lugduni 1579), n. 21; F. DE ZÚÑEL: *Commentaria in I P. S. Thomae*, q. 3 a. 4 concl. 5 (Salmanticae 1590), p. 119.

participando de la sustancia, sino como algo participado por ella». Se trata de una reducción impropia, muy diferente de la de las partes de la sustancia o del ser. Estas «se reducen» al todo, como a algo mejor por el que existen. Pero la existencia es más excelente que todos los géneros o predicamentos, que establecen la jerarquía de las esencias. No se reduce, pues, como a lo más perfecto; su agregación a ellos es «limitación o imperfección en el acto existencial». Más que reducirse a la sustancia o accidente, debería decirse que «la existencia es participada y limitada por todo predicamento y por todo género y diferencia predicamental; y que ella no participa de nadie sino que por todos es participada, como enseñaba Santo Tomás» (76).

Y cuando el Aquinate afirmaba una vez que la existencia es la actualidad *última* de los seres, ello debe entenderse que es la última *in ordine resolutionis intellectualis*, o en el aspecto meramente analítico. Con más propiedad y rigor debe llamarse la *primera actualidad* de todos los seres, por cuyo influjo actualizador todos los demás actos existen.

Los mejores tomistas posteriores, en especial Diego Mas y Pedro de Ledesma, se adhirieron calurosamente a estos puntos de vista de Báñez, desarrollando bajo otros sutiles aspectos la misma tesis tomista de la *primacía ontológica* de la existencia (77).

Bajo un aspecto accidental, secundario o *secundum quid*, Báñez y los demás autores reconocen que la esencia es más perfecta que la existencia, siendo ésta perfeccionada por la esencia correspondiente. Esto nunca acontece en una consideración absoluta, ya que a la existencia como tal *es imperfección* ser recibida y limitada por una esencia distinta. Pero respecto de los actos existenciales concretos, la esencia en cierto modo les perfecciona al darles *un modo determinado de ser*. Y los actos de existencia son tanto más notables cuanto más perfectas son las esencias en que se reciben. Más perfecto es el acto existencial de un ángel que el de un hombre, y éste más que el de un animal o una piedra.

(76) D. BAÑEZ: *Comment. in I P. S. Thomae*, in q. 3 a. 4 (Salmanticae 1585) c. 212-239. Véase L. GUTIÉRREZ VEGA: *D. Báñez, filósofo existencial*: Est. Filos. 45 (1954), p. 83-114.

(77) P. DE LEDESMA, O. P.: *Tractatus de divina perfectione, infinitate et magnitudine*, q. 12. *de perfectione actus essendi* (Salmanticae 1596), p. 763 ss.; DIDACUS MAS, O. P.: *Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus*, 1. 2 c. 1-4 (Valentiae 1587).

Esta superioridad parcial del momento esencial no debería trocarse, como algunos tomistas modernos lo explican (78) en primacía absoluta o *simpliciter*. Al fin, las esencias particulares no son causa propia ni menos total de la especificación y determinado grado de perfección de sus actos de existencia, sino más bien al contrario: la existencia de tal especie de ser es la que le comunica su actualización y perfección real de tal sustancia. La esencia concurre en la línea de potencia receptiva o causa material. Más bien debía decirse, observa Báñez, que la existencia es *menos* imperfecta al recibirse y determinarse en un viviente que un no viviente.

Todo esto muestra bien a las claras cuán acentuado estaba el *momento existencial* en la filosofía tomista. A ella no puede dirigírsele la acusación de evasión al mundo de las puras esencias abstractas, sin contacto alguno con la realidad, y de haber desvalorizado el análisis de lo individual y concreto.

Muy al contrario, para el pensamiento tradicional, la filosofía, como ciencia *del ser*, debe centrarse siempre en el estudio de la realidad. Puesto que el ser no se complementa y acaba sino por la existencia, su conocimiento y análisis debe siempre terminarse en el orden existencial de lo individual y concreto. La abstracción inteligible sólo era considerada como *un medio* para captar la realidad, dispersa en el mundo indefinido de miríadas de individuos existentes. La abstracción, en efecto, tiene su fuente en la experiencia sensible de estos individuos existentes y a ella retorna, puesto que sólo en los individuos tienen existencia las esencias reales y el proceso cognoscitivo se acaba en el juicio, que liga siempre el *acto de ser* a las esencias ideales.

Por eso, si algunas corrientes escolásticas se encerraron en la pura especulación de las esencias abandonando el conocimiento de lo «individual», de la realidad viviente e histórica, no debe culparse de ello al sistema. La filosofía tradicional sabe armonizar plenamente, por su espíritu, método y principios, el conocimiento racional de las esencias universales con la experiencia de lo concreto y empírico. Y puede incorporar a su propia sistematización todos los enriqueci-

(78) Así, por ejemplo, I. GREDT: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. II: *Metaphysica* n. 603, 3.

mientos de análisis existenciales que un recto análisis de la experiencia humana aportare.

La sobrevaloración *existencial* culmina, para la filosofía tomista, en el aspecto trascendente de la relación del mundo entero con el Ser Fundamentante. Esta filosofía proclama entonces la *supremacia* absoluta de la Existencia, puesto que todos los seres son y emanan, en cuanto a su esencia y existencia reales y en cuanto a toda su actividad, *por participación de la Existencia* puramente actual e infinita de Dios, que encierra en sí la plenitud de todo ser y de toda perfección.

Tal es el verdadero *existencialismo*, trascendente y cristiano, del *Ego sum qui sum* del texto bíblico (Ex. 3, 14), y el que marca el triunfo definitivo de la *existencia* sobre la nada. Y todavía en el plano sobrenatural se sublima aún más y realza esta victoria definitiva de la *Existencia a se* cuando la naturaleza y esencia humana de Cristo es elevada a la unión hipostática, asumida a subsistir por la Existencia subsistente y relativa de la persona del Verbo, para realizar por esta maravillosa obra de la Encarnación, de la constitución hipostática y existencia de Cristo, Dios y hombre, la obra de redención y *salvación* de la existencia humana caída y degradada al abusar de su libertad por el pecado.

3. HACIA UNA FILOSOFIA DE LA SEPERANZA

Dos actitudes opuestas

Esta *filosofía auténtica del ser y de la existencia humana*, que hemos querido esbozar como opuesta al existencialismo rígido, tiene también sus repercusiones antitéticas *en el plano antropológico y ético*, en una analtica y fenomenología del vivir humano. *La visión del hombre*, de su destino y orientación ante el mundo se presenta con *actitudes* marcadamente contrarias en el existencialismo actual y en la sana tradición filosófica.

Ya hemos subrayado los rasgos de ese «humanismo» de nueva creación existencialista: *Nihilismo* y *conciencia del fracaso* en la explicación del ser y actividad humana, de su origen y destino; *escepticismo* sobre los *valores positivos* como los de virtud, religión, amor, y *exaltación* de los valores negativos, del inmoralismo y anarquía social y política, de la mala fe, insinceridad y lucha social; *rebelión* contra todo orden establecido, autoridades, instituciones y costum-

bres; en una palabra, conciencia radical de pecado, de lo absurdo de la vida, de su degradación y destino a la muerte, *angustia y desesperado pesimismo*.

Dichas actitudes se han cifrado sobre todo en aquel sentimiento y vivencia que más insistentemente ha sido subrayada desde el aparecer existencialista: *angustia y desesperación*. Y se comprende que, en tal plano humano, la metafísica existencial haya creado ese clima espiritual de pesimismo ideológico y práctico, de angustia desesperanzada, que brotó además como fruto propio de las trágicas condiciones del mundo de la post-guerra. No cabe actitud alguna esperanzada y optimista ante la vida si la auténtica experiencia humana, la que descubre la dimensión de radical finitud y temporalidad de nuestra existencia y nos da la conciencia de nuestro ser auténtico, fuera ésta de un ser *arrojado* que emerge de la *nada* y se pierde en la *nada* de su origen.

A tal filosofía de la angustia y la desesperación, empeñada en cerrar la existencia humana en sí misma, sin apertura a Dios, fuente primera del existir y de la esperanza, ya había contestado de antemano Santo Tomás desde el mismo plano metafísico: «No es verdad que el movimiento propio de un ser que existe desde la nada se dirija a la nada. La orientación a la nada no es el movimiento propio de la naturaleza, la cual siempre se dirige a un bien que es el ser» (79). La dirección hacia la nada se presenta precisamente por falta de ese movimiento propio. Ser creatura significa sin duda estar sosteniéndose sobre la nada, puesto que el existente creado no «es» su esencia, sino que en cierto modo «se hace» entre los límites del ser y la nada; pero ser creatura significa, además, estar *fundamentándose* en el Ser absoluto, orientándose fácilmente hacia el ser: hacia el Ser divino al mismo tiempo (80).

Desde entonces, el camino del *homo viator*, del «hombre en camino» como gusta de llamarle, en el sentido de toda la tradición cristiana, G. Marcel, no es un desorientado ir y venir desde el ser y la nada; lleva al ser y se aparta de la nada, lleva a la realización y no al aniquilamiento, aunque la realización «aún no» se cumple. Para el hombre, que en su *status viatoris* experimenta ser creatura, el «ser que aún no es» de su propio existir, sólo hay una *respuesta* a esta

(79) *De potent.* c. 5 a. 1 obi. 16 et ad 16; Cf. a. 2, 3.

(80) *De potent.* a. 5 a. 4. J. PIEPER: *Sobre la esperanza*, vers. esp. ed. 2 (Madrid 1953), p. 29-30.

experiencia. La respuesta no puede ser la desesperación, pues el sentido de la existencia creada no es la nada, sino el ser.

Tampoco puede ser la descansada seguridad de poseer, pues entonces el «ser que se hace» de la creatura bordea peligrosamente la nada. Ambas, la desesperación y la seguridad de la posesión, contradicen la verdad de los hechos reales. La única respuesta que corresponde a la situación real de la existencia humana es la *esperanza*. *La virtud de la esperanza es la virtud humana primaria correspondiente al status viatoris*; es la auténtica «virtud del aún no» (81).

De ahí que haya surgido, entre los pensadores cristianos y en general espiritualistas, toda una corriente de *especulación filosófica sobre la esperanza*, capaz de contrarrestar la marcha trágica del existencialismo o vitalismo ateos hacia la angustia y la desesperación (82). El tema de la esperanza ha quedado así altamente *revalorizado* como tema antropológico, y es objeto de estas nobles especulaciones, que tratan de ahondar el sentido de la existencia humana y cristiana.

Fenomenología de la esperanza

La esperanza, pasión sensible.—Por su mismo significado original y ante la común observación psicológica, la esperanza implica *el deseo ardiente* del algún bien sensible, al cual se dirige la mirada *con*

(81) J. PIEPER: *Sobre la esperanza*, p. 30-31.

(82) Tal corriente ha sido iniciada desde el existencialismo cristiano, por GABRIEL MARCEL, con sus obras *Etre et Avoir* (París 1935) y sobre todo *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* (vers. esp., Buenos Aires, 1954). Le han seguido algunos bajo su misma inspiración existencialista, y otros para ampliación de la doctrina filosófica y cristiana de tan alto tema. Entre los principales son, R. LE SENNE: *Introduction à la description de l'esperance*, en *La découverte de Dieu* (París 1955), p. 245-278; O. F. BOLLNOW: *Die Tugend der Hoffnung*, en *Neue Geborgenheit* (Stuttgart 1955); W. BREDNOW: *Der Mensch und die Hoffnung*: Die Sammlung 10 (1954), p. 529-539, 585-608; F. BLOCH: *Das Prinzip der Hoffnung* (Berlín 1954), y recientemente PEDRO LAIN ENTRALGO: *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid 1957), a cuya obra nos vamos, sobre todo, a referir. Entre la literatura católica sobre el tema, CH. MOELLER: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, t. III: *La esperanza humana*, vers. esp. (Madrid 1957); P. CHARLES: *Spes Christi*: *Nouv. R. Théol.* 64 (1937), p. 1057-1075; CH. ZIMARA: *Das Wesen der Hoffnung in Natur un Ubernatur* (Paderborn 1953); R. A. GAUTIER: *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (París 1951); A. M. CARRÉ: *Esperance et desespoir* (París 1954); B. OLIVIER: *L'espérance: Initiation théologique III* (París 1952), p. 527-591; M. MÜLLER: *Aneustia y esperanza*, vers. esp. (Barcelona 1956); S. RAMIREZ: *De certitudine spei christianae*: *Ciencia Tomista* 57 (1938), n. 353-378; T. URDÁNOZ: *Para una filosofía y teología de la esperanza*: *Cienc. Tom.* 84 (1957), p. 549-612; ID.: *Tratado de la fe y de la esperanza*: BAC, *Suma bilingüe* (Madrid 1959).

atención expectante; entraña, por lo mismo, además del deseo de algo, la espera atenta, intención o movimiento hacia algo determinado.

Por ambos aspectos, la esperanza se inscribe, ante todo, entre los *movimientos pasionales*, afectos o emociones del apetito sensible. Como tal puede darse en los mismos animales, como simple *esperanza animal* o como pasión sensible del hombre. En uno y otro caso, se trata de una de las pasiones en torno al bien, puesto que implica, dice Santo Tomás, «el movimiento del apetito hacia un bien proporcionado» y que, si bien difícil, se espera conseguir (83). En cierto uso impropio también se empleaba para designar la espera tanto de bienes como de males. Pero de éstos más bien en forma negativa y sentido de no temer; se esperaba evitar o no padecer los males y fortuna adversa, lo cual ya incluye la esperanza de un bien.

Pero la *esperanza no es el simple deseo ardiente* de algo, o pasión del apetito concupiscente. Tal sería una acepción general de la esperanza, como tendencia del apetito hacia un bien futuro. Se distingue del deseo común por el otro aspecto específico de su significación: la atención expectante de algo determinado, la *confianza* de conseguirlo y un *mayor impulso* o «extensión del apetito hacia ese objeto» (84), porque envuelve mayor dificultad de conseguirlo. La esperanza se clasifica así como una pasión *original*, propia del *apetito irascible*. Este añade sobre el apetito de simple concupiscencia el sentido de esfuerzo, mayor vigor y confianza en vencer las dificultades inherentes a la consecución de su objeto, que es el *bien arduo*.

La esperanza humana.—Los movimientos de la vida pasional sensible son correlativos a otras vivencias similares en el apetito espiritual del hombre, que es la voluntad. En ésta se repite de un modo más alto toda la gama de afectividad sensible, ya que, siendo la voluntad el apetito del bien universal, experimentará los mismos movimientos de atracción al bien y de repulsión del mal, y con las mismas alternativas, que el apetito sensible.

Tales afectos del apetito espiritual van desprovistos del elemento propiamente emotivo o de conmoción orgánica, característico de la pasión. La psicología los llama entonces *sentimientos* o inclinaciones superiores. Son los afectos análogos de amor, deseo, gozo, tristeza, etcétera, en torno a un objeto espiritual o al menos presentado por el conocimiento racional. Se excluye de ellos entonces lo material de las pasiones y sólo designan «simples actos de la voluntad».

(83) *III Sent.*, d. 26 q. 1 a. 2; *I-II* q. 40, a. 1.

(84) *III Sent.*, d. 26 q. 2 1 a. 5; *I-II* q. 23, a. 1 ad 3.

Tal será también la *esperanza humana* o espiritual, que significa el afecto superior o «movimiento de la voluntad hacia un bien arduo», representado por el entendimiento. Esta esperanza superior es la *voluntad de grandes empresas*, de difíciles bienes a conseguir. Irá casi siempre apoyada y sostenida por la esperanza-pasión sensible, porque las pasiones *humanas* de ordinario son estados compuestos del acto emocional sensible y del afecto superior de la voluntad, dada la refluencia continua de lo espiritual en la parte sensible y, al contrario, lo fácilmente que se deja arrastrar la voluntad por la pasión animal.

Tales esperanzas humanas pueden dirigirse a objetos buenos o malos. Entonces reciben la denominación de *esperanza moral*, viciosa o virtuosa. La esperanza *viciosa* será sobre todo la impulsora de las grandes *ambiciones* de hombres sin escrúpulos, la que se pone al servicio de sus apetitos de poder y de gloria, de sus pasiones de orgullo, de dominio avaro en los grandes negocios.

Mas la esperanza *virtuosa* no es virtud distinta, porque «ninguna virtud, decía Santo Tomás, puede en propiedad tomar el nombre de una pasión sino la virtud teologal». Las virtudes morales deben moderar estas pasiones y designarse por nombres de moderación de las mismas (85).

Por ello, esta esperanza virtuosa en torno a bienes humanos que han de conseguirse por propio esfuerzo se encuadra en las virtudes de *magnanimidad* y *magnificencia*, las cuales moderan los impulsos esperanzados a realizar grandes obras dignas de grandes honores e implican una *confianza* moderada en las propias fuerzas, subordinada, en el cristiano, a la esperanza teologal y a la humildad (86). También va incorporada en parte a la virtud cardinal de *fortaleza*. Si bien ésta modera directamente los temores y audacias—pasiones acerca del mal—pero la audacia supone la esperanza confiada de los bienes opuestos. Y más aún va implicada en la *paciencia* y *perseverancia*, que participan de una longanimidad esperanzada (87).

En cambio, la esperanza humana que se apoya en el auxilio de los hombres *no es virtud*, porque los socorros humanos resultan con harta frecuencia fallidos y no pueden dar base a la firmeza indefectible de una virtud. Al igual que la *fe humana*, siempre defectible y sin que pueda fundar el conocimiento cierto de un hábito intelectual.

(85) *Q. disp. de spe.* a. 1 ad 6; *III Sent.*, d. 26 q. 2 a. 1 ad 1.

(86) *II-II* qq. 129, 134; *III Sent.*, d. 26 q. 2 q. 3 ad 2, 4.

(87) *II-II* q. 123, 136, 137; *III Sent.*, d. 26 q. 2 a. ad 2, 3.

Definición psicológica de la esperanza.—Sabido es que todos los actos y hábitos, virtuosos o viciosos, se definen por orden al objeto propio. Las características de un objeto especificativo y el modo de tender a él expresan todo el ser psíquico de cada movimiento pasional o estado afectivo del alma.

Pues bien, la psicología y fenomenología de la esperanza están contenidas en la definición de la *actualización* de la misma hacia su objeto, que Santo Tomás daba para la esperanza pasional y se aplica, en perfecta *analogía*, a toda esperanza humana y asimismo a la esperanza teológica. Porque, sin connivencia alguna con el sistema freudiano, que tan equivocadamente enseña la *unidad material* de las tendencias psíquicas del hombre identificadas con la *libido*, el Aquinate conoce bien y proclama sin reparos la gran *unidad funcional y analógica* de la parte sensible y la parte espiritual del hombre en todos los procesos psíquicos de sus tendencias y apetitos. He aquí su definición, de acuerdo con su habitual tecnicismo sobre la vida pasional: *Esperanza es el movimiento de la facultad apetitiva consecutivo a la aprehensión de un bien futuro, arduo y posible de alcanzar*, es decir, un acto de tendencia o *extensión del apetito hacia ese objeto* (88). Cuatro son, pues, las notas que definen el objeto y nos dan todo el contenido psíquico del esperar:

1. La esperanza siempre es de un *bien*. Era una acepción impropia la que hablaba también de esperanza de males, pues éstos se *temen*, no se esperan. En ello se diferencia, pues, del temor, que es siempre del mal. Y tiene su fuente y raíz primera en el amor, que es el apetito general del bien.

2. La esperanza es de un *bien futuro*, ausente o no poseído. Por ello se distingue de la simple afección del amor, y de la delectación o goce, que son formas de complacencia del apetito en el bien en cuanto ideal o presente. El movimiento que emerge del apetito hacia un bien futuro es el *deseo*, tendencia concupiscente hacia su posesión. La esperanza supone siempre el deseo y tiene algo de común con él. El que nada desea no puede esperar. Ambos impulsos suponen al hombre insatisfecho, en pobreza e *indigencia de algo*. El hombre saciado y con mentalidad de rico, que no desea nada, no puede esperar. Sólo el que siente el vacío que hay en él, la falta de algo con la conciencia de su pobreza, *está maduro para la esperanza*.

(88) *I-II* q. 40 a. 1, 2, 5, 6; *III Sent.*, d. 26 q. 1 a. 1, 3; *Q. disp. de spe*, a. 1.

El hombre que espera está, pues, orientado hacia un bien futuro, lanzado *al porvenir*. La posesión del bien deseado y su alegría plena aún por venir, no en el presente o el pasado. No está, como alma satisfecha, encerrada en su goce, porque lo mejor de sí aún no ha aparecido. La esperanza es tendencia hacia un complemento de la existencia, que aún no ha llegado.

3. La esperanza es de un bien futuro, pero *arduo*, es decir, *difícil de conseguir*. Tal es su diferencia del simple deseo concupiscente del bien, que en ella va supuesto como lo común en lo propio. Ante la dificultad de la empresa—conseguir el bien difícil—interviene el apetito irascible—o la tensión análoga de la voluntad—en lucha y superación, de obstáculos. La actitud del apetito entonces es de *tensión* o *lucha*—*extensio appetitus*—o de un mayor «esfuerzo y *elevación del ánimo*» para vencer el obstáculo (89). *In spem eriguntur*, dice el Concilio de Trento (Dz. 789).

4. La esperanza es de un bien futuro, difícil y a la vez juzgado como *posible*. Esta última condición pone la diferencia última del objeto de la esperanza, la que la distingue de la desesperación. Cuando el bien arduo se presenta como *imposible* de alcanzar, brota en el alma la reacción de repulsa del desesperado con renuncia a conseguir el objeto deseado. En la esperanza, en cambio, el bien arduo es estimado como *posible*. Entonces la respuesta del alma es el movimiento de *confianza*, una tendencia confiada hacia ese bien, por estimarse posible y cierta su consecución. El simple deseo puede ser aún condicionado e indeterminado; mas la esperanza es tendencia determinada y *cierta* hacia ese bien que se espera alcanzar.

Tal es *la originalidad propia* de la esperanza, que la hace específicamente distinta de las demás pasiones y sentimientos del alma. No hemos de entenderla—según hace Suárez con otros muchos seguidores—como un simple deseo más firme e intenso. El hombre de deseo no se identifica con el hombre de esperanza. Tampoco es, como quieren otros, un combinado de deseo y algo más. Baste recordar que la esperanza sensible se encuentra en el apetito irascible y el amor y deseos brotan del concupiscente.

Se trata, pues, de una tendencia—sensible o espiritual—simple e irreductible, caracterizada como un *impulso* o *tensión* hacia el bien difícil *con espera cierta y confiada* de su consecución. Este elemento de confianza es propio de las pasiones del irascible que tienden a superar

(89) I-II q. 40 a. 2; q. 25 a. 1.

obstáculos para tener el bien ; mientras que la desesperación implica desconfianza, el *repliegue* sobre sí del ánimo abatido que cede, sin poder superar los obstáculos.

5. Este análisis psicológico del acto de esperar se completa con la consideración de las *causas* a las cuales la esperanza mira con atenta expectación y cuyo conocimiento llega a constituir el *motivo* de nuestra esperanza.

El bien arduo se constituye en objeto de esperanza bajo la razón última de *posible*. Pero todo lo *posible* hace siempre referencia a una *potencia*. De ahí que este bien esperado «es posible de conseguir unas veces por las propias fuerzas, otras veces por la *virtud* y el *auxilio* ajenos. Si es posible por la propia virtud, se tiene el simple acto de espera. Cuando lo es por el auxilio de otro—*ex auxilio virtutis alienae*—la esperanza entonces implica *expectación*» (90).

Esta doble modalidad de la esperanza hace ver que el movimiento de esperar se orienta no sólo al bien esperado, sino también a aquel agente por cuya virtud se espera alcanzar : se espera algo y se espera obtenerlo por medio de otro o por las propias fuerzas. De este término distinto se toma el *motivo* de la esperanza.

De ahí viene también la distinción entre la esperanza humana y la teologal o cristiana. La esperanza humana virtuosa pone una confianza legítima en los propios esfuerzos, pues la confianza en el auxilio de los hombres ni siquiera llega a la firmeza de una virtud. Mas la esperanza teologal de los bienes espirituales y eternos se apoya en el *auxilio de Dios*, de quien los espera recibir. «Tiene, pues, esta esperanza dos objetos : la vida eterna que se espera y el auxilio divino, de quien se espera» (91).

Desviadas concepciones de la esperanza

En este mismo plano antropológico, algunos han querido combatir el existencialismo rígido y ateo desde los mismos supuestos existencialistas, oponiendo a su desesperado pesimismo de la vida humana una concepción esperanzada de la misma con una analítica de la esperanza de inspiración netamente existencial.

La nueva teorización de la esperanza ya hemos dicho que proviene de Gabriel Marcel, quien así creyó hacer una apologética más eficaz de la existencia cristiana desde los propios puntos de vista existencia-

(90) I-II q. 40 a. 2 ad 1; Q. disp. de spe, a. 1.

(91) Q. disp. de spe, a. 1.

listas. Le han seguido en esta visión un tanto existencial del esperar humano otros autores como Le Senne, Bollnow, Brednow, Plügge y máxime Zubiri, teorización que ha hecho suya y con amplificación expuesto recientemente Pedro Laín Entralgo. De él tomamos sintetizada la idea de esta nueva esperanza existencial, para subrayar después sus aspectos falsos y su inconsistente valor.

a) El análisis de estos autores encuentra una *primera esperanza de fondo biológico*. Es una suerte de esperanza general, llamada por ellos «la esperanza vital». Parece pertenecer al nivel primario y simplemente biológico, o al tono vital del hombre; a este plano al menos pertenecen las descripciones y definiciones que de ella se dan: «En cuanto ser viviente, el hombre no puede menos de esperar, existe y tiene que existir esperando; por eso se ha dicho que la espera es un hábito entitativo de su primera naturaleza. La «pretensión» en que humanamente se realiza la radical «pro-tensión» del ser viviente (Zubiri) es la espera humana. Esta constituye, pues, un hábito humano o personalmente biológico» (52). De esta «espera biológica» se dice que puede darse en la vida meramente vegetativa del hombre durmiente, pues va subyacente en el «dispositivo de alarma» o conjunto de reacciones del sistema nervioso; o que, según expresión de G. Marcel, esta espera es «el fundamento portador de la existencia humana», «el último fundamento del alma», como añade Bollnow.

b) Sobre este fundamento de espera biológica, levantan dichos autores la nueva forma o concepto de *esperanza natural*, o propiamente *humana*. Esta se eleva sobre la pura espera animal, ya que es caracterizada como «suprainstintiva, suprasituacional e indefinida». A ella le atribuyen, como notas más salientes, el *proyecto* de las descripciones heideggerianas y es semejante a la actitud de *pregunta*, de que hablaban aquéllos y también Zubiri. Designa la posición del hombre ante su futuro, que es de indiferencia o «perplejidad», propia de su libertad.

El hombre se encuentra, al obrar, no circunscrito o condicionado por una situación concreta, como en la espera de los animales, sino ante un haz ilimitado de posibilidades entre las que debe elegir. El signo distintivo de esta actitud de hombre libre que «se hace cargo de su situación», ordenando las indefinidas posibilidades que ésta le ofrece y moviéndose hacia la realización de una posibilidad voluntariamente destacada entre las restantes y «proyectada» al futuro. Es,

(92) PEDRO LAÍN ENTRALGO: *La espera y la esperanza*, p. 513; cfr. pp. 467 ss. y 511 ss.

pues, el *proyecto* es el que traduce la forma propia de la *esperanza humana*. Nuestro espíritu se ve obligado a esperar su futuro, concibiéndolo como proyecto. Y la «pregunta» no es sino un proyecto de ser lo que no se es.

El hombre que así se ve obligado a existir proyectando su futuro, se apresta a dominar las situaciones posibles en tensión de espera. Este esperar es ya moverse apasionadamente hacia el futuro, o actuar. El término de la esperanza humana es la operación, en la cual hay algo de «creación» de posibilidades. La actividad creadora es el otro distintivo de la espera humana, que tiene su natural remate en el obrar que es siempre creación, consistente en hacer que «lo que hay» vaya «siendo» de modo distinto.

De ahí la definición de esta *esperanza natural* de la nueva analítica. Es el hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste se confía de modo más o menos firme en la realización de posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital (93). Dicho mal llamado «hábito» constituye la actualización de la «espera vital» y a su vez se actúa en la espera concreta, que es el acto de aguardar y cuyos modos son varios: esperar activo y esperanza pasiva en la virtud de otro, esperar incierto, o bien optimista y determinado, esperanza trivializada o despreocupada y confianza segura, etc., etc.

c) De nuevo a dicha esperanza humana dan estos autores una amplitud y *dimensión existencial*, en perfecta antítesis con la *angustia* de los existencialistas. La esperanza no será un mero sentimiento psicológico, sino la expresión de una radical estructura metafísica; no pertenecerá al mero orden del «sentir», sino al orden del ser. «El alma, según Marcel, no es más que esperanza; la esperanza es quizá la estofa de que está hecha nuestra alma». Por esta esperanza, que para Marcel es también una verdadera *respuesta del ser*—«la respuesta de la creatura al ser infinito»—, el esperanzado descubre en el fondo mismo de la realidad la omnimoda existencia de un «Tu absoluto» con el cual su existencia mantiene—en niveles de ser más profundos—una estricta «relación coloquial» (94).

No es extraño que, a través de esta «dinámica de la esperanza», asciendan Zubiri y Laín Entralgo, en pos de G. Marcel, al descubrimiento de Dios, a la apertura de la verdadera esperanza hacia la Trascendencia. Esta dinámica ascensional la explican en el sentido de

(93) *Id.*, *ib.*, p. 469 y 471.

(94) G. MARCEL: *Homo viator*, p. 63 ss. En P. LAIN ENTRALGO, *o. c.*, pp. 552, 557-58, 510.

que toda «esperanza determinada» comporta una constitutiva referencia a la «esperanza universal», o que esperar «algo» supone superarlo «todo», puesto que la aspiración al Sumo Bien no sería tal si no incluyese el amor de todos los bienes particulares.

El hombre, en dicha esperanza, descubriría su condición de *ens religatum*, fundamentado en Dios, ya que, en todos los bienes particulares a que su esperanza aspira, va subyacente y realmente contenido el Bien sumo o la felicidad, objeto y término último de la esperanza humana. Y este Bien es «sumo» porque envuelve y fundamenta «todo ser posible». El hombre espera por naturaleza algo que trasciende a su naturaleza: lo natural en el hombre es abrirse a lo «trans-natural» (95).

d) Todavía para completar el otro aspecto heideggeriano de la existencia humana como *ser en el mundo* y religada constitutivamente a las cosas, cuya estructura sería descubierta en el análisis de la esperanza, estos autores proponen una *extensión del sujeto* de la misma a todo el hombre, a la sociedad y a la creación entera. Espera todo el hombre con todas sus facultades, apetitivas, cognoscitivas y hasta con todas sus tendencias biológicas, porque todas se actúan en *protensión* al futuro, a conseguir algo que les falta.

Asimismo y siguiendo la perspectiva existencialista, *el sujeto personal* de la esperanza se ha de ampliar aún, sustituyendo el «yo» por el «nosotros» de una esperanza común que es siempre «coespera», como la existencia humana es en cada momento «coexistencia», o existencia religada al mundo circundante. La misma historia sería «un inmenso despliegue temporal de la esperanza humana».

En su último estadio, esta esperanza se agrandaría hasta trocarse en verdadera *esperanza cósmica*. El sujeto del esperar será «yo en el universo y con el universo, haciéndose el esperar humano plenamente trascendente». Tendría entonces el sentido de una esperanza *metafísica*, de la que es sujeto toda la creación. Y se realiza en la potencialidad constitutiva de todo ser finito que tiende y ansía a completarse en su acto, que es su perfección y plenitud de su ser.

Lain Entralgo, siguiendo a Zubiri y los autores evolucionistas, como Theillard de Chardin, encuentra enseñada esta esperanza en el texto de San Pablo (Rom. 8, 19-22): «El continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios... pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto». Así «la recapitulación final de todas las cosas en Cristo», de que ha-

(95) PEDRO LAIN ENTRALGO, o. c., p. 555 ss.

bla en ese y otros lugares San Pablo, tendría el sentido de un evolucionismo total del Cosmos, en continuo progreso o tensión de espera, desde los grados de ser inorgánicos hasta las formas de vida más elevadas (96).

Julcio crítico de estas teorías

¿Qué pensar de esta nueva estructura de la esperanza? Ciertamente no podemos «compartir» tales sentidos falsos o desorbitados de tan noble pasión y sentimiento humano, ni tampoco tienen cabida en la enseñanza de Santo Tomás. Nuestra respuesta se limitará a breves observaciones sobre lo que más atañe a nuestro caso.

1) Toda esta teorización va, sin duda alguna, encaminada a construir el concepto de una *esperanza existencial* que engloba esa pluralidad de virtualidades o aspectos, biológico, natural o humano, trascendente y hasta cósmico. Pero en el fondo, a la esperanza se le quiere dar un valor ontológico semejante al que el existencialismo da a las «notas» o caracteres existenciales: La esperanza constituiría la radical estructura y primaria manifestación de la existencia, como los existencialistas señalan que el existir humano es constitutivamente *vivir angustiado* y *ser para la muerte*, o pura *autocreación libre*. Precisamente los intentos descriptivos de Zubiri y Laín Entralgo se esfuerzan en trasponer a la esperanza los mismos análisis que la filosofía existencial hace de la libertad, como actitud de *pregunta* y tensión hacia el futuro, como un *proyecto* de realización ante un haz de infinitas posibilidades de la existencia.

Pero esta analítica de la esperanza, como constitutiva de la existencia, es lógica y consecuente en quienes, como G. Marcel, admiten en buena parte los supuestos existencialistas. Los demás autores, que tan alegremente la hacen suya, deberían aceptar también toda la sistematización existencialista que fundamenta dicha teorización de los caracteres existencialistas como manifestación constitutiva del ser humano: La posición irracionalista, el intuicionismo empirista que hace equivalente el ser de las cosas al simple *aparecer*, la idea de pura existencia vaciada de todo contenido de esencias inmutables, y sobre todo el actualismo que reduce este existir a simple operatividad, con la negación de la sustancia de las cosas y de su distinción de los accidentes o fenómenos, etc. No creemos que los nuevos teóricos de esta esperanza metafísica acepten todos estos errores, antes señalados, del sistema

(96) *Id., ib., pp.* 562, 37-38, 345.

y renuncien «a su libertad» de pensar con una filosofía racional y una antropología y psicología realistas.

Por otra parte, una vez más se patentiza la falsedad de tales supuestos de la nueva filosofía que, a través del mismo método y analítica existencial, llega a consecuencias entre sí tan opuestas como el que la vida humana sea, en su raíz constitutiva, angustia y pesimismo desesperado, finitud, nihilidad y ser para la muerte, o, según estos existencialistas católicos, esperanza optimista y un ser religado a Dios, el cual está casi patente a su espíritu. Deberá más bien decirse que los supuestos existencialistas conducen a la primera serie de consecuencias, y que estos analistas católicos sólo por simple concesión a la moda literario-filosófica tratan de adoptar aquellos modos de pensar, tan contrarios a sus convicciones.

2) Por lo cual, debe tenerse por ajeno a toda buena metafísica del ser y a toda la filosofía tradicional hablar de la esperanza como *constitutiva de la existencia humana* y repetir con Marcel, Le Senne y Bollnow que, «somos esperanza» y que «la originaria constitución temporal de la vida humana está determinada por la esperanza». Ni como espera vital o biológica, ni como espera natural concreta o esperanza genuina y trascendente, pertenece esta esperanza a la estructura metafísica del ser humano. Ya hemos visto, según la filosofía perenne, cuál era la auténtica estructura metafísica o *composición entitativa* y primaria de todo ser creado, desde los entes materiales hasta los seres vivientes, los hombres y sustancias angélicas. Planteada ahora por el existencialismo en forma tan aguda y en sus términos propios de ser o existencia, ya lo había resuelto de antemano Santo Tomás, diciendo que son *esencia* y *existencia* los últimos principios de la resolución ontológica de todo ser. Ambos, *esencia* sustancial y *existencia* actual constituyen, en cada existente concreto, la sustancia individual, el supuesto--personal o no--o sustancia primera en el mismo. A su vez la *esencia* de todas las sustancias materiales *está constituida* y compuesta de materia prima y forma sustancial, las cuales en el hombre son el cuerpo y el alma, la materia organizada e informada por la vida y el alma espiritual, forma sustancial única que es a la vez principio vital de su ser y vida orgánica, sensible e intelectivo-volitiva.

Sobre ese ser sustancial del individuo o persona humana ya constituido como *unum per se* por *esencia* y *existencia*, no pueden sobrevenir y superponerse sino un conjunto de perfecciones y complementos accidentales absolutamente necesarios para constituir su plenitud enti-

tativa y su vida en acto segundo u operante. Tales accidentes van desde la cantidad y partes integrantes de la extensión hasta el mundo tan complejo de las cualidades que complementan la sustancia del hombre : las cualidades todas físico-químicas, las fuerzas biológicas y psicosomáticas y las que constituyen el psiquismo sensible y el psiquismo superior. Ambas formas del psiquismo humano brotan de las facultades o *potencias del alma*, fuentes inmediatas de la operatividad o de su vivir actual y consciente, a su vez *implantadas en la fuente* primera del ser y vida humana, que es la forma o el alma misma.

Y es bien sabido y elemental, en la psicología de Santo Tomás, cómo son múltiples estas cualidades inherentes al alma que son sus principios de actuación : potencias nutritiva, generativa y locomotiva, los sentidos externos e internos fuentes de todo conocer sensible, el doble apetito, concupiscible e irascible, y las dos facultades indivisibles del psiquismo superior, inteligencia y voluntad. Ninguna de estas potencias del alma es *constitutiva* de la estructura metafísica del hombre, porque todas suponen su naturaleza o sustancia del mismo—esencia y existencia y en aquélla, cuerpo y alma—ya constituida (La definición del hombre como «animal racional» quiere sólo expresar la racionalidad *radical*, o el alma como fuente o raíz de la inteligencia). *Todas ellas* pueden decirse igualmente *constitutivas* del vivir humano en acto segundo, ya que todas las facultades son en igual grado *originarias*, que brotan como *propiedades físicas* y naturalmente inseparables del alma .

De estas facultades anímicas nacen todas las operaciones y vivencias psíquicas—sensaciones, pasiones, sentimientos, con toda clase de conocimientos, estados afectivos e ideas—como sus actos y vitales efectos. Las distintas actuaciones y casi infinita gama de actos determinados que, según la diversidad de objetos específicos, pueden originarse, producen a su vez el conjunto de hábitos operativos, sean de orden cognoscitivo, o sean de orden apetitivo—virtudes o vicios—que actualizan las facultades del alma y la inclinan a obrar con más intensidad, firmeza y prontitud en cada especie determinada de actos.

Todo ello patentiza el enorme *contrasentido* y *error* que comporta hacer de cualquiera de las formas de esperanza o de otra alguna pasión o sentimiento psicológico, *constitutivos del ser* del hombre en su sentido propio y primario, como caracteres de su estructura existencial. La operación, en todos los seres creados, es el acto último y accidental que supone el ser sustancial ya constituido y lo perfecciona ; y en los vivientes superiores constituye su «vida en acto segundo», su dinamismo psíquico y consciente enraizado en la sustancia del viviente, pero

distinto de ella, pues ningún ser creado es esencialmente operante. Por más profundo y fundamental que se considere un sentimiento o afección del alma, no traspasa el plano del dinamismo vital, que es la vida en acto segundo, debajo del cual se encuentra el ser substancial. En éste ya está dada la estructura constitutiva del hombre, según el lema aristotélico: *Vita in viventibus est esse*.

3) Sólo en una acepción impropia cabe decir que la esperanza pertenece a la estructura psíquica fundamental del hombre consciente, como una de las tendencias primarias y originales de su operatividad. Se trata de un modo aún más impropio de pertenecer a la constitución originaria del vivir humano y como formando un tercer nivel vital: en pos de la vida o existir sustancial del hombre, y la de los principios vitales o facultades, viene este nivel más superficial de la actividad psíquica transitoria que actualiza aquellas fuentes de energía vital.

Cuales sean, junto con la esperanza, estas estructuras originarias del dinamismo humano es también punto mal enfocado. Sartre y otros existencialistas pensaban que el hombre es constitutivamente *conciencia y libertad*. Ello puede aceptarse vaciado de su sentido existencialista, pues, en efecto, tales son las dos primarias manifestaciones básicas de la doble actividad: cognoscitiva o de la inteligencia y apetitiva o de la voluntad. Por su parte, Laín Entralgo acepta «la doctrina» de Zubiri de que el hombre es, en el mismo plano *constitutivo*, creyente, esperante y amante, y como fundamento de su creencia, de su espera y amor—de «la estructura pística, epídica y fílica de la existencia humana»—es ser *religado* (97).

(97) *Id. ib.*, p. 563 y 555. Véase asimismo J. M. DIEZ-ALERGIA, S. I.: *La filosofía de la esperanza de Pedro Laín*: *Est. Políticos* n. 104 (1959), p. 157-186, quien no sólo «comparte» éste y otros puntos de vista de la citada obra de Pedro Laín, sino que lo defiende implícitamente de las críticas expuestas en mi doble escrito anterior. Creemos, no obstante, que aquella crítica por mí hecha y aquí reproducida y ampliada, a tantos puntos básicos de las teorías de Pedro Laín, conserva todo su valor, en nada debilitado por esta defensa del P. Díez-Alegría. Así, por ejemplo, este autor se empeña en mantener la teoría de Laín de que todos nuestros conocimientos naturales se resuelven en creencias, e incluso trata de apoyarla en Santo Tomás. Cuando es bien cierto en filosofía cristiana que nuestro conocimiento racional se resuelve en evidencias, sean de orden experimental y sensible, sean las evidencias intelectuales de los principios. También se esfuerza en apoyar la extraña terminología de Zubiri y Laín de «la espera vital» como «hábito de la primera naturaleza», «hábito entitativo» o «hábito metafísico», y la esperanza humana como «hábito psicológico» o «hábito de la segunda naturaleza». Esto al menos está en desacuerdo con la doctrina y tecnicismo escolásticos sobre los hábitos del alma. Nunca en ella a la disposición natural de las potencias del alma se ha llamado hábitos, ni aun entitativos, puesto que se identifica con la misma realidad de las facultades. Ni los hábitos psicológicos lo son de la segunda naturaleza, sino que informan las potencias del alma, que son parte de la primera y única naturaleza humana; ellos son los que, a su vez, son apelados a modo de «segunda na-

Pero esta teoría carece de sólido fundamento. Santo Tomás siempre ha negado que las tres virtudes teologales—forma y estructura constitutiva de la vida cristiana—tengan correspondencia igual en el dinamismo vital del hombre. Ni como virtudes ni como simples «hábitos de la segunda naturaleza» existe tal trilogía de funciones básicas en el plano natural. En su línea operativa, la estructura fundamental del espíritu humano es dicotómica: conocimiento y amor. Dentro del área gnoseológica son múltiples las fuentes del conocer humano: las facultades de la percepción sensible, y el entendimiento con los numerosos hábitos intelectuales que lo perfeccionan; los dos hábitos de los primeros principios, la sabiduría, ciencias, artes, prudencia. En tal esquema de «virtudes intelectuales» no tiene cabida la fe humana o sus productos, las creencias.

Esta fe no tiene la función primaria y universal que en el orden sobrenatural. En su lugar están las evidencias sensibles y la evidencia intelectual de los primeros principios completada con la sabiduría natural. Las creencias humanas ocupan un lugar secundario y no obtienen la categoría de hábitos o tendencias indefectibles y firmes a la verdad, ya que las opiniones humanas son tan fáciles al engaño y error. En cambio, ellas almacenan las experiencias de otros o material inductivo de las ciencias y ocupan un lugar preponderante, eso sí, en la organización del *saber histórico* y sociológico.

En el aspecto *segundo* del apetito y la voluntad tampoco es verdad que sólo la esperanza y el amor constituyen la *estructura radical* del ser humano apetente. Santo Tomás señalaba de bien distinta manera la jerarquía estructural de estos movimientos afectivos, tendencias e inclinaciones del alma: En un nivel primario y único colocaba *el amor*, tendencia universal y fuente de todas las demás. En pos del amor, reconocía con los estoicos, San Agustín y Boecio, el carácter casi cardinal de las cuatro pasiones principales: gozo o placer, temor, esperanza y dolor o tristeza (98).

turalidad». Ni la esperanza humana como tal es ya un hábito psicológico—todo hábito es siempre disposición buena o mala, conveniente o disconveniente—sino que ella misma es clasificada como pasión o sentimiento del alma, y por la actuación de la misma en objetos buenos o malos se forman y adquieren hábitos viciosos o virtuosos, sean de ambición, de magnanimidad, etc.

Asimismo nos permitimos decir que vemos una dolosa reticencia en que dicho comentario del P. Díez-Alegría sea encabezado y al parecer motivado por el elogio mío, tan benévolo, a la obra del Sr. Lain, y que después no se haga la más alusión a mis duras críticas impugnatorias de la parte teórica de esa obra, las cuales de un modo tácito han sido muy tenidas en cuenta.

(98) I-II q. 25 a. 2, y a. 4.

Y cabe también decir que las *once pasiones primitivas* y originales de su clásico esquema pasional—o sentimientos paralelos en cuanto movimientos emocionales espirituales de la voluntad—constituyen vivencias fundamentales en la estructura del vivir humano. Estas se clasifican en pares bipolares, como tendencias contrapuestas al bien y al mal del mismo género, menos «la ira, que no tiene contrario».

En el apetito concupiscible: *amor-odio, deseo-fuga o aversión, placer-tristeza*.

En el apetito irascible: *esperanza-desesperación, audacia-temor, ira* (99).

De ahí que, desde el punto de vista de la estructura psíquica subjetiva, el mismo derecho tienen los existenciales rígidos para resaltar la *angustia desesperada* como dimensión radical y auténtica del vivir humano que estos católicos para situar como tal a la esperanza. La prevalencia de una o de la otra dependerá de la *valoración de los fines y objetos* del humano vivir, de si al hombre le está abierto y le es asequible el Bien sumo o felicidad suprema: en qué esperar, o solamente males y miserias finales para sumirse en desesperación. La última palabra para toda actitud antropológica y ética la dice siempre la metafísica y conocimiento de la verdad objetiva.

4.º Pero es que además, para dar a la esperanza tal dimensión existencial y constitutiva, los autores de la teoría antes referida han *desorbitado el concepto de esperanza* dándole una acepción muy general y a veces metafórica. Veámoslo en sus varias formas:

a) En cuanto a la primera forma de *esperanza-biológica*, sólo *por expresión abusiva y pura metáfora* puede llamarse a tal fenómeno descrito una esperanza. En el tecnicismo escolástico se le reconoce y encuadra en el *appetitus naturalis*, el apetito innato que Santo Tomás adscribe a todas las *vires animae*, o principios del dinamismo vital, sean biológicos o facultades sensitivas y racionales. En todas ellas se da ese impulso vital o tendencia nativa de cada potencia a su objeto, que es sin duda «pro-tensión» del ser viviente y tendencia a «seguir siendo insita en los senos más profundos del vivir del hombre».

Pero es incongruencia llamar a este apetito de vivir—o tendencia de cada potencia a su acto vital, a la posesión del objeto que la perfecciona—una espera humana, cuando es sólo disposición potencial a la operación. Con más propiedad llamaba Santo Tomás a la actuación de todos esos apetitos innatos *amor* analógico, que es la pasión primera y universal. O, en todo caso, incluyen un deseo analógico o la

(99) I-II q. 23 y 25.

«gana vital», por ser apetencias de seguir siendo en el futuro, es decir, tendencia a lo que «aún no» se es. Mas no esperanza genuina, que ya determina el deseo a ciertas condiciones del objeto y sólo se obtiene por la actualización de un apetito vital específico—el apetito irascible sensitivo o la voluntad—ante el objeto propio, el bien futuro, arduo y posible.

b) En cuanto al segundo estadio de *esperanza natural* o *espera vital* humana, que actúa la primera espera biológica, se ha de decir también que, pese a acertadas descripciones fenomenológicas de los varios grados y modalidades concretas de la espera, *no se ha rebasado la misma línea de acepción general e impropia de la esperanza, en cuanto identificada al menos con el amor general, deseo y actitud intelectual de aguardar.*

Ante todo, tales descripciones también engloban la «esperanza común e impropia» de los antiguos y del lenguaje vulgar, que incluye el temor y la audacia, puesto que la *espera* o *acto de aguardar* puede referirse a simple atención expectante de encuentros o acontecimientos futuros, ciertos o inciertos, prósperos o adversos, que se temen, o se desean y esperan. Tal actitud denomina más bien atención intelectual con diversos matices afectivos.

Pero aunque se trate sólo de la espera de bienes, dicha actitud trasciende los límites de la esperanza propia e incluye *el amor general* y *todo deseo o apetito de bienes futuros*. Por eso la definen también como «un movimiento del ánimo hacia un bien futuro». Aun entonces ya se ha desorbitado dicha esperanza humana así generalizada que, si bien contiene el acto propio de esperanza, corresponde más bien al *amor*, que es la actuación primera y más general de todo apetito respecto del bien, *se extiende en deseo* si este bien es aún futuro y no poseído, y se consume en el *goce* cuando el objeto amado es presente. Mas la esperanza y las demás pasiones del irascible son posteriores y vienen a robustecer las tendencias primarias del amor, deseo y delectación de los bienes con el odio, fuga y tristeza de los males contrarios. Por lo que son menos generales, ya que suponen mayor concreción y determinación del objeto, cual es su *condición* de bien *arduo*, de ser empresa *difícil* de consecución. Diferencia propia del objeto de la esperanza que sin razón ninguna han eliminado estos autores siguiendo la teoría escotista-suareziana y convirtiendo la esperanza en simple tendencia de deseo.

Y según la descriptiva antes referida, Laín y sus mentores han generalizado aún más dicha esperanza humana y la han convertido en

reflejo y versión falseada de la concepción aquiniana del *appetitus felicitatis vel boni in communi*: el amor y deseo de la felicidad, o del bien universal, presente y operante—como actuación primera de la *voluntas ut natura* y raíz de todos los deseos particulares—en todas las demás afecciones, movimientos y pasiones del alma. En efecto, estas descripciones hacen coincidir la esperanza con la conocida analítica existencial de la *libertad*, como «proyecto» y disponibilidad ante indefinidas situaciones posibles del futuro, o como autocreación libre de determinadas posibilidades. Tal es en el fondo la misma dialéctica de la libertad que Santo Tomás presentaba como esencial propiedad de la voluntad que, por ser apetito del bien universal, permanece indiferente ante los bienes particulares y se actúa libremente en el amor y elección de todos ellos (100).

Pero la voluntad es libre cuando se actúa bajo cualquier impulso de pasiones y afectos más encontrados. La situación de «proyecto» hacia el futuro puede ir lo mismo acompañada de temor, audacia o tristeza, que de ira, esperanza o desesperación. Es el *confusionismo* y extrema generalización a que nos lleva la nueva analítica de la esperanza que hace a esta afección humana coincidente con la voluntad libre en cuanto se actualiza en el apetito de todos los bienes y envuelve todas las demás tendencias y pasiones. ¡En esta acepción tan vaga y general la esperanza, incluso, engloba la *desesperación*!

c) No es extraño que a la esperanza así concebida se le dé una *dimensión existencial*. Descartado el sentido existencialista rígido del término, cabe admitir que tal esperanza impropia pertenece a la estructura constitutiva y primaria del *hombre operante* en el nivel de su psiquismo específico o superior. La consecuencia es bien lógica, desde el momento en que se ha identificado tal esperanza con el apetito natural de la bienaventuranza o la voluntad del bien universal. Sin duda no pertenecerá «al orden del ser» ni expresa la estructura metafísica de la existencia humana, como afirma Marcel en sentido existencialista, pues ya hemos probado que ello es absurdo e imposible. Mas referida al tercer nivel estructural del hombre antes señalado, es decir, al orden de su actividad consciente, ciertamente dicha esperanza universal implica la tendencia más fundamental y originaria y raíz de toda su operatividad. Santo Tomás ya enseñaba, como hemos dicho, que ese apetito de la felicidad en común, o esperanza de «ser siempre» y «ser todo» enraizada en el amor y deseo general del bien, va subyacente y realmente contenido en todos los deseos y esperanzas particu-

(100) I-II q. 10 a. 1, 2, 3; q. 13 a. 6; q. 25 a. 2; I P. q. 82-83.

lares en cualesquiera otros movimientos y pasiones de temor, odio, desesperación, etc., como *primer impulsor* de todos ellos. El amor, o apetito del bien, es *prima omnium passionum* y raíz primera de todas ellas.

También es verdadero el alcance metafísico y de apertura a la Trascendencia que se adscribe a dicha «esperanza genuina y universal», confundida con aquella apetencia fundamental de la bienaventuranza. Esto no es ningún descubrimiento nuevo, pues ya era doctrina básica en el Aquinate que la voluntad humana se mueve siempre y se actúa al amor de los bienes particulares impulsada por el apetito de la felicidad o del bien universal. Por ello es principio fundamental en su ética eudemonista que el hombre obra en todos sus actos libres movido siempre por un fin último, ya que su voluntad no es movida a ese amor de los bienes concretos—«a los proyectos y esperanzas de cada día»—sino porque busca en ellos la plena satisfacción de su natural apetito del Bien universal o de la bienaventuranza perfecta y, por lo tanto, ordenando todo amor de los bienes parciales al «término realmente contenido, a la manera de fundamento creador, en cada uno de ellos», que es el amor del Bien consumado, el deseo de la felicidad perfecta o «la esperanza universal». Este bien perfecto y bienaventuranza objetiva, añade Santo Tomás, sólo se encuentra en Dios, por lo que Dios es el término verdadero y último, al menos de una manera *implícita* buscado en ese apetito del bien consumado, de la felicidad en común o esperanza existencial (101). En este sentido, son ciertas las frases de G. Marcel de que dicha apetencia radical o esperanza universal es una verdadera *respuesta del ser*—«la respuesta de la creatura al ser infinito»—ya que no se sacia sino con el Bien infinito o felicidad perfecta y entraña así constitutiva referencia y continua aspiración—a través de todas las esperanzas de bienes cotidianos—al Bien Sumo que es Dios.

Lo que es sin embargo *falso e inaceptable* es que este deseo de la beatitud—más que esperanza humana de lo trascendente—descubra sin más su condición existencial de *religación ontológica*, de ser *fundamentado* en Dios y que este *descubrimiento o encuentro con Dios* como Ser fundamentante se haga patente a la conciencia inmediata de

(101) I-II q. 1 a. 6, 7, 8; q. 2 a. 8; q. 9 a. 6, etc. Las frases citadas se encuentran en P. LAIN: *La espera y la esperanza*, p. 557. La doctrina que sigue ya la expusimos anteriormente, como impugnación de la teoría de Zubiri. Cf. T. URDÁNOZ: *Boletín de filosofía existencial. El existencialismo en España: Ciencia Tomista* 71 (1946) p. 116-162. Pero Lain Entralgo ha renovado y «compartido» esa teoría, por lo que conviene recordarla.

nuestro existir en todos los bienes particulares a que su esperanza aspira, como enseñan Marcel y Zubiri y acepta Laín Entralgo. Su valor para descubrir a Dios no se encuentra en una conciencia existencial o como *intuición ontologista* del Ser fundamentante. La religación ontológica de nuestra existencia a Dios no se hace patente al conocimiento humano, que no posee intuición alguna de las sustancias, como hemos dicho. Y la filosofía tradicional ha probado hasta la saciedad que no hay argumento alguno a priori o intuición previa que nos muestre la existencia del Ser supremo. Ni puede haber evidencia alguna o «patencia» del Ser divino a nuestras facultades, ya que es el objeto más inaccesible y último para el humano intelecto en nuestro modo connatural de conocer a través de lo sensible y material.

Toda esta intuición existencial se basa en una burda confusión entre el *orden ontológico* y el *orden lógico*. En el plano óntico, la religación o relación *trascendental* de dependencia respecto de Dios—que ejerce un influjo causal continuo o conservador sobre nuestra existencia—entra ciertamente en el *formal constitutivo* de la existencia humana y es *inmediata* a ella. Pero la prioridad e inmediatez ontológica no revela inmediatez cognoscitiva; al contrario, *quod prius est natura est posterius cognitione*, en nuestro modo humano de conocer. El orden noético sigue en nosotros camino inverso al de la naturaleza en sí. La simple experiencia de nuestro existir no nos patentiza esta existencia con todas sus relaciones o conexiones internas—mucho menos el término de estas relaciones, que es Dios—la cual es conquistada por nosotros, en el orden noético, por proceso racional y análisis de la contingencia.

Si pues esta esperanza universal, o aspiración de «ser siempre» y «ser todo», quiere de verdad descubrir, en el término de su esperar, la Divinidad personal, es a través del «argumento eudemonológico» que los escolásticos conocen y emplean, y que demuestra la existencia de Dios por el deseo de la felicidad completa y del Bien Sumo, inscrito en la naturaleza y que no puede frustrarse. Del hecho de que no puede ser frustrado y de que, sin embargo, está constitutivamente dado con la misma naturaleza, *deducimos* la existencia de este Bien Sumo y subsistente, objeto de nuestra más radical espera, puesto que el Autor de esa misma naturaleza, si está recta y debidamente conformada, no ha podido dejarla sin su propio destino, sin el logro de su tendencia más fundamental. Argumento que supone, por lo tanto, la creación de esa naturaleza por una primera Causa—en el orden de causa eficiente y final—y que, por lo mismo, es reducible al proceso

de demostración por la *vía y nexa* causal, es decir, por las cinco vías de Santo Tomás.

d) Por fin, descartados los supuestos existencialistas de que el hombre es a la vez «coexistencia», o existencia religada con el mundo circundante, se hace innecesaria y falsa la extensión de la esperanza a ser una «coespera» del «yo en el cosmos», una esperanza común a toda la humanidad, o el agrandar el *sujeto* de la misma a todas las potencias del alma.

Dentro del hombre sólo esperan en sentido propio las dos facultades de apetición y tendencia que se refieren a bienes arduos y difíciles. El *apetito irascible* dentro del campo de lo sensible, y la *voluntad* para los bienes o empresas de orden superior, presentados por el conocimiento intelectual. La esperanza se atribuye al conocimiento como su raíz y causa, o bien una forma impropia de la misma: la espera, o el «aguardar», consistente más bien en la *atención cognoscitiva* a acontecimientos que van a suceder.

En parecidas acepciones de lejana analogía, puede sólo atribuirse la esperanza a todas las facultades aprehensivas o biológicas del sujeto humano. Aunque en todas ellas haya alguna *tensión* al futuro, o tendencia a su actualización, ésta debe clasificarse como un *amor o deseo* analógicos del apetito innato de cada potencia, no como movimiento específico de la esperanza.

De igual suerte, el «nosotros» o el «yo en el universo» de un supuesto esperar común no son sino *sujetos morales* de mi esperanza, a los cuales extendiendo yo el beneficio de los bienes esperados, como por la caridad se une el que ama con los demás, les desea los mismos bienes que a sí y se hace en cierto modo *uno*—por unión afectiva—con ellos, con la humanidad entera. Sólo por esta unión moral puede también hablarse de la *esperanza común* de la Iglesia, y más del mundo entero.

En cuanto a la *esperanza cósmica* es un sentido aun más impropio y metafórico, que debe ser también identificado con la tendencia o apetito innato de todos los seres hacia su actualización, es decir, de sus principios de movimiento que les impulsa a conseguir sus fines o perfección interna del ser por la dinámica de la acción. El *sentido metafísico* de esta interpretación es verdadero. Pero Santo Tomás lo expresó mejor entendiéndolo, no de la esperanza, sino del *amor natural y analógico* por el que todas las criaturas tienden a Dios como Fin último y le aman como Bien común de todo el universo; si bien

esta tendencia es en ellos ciega y material, impresa en la naturaleza por la acción creadora (102).

Así también debe entenderse el término que asigna San Pablo a dicha ansia de la creación, que es la «recapitulación» de todas las cosas en Cristo. Ello debe entenderse no según los sueños evolucionistas de quienes imaginan un universal progreso evolucionista de todo el Cosmos, desde lo inorgánico hasta la Encarnación, sino de la glorificación y transformación del mundo en Cristo. A esta gloria divina los seres inferiores contribuyen de una manera *objetiva e instrumental*, en cuanto sirven al hombre que ha de glorificar formalmente a Dios. Y solo por esta vía indirecta, o a través del hombre, se realiza la satisfacción de esta apetencia natural, amor analógico más que esperanza, del Bien sumo, aparte de la transfiguración del mundo que Dios quiera realizar en la *apokátastasis* final.

Amor, eudemonismo y esperanza

Como colofón de todo esto, podemos destacar cómo se ha verificado un *desplazamiento* en la valoración de las afecciones y del dinamismo humano. Durante siglos y a partir, sobre todo, de Platón, todo el lirismo de la poesía y la sutil inquisición de la filosofía antropológica se han volcado en la exaltación del *amor*—muchas veces en sus formas degradadas de placer hedonista—como supremo resorte y fundamento impulsor del dinamismo humano, y como dimensión afectiva más constitutiva de su vivir.

En cambio, en esta corriente de existencialismo católico y sus seguidores, por reacción contra la filosofía de la angustia y el *Ethos* temporal del propio existencialismo procedente de Heidegger, el acento se desplaza hacia la *esperanza*, una esperanza trascendente que subyace en las esperanzas particulares del cotidiano vivir y que es exaltada como tabla de salvación y remedio a la desesperación y angustia actuales (103). Ello representa una actitud espiritual muy com-

(102) *I P.* q. 60 a. 5 ad 4; q. 63 a. 1 ad 3; a. 4; q. 62 a. 2 ad 1; *I-II*, q. 1 a. 8; q. 89 a. 4; q. 109 a. 2; *II-II*, q. 34 a. 1.

(103) Las opiniones andan, no obstante, muy divididas entre los filósofos actuales, si bien es mayor el número de los que se inclinan por una filosofía del amor. Sabido es que, para Freud, es la «libido», o impulso hacia el placer sexual, el propio «apetito vital» definido aquí como esperanza, y que para Adler es la voluntad de poder. Otro caso típico es la amplia exposición de W. HEINEN: *Fehlformen des Liebesstrebens* (Freiburg B. 1954), quien resuelve todas las tendencias humanas y hasta formas de conocimiento en el amor bajo alguna de sus tres formas originales. *Sexus, Eros, Agapé*.

preñible y en lo sustancial verdadera, ya que al amor trascendente del Bien universal ha de seguirse la esperanza trascendente del mismo, que es arduo y difícil porque se consigue en la felicidad del más allá.

Pero esta filosofía del *homo viator*, del hombre terrestre y en camino, sostenido, a través de esperanzas de bienes caducos y falaces, por la confianza en bienes y realidades más duraderas, no debe desmentir la filosofía del *homo aeternus*, del hombre *viador y comprehensor*, cuyo resorte fundamental de acción es el amor, porque es imagen creada de Dios, Bien y Amor por esencia, difusivo de sí en toda la creación.

San Agustín, Santo Tomás y los doctores católicos, han cantado más *el amor* en lo humano y en lo divino, y están más por una filosofía del Amor que de la Esperanza. Y, en efecto, el amor no sólo es la *prima omnium passionum* en lo sensible, presente y activa en todas las demás como fuente de donde éstas emanan, sino que, como ya hemos dicho, es también la tendencia más originaria, *esencial* y constitutiva del apetito superior o la voluntad, tanto en el plano de la vida natural como de la sobrenatural. Su objeto es *el bien en cuanto tal*, como el objeto de la inteligencia es *todo el ser*. Las demás diferencias afectivas vienen a sobreañadirse al amor como determinaciones o modalidades suyas; entre ellas la esperanza, que tiene por objeto el bien futuro y difícil, simple modalidad del bien en general. Supone un sujeto de tendencia imperfecto, que es el *homo viator*, caminante hacia su última perfección. La posesión de este fin elimina toda tensión y acto de esperanza, a la que sucede de nuevo el amor, como reposo y goce del bien poseído. Por eso, la actuación del amor es esencial al dinamismo del hombre—como, de un modo análogo a los demás seres operantes—y no le falta nunca. Comienza como apetito natural de la bienaventuranza y va progresando en perfección, hasta que en el cielo culmina en la forma más sublime, que es la caridad beatífica. En cambio, desaparece allí la esperanza, porque ya no es allí precisa la tendencia itinerante hacia la meta futura y ardua.

Por eso, con Aristóteles y casi toda la filosofía antigua, y de acuerdo con el sentido común y el deseo más natural del hombre, San Agustín y Santo Tomás han caracterizado la vida y destino humanos como aspiración hacia una *eudemonia*. Y enseñan como evidente dato de la experiencia humana y de la revelación cristiana que tal bienaventuranza verdadera, Fin y perfección última del hombre, no puede encontrarse sino en Dios, porque siendo su facultad de amor o voluntad

«capaz del Bien infinito», hay en los bienes creados *incapacidad radical* de saciar ese apetito de vida y felicidad infinitas. De ahí que hayan establecido, siguiendo a la filosofía clásica y a la enseñanza de Jesucristo, el *eudemonismo*, o la doctrina de una bienaventuranza final y *vita beata*, y el orden a esa beatitud, como principio y fundamento de la ética natural y de la moral cristiana. Naturalmente se trata de un *eudemonismo* moderado y rectamente entendido, en que los elementos propiamente hedonistas, o del placer aún espiritual, son debidamente subordinados al amor del Bien en sí, que es Dios. Esta *eudemonía* está erigida, en el plano sobrenatural y cristiano, por la caridad divina que subordina plenamente, sobre todo en sus grados de perfección, todo interés y goce subjetivo, aún el de la felicidad última y formal, al amor desinteresado del Bien divino (104).

Pero es bien cierto que este eudemonismo ético y concepción universal del Amor se armoniza plenamente con una filosofía de la Esperanza. También San Agustín y Santo Tomás han tenido la esperanza como un puntal básico en la vida terrestre y forma una de las actitudes y vivencias fundamentales en el vivir humano. Baste señalar que, en la doctrina del Aquinate, la esperanza trascendente tiene por *objeto primario* la bienaventuranza—como destino personal y comunitario del hombre—y que a ella se adscribe la intención del fin último por el amor concupiscente hacia la beatitud, que por la caridad se trueca en amor desinteresado y de amistad. La esperanza se sitúa, pues, en el medio de las dos formas primarias del amor: la inicial, que es el apetito universal del bien y de la felicidad en común, y la forma perfecta, que es la caridad o amor de unión amistosa con Dios.

Así, pues, la filosofía de la esperanza, aún reducida, como lo hemos hecho, a sus justos límites, tiene plena cabida en la antropología tomista y en la solución de los problemas humanos, tan agudamente planteados por la filosofía actual. Tiene, por lo tanto, sentido hondo esta especulación moderna de la esperanza, debidamente depurada. Es el signo optimista de la actitud del hombre hacia el futuro. En el hombre no cerrado en la existencia de la vida intramundana, sino abierto al conocimiento de la Trascendencia, el deseo del Bien total o de la felicidad se concreta y refuerza por la esperanza natural de lo Trascendente, por la espera confiada de una *salvación*.

(104) Sobre el eudemonismo en la moral de Santo Tomás, véase T. URDÁNOZ: *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos*: BAC, *Suma bilingüe* t. 4 (Madrid 1954), p. 123 ss.

Esta esperanza, que hace apelación a lo *arduo y difícil* de dicha salvación o *vita beata*, no niega, por lo tanto, lo *trágico* de la vida presente. Pero enseña que el hombre, ante esa tragedia, no se debe cerrar en nihilismo desesperado y situación de fracaso, sino que debe abrirse a los horizontes de una *beata spes*, apenas entrevista y ni siquiera soñada por el corazón humano.

Y tal es también el sentir y visión del problema de los mejores filósofos, según los cuales la esperanza natural no será genuina si no se confirma y transforma en «esperanza religiosa». Esta esperanza natural orientada a Dios brota aun del apetito natural de la felicidad que anima todo acto de la voluntad, pues en lo humano no se constituye como virtud distinta, porque no hay una *virtus aliena* eficaz para darnos la consecución de la «vida eterna». Podría, a lo sumo, apoyada en las fuerzas naturales, constituirse en «virtud natural» a condición de ser considerada entonces como parte de la *magnanimidad* y al servicio de la virtud natural de la religión.

Muy débil en sí y sin carácter virtuoso propio, esta esperanza natural será en todo caso la disposición natural—si bien sólo *radical* o en el plano de «potencia obediencial»—de aquella *beata spes* de San Pablo (Tit. 2, 13 ; 3, 7) o virtud teologal de la esperanza—puro regalo y donación de Dios—por la cual corona en el cristiano, de una manera trascendente, sobreelevada y transnatural, su activa aspiración hacia los bienes divinos.

Sólo así—en el plano de disposición remota o potencia natural—admitimos la «articulación» en la esperanza natural de la *esperanza cristiana*, que no viene simplemente a asumir las fuerzas esperanzadoras de la naturaleza, sino infunde *energías nuevas y divinas* en la voluntad para esperar la vida eterna, si bien en armonía y unidad analógica con el funcionamiento psíquico del esperar humano.

La filosofía de la esperanza por fuerza ha de trocarse así y dar paso a una *teología de la esperanza*, o especulación sobre el *esperar cristiano*, ya que *toda otra esperanza humana no resuelve la tragedia del hombre actual ni da satisfacción a sus aspiraciones*. Para liberarse de la tragedia de la vida presente, de una existencia abocada a la muerte corporal y «muerte eterna», la metafísica del hombre en su situación existencial de «naturaleza caída» debe apelar a una doctrina sobrenatural de *salvación*, pues tiene radical indigencia de «la redención, que es por Jesucristo».

La esperanza cristiana es la que le ofrece el eficaz fundamento para tender a esa *nueva* vida y salvación eterna, pues se basa en la fe que le abre plenamente a la revelación no sólo de la Trascendencia de un Dios personal, sino también del *misterio de Cristo*; y ella misma se apoya únicamente en la *virtus aliena*, en la virtud de la redención de Cristo y prepara a la caridad que eleva el hombre a la unión con Dios, dándole una anticipación de la vida eterna y como «la sustancia de las cosas que se esperan» (Hebr. 11, 1).

La virtud, pues, del *homo viator* es la esperanza teologal, la virtud del hombre cristiano que vigoriza su vida presente y anima su fatigosa marcha hacia la salvación eterna. Porque toda la vida presente debe ser una vida *de esperanza*, un vivir esperanzado y confiado en las promesas de vida inmortal.

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.