

LA MARAVILLA DE SER HUMANO DESDE EL RACIONALISMO TOMISTA

*Recibido: 29 marzo 2017 * Aprobado: 6 agosto 2018*

FABIO MORANDÍN AHUERMA

BUAP

fabiomorandin.a@gmail.com

Resumen

En este artículo se hace una distinción entre la forma en que la contemporaneidad ubica al ser humano como una división de esferas de actuación y, el modo en que la Edad Media lo concebía como una unidad trascendente en lo diverso. Se aborda el tema desde la óptica racionalista de Tomás de Aquino y se concluye en que la teoría del *actus essendi*, que recupera la dimensión trascendental y divina de la persona, con las subsecuentes implicaciones para la filosofía práctica, es una salvaguarda viable del sentido último del ser del hombre, su dignidad y la superación de la postura materialista de la inmanencia y finitud del sujeto.

Palabras clave: hombre, antropología filosófica, Tomás de Aquino, racionalismo.

Abstract

This article raises a distinction is made between the way in which contemporaneity places the being of man as a division of spheres of action and the way in which the Middle Ages conceived it as a unity in the diverse. The subject is approached from the perspective of Thomas Aquinas and it is concluded that the *actus essendi* theory, which recovers the transcendental and divine dimension of the person, with the subsequent implications for practical philosophy, it is a viable safeguard of the ultimate meaning of man's being, his dignity and the overcoming of the materialist position of the immanence and finitude of the subject.

Keywords: man, philosophical anthropology, Thomas Aquinas, rationalism.



La pregunta por el hombre

La filosofía es y será una actividad necesaria en la medida en que siga haciendo las grandes preguntas y quitando los velos de la complacencia intelectual para guiar al hombre hacia los problemas del saber más general y del saber sobre sí mismo. Desde ahí, aquel que sabe que la pregunta antropológica es una constante que lo abarca, autorefiere y, por tanto, problematiza, no podrá escapar, tarde o temprano, a la pregunta por el sí-mismo (Dussel, 1968).

La antropología filosófica desde esta perspectiva, si bien mantiene lazos con las preguntas clásicas de toda antropología, va más allá de la parte descriptiva, y coliga supuestos epistemológicos e incluso metafísicos, como los que en este trabajo se abordan, a partir de los supuestos definitorios en que se ubica la búsqueda de una ontología del hombre como una singularidad racional y perfecta (Aquino, 2007).

La pregunta antropológica fundamental que recorre la historia de la filosofía antigua, pasando por la Edad Media, después por la Ilustración, y se detiene entre los analistas empíricos hasta el existencialismo, es que el hombre es pathos, que desde su acepción original, etimológica, se traduce como: un estado de ánimo, una pasión, emoción, incluso, sufrimiento pero, desde una concepción personal, por ejemplo en Dussel (1968) es un saberse-que-se-es, que toma conciencia de la existencia propia, esto es, saberse-que-se-piensa como un ejercicio de pensar-sobre-el-pensar, y que no puede tener otro referente más que la condición última de ser de la persona (Dussel, 1968:55-60).

Por eso, preguntarse por el fundamento consiste en la cognición filosófica, que no des-cansa hasta llegar a las razones que son los últimos porqués que llevan al ser. Asimismo, pathos se utiliza como una fuerza emotiva, referida al problema que la existencia significa para el hombre, al mismo tiempo que es motor que le otorga esa pasión suficiente para moverlo a hacer algo. Debe existir ese pathos que se convierte en energía vital (Oele, 2012).

Pero el recorrido histórico de la pregunta antropológica no se detiene ahí, del existencialismo, diversas posturas hodiernas se han reafirmado (falazmente ad populum) en la colectividad en la que se ha des-evolucionado el concepto hombre hasta concebirlo como algo fortuito, incluso un sinsentido, un accidente que lo mismo es y, al mismo tiempo, puede ser un no-es en absurda contradicción. Tal vez no sea el espacio para detenerse en la creencia del carácter nulo de la existencia humana (Camus, 1942) y retomar el nihilismo original presentado por Turgenev (1862) en su novela *Padres e hijos*.

Sin embargo, lo único que le queda al filósofo es su capacidad de asombro, que incluye las preguntas propias y necesarias de la existencia que no han sido totalmente respondidas, interrogantes abiertas, como una provocación para continuar pensando, descubriendo nuevos horizontes de comprensión, cada vez más profundos de lo que el hombre es esencialmente y sobre los procesos mediante los cuales se relaciona y descubre su verdadero ser y sentido.

En la Grecia Clásica, tanto en la Academia de Platón como en el Liceo de Aristóteles, tanto en los saberes teóricos como prácticos, a través de las artes, las ciencias y las disciplinas físicas, se gestaron algunas respuestas de cómo debía ser una vida examinada que valiera la pena vivirse. “Conócete a ti mismo” podía leerse en el pronaos del santuario de Apolo en Delfos (Buganza y Cúnsulo, 2013).

Se propone entonces como alternativa buscar una definición de lo que el hombre es a partir de cuestionamientos que cruzan por la dimensión metafísica de la persona. Es ahí en donde puede abreviar aspectos definitorios que hagan del ser humano un ser diferente al resto de las criaturas. Ninguna otra criatura tiene esta dimensión. El ser humano tiene varios aspectos que lo instauran como un ser que tiene -es- alma, en sentido aristotélico de ser animado, libertad y, sobre todo, poder de decisión. En esto radica su constitución (Aristóteles, 1994: II). En Aristóteles surgen los conceptos de materia y forma que constituyen la sustancia. Todo está hecho de material en bruto, como el elemento físico-químico de lo que están construidas todas las cosas. A su vez, la materia tiene la forma, pero sólo en potencia, esto es, como posibilidad de adoptar una forma específica. La sustancia, por su parte, que proviene del vocablo latino *substantia*, significa esencia de una cosa por la cual es lo que es (Albritton, 1957).

La libre voluntad se manifiesta sólo en la introspección que está precedida por conocimiento. El hombre que ha adquirido elementos para realizar esa reflexión puede escoger en un haz de posibilidades cuáles son las acciones que va a realizar para alcanzar sus fines. Las ideas obtenidas se convierten en razones que pasan por un proceso deliberativo, que aun cuando parten de un conocimiento directo de las cosas, requieren de un principio de razón evidente. Este es el ser y la conciencia de que se es.

Si bien la filosofía ha tenido que replantearse las preguntas básicas, no como un hecho ideal sino como una verdad descarnada, en que la promulgación de autonomía del hombre lo ha dejado subyugado, con preguntas y respuestas en suspenso, que paradójicamente ya se tenían respondidas en la Edad Media, por ejemplo, tener a Dios no como una creencia sino como un hecho fáctico o la calidad de ser-creado del hombre, ello hasta entonces hacía sentir al hombre que tenía un lugar definido en el cosmos. Pero ahora, aquellas certezas son nuevamente dubitables.

Se está haciendo referencia a la pérdida de fundamentos axiológicos, epistemológicos y al consecuente *laissez faire, laissez passer* de las ideologías a las que paradójicamente decían combatir, léase Lyotard (1989) y Vattimo (2010).

Especialmente después de la Segunda Guerra Mundial los cuestionamientos sobre el yo son un camino en la arena, extraviado en un sensismo que la nada llena, significa esto que la antropología filosófica debe ceñirse a los dictámenes que ninguna fuente más que los sentidos pueden ser objeto de conocimiento. Pero si no se logra aún definir cuáles y cuántos son los sentidos: ¿cómo es posible considerar que ninguna otra vía de experiencia o toma de conciencia puede ser abstraída para saberse-que-se-es? La nada entonces se convierte en absurdo, en tabula rasa que define al hombre como algo insignificante.

El concepto de la nada ocupa un espacio en la mente del hombre unidimensional, no en la nada misma en la que no hay posibilidad de habitar ontológicamente. La nada es el sentido de vacuidad y sin-sentido que atormenta al hombre moderno, cosmopolita, se equipara a la pérdida de visión hacia el futuro, donde la vida es sólo este instante que se escapa y, aun cuando se sabe lo que el tiempo es y lo mucho que vale, como una magnitud in-finita, no se puede entender.

Aquellos que hoy logran —y lograban— reposo en respuestas no relativas, son señalados como dogmáticos. Al buscarse respuestas desde una racionalidad teórica, lo que pertenece exclusivamente a la racionalidad práctica, se desdibuja el sostén antropológico que delimita los fundamentos que mantenía, por ejemplo, la ley natural. No se había afirmado que el hombre fuera incapaz de realizar atrocidades, ya antes las había cometido, sino que se pierde el sustento axiológico basado en la posibilidad de aplicar principios universales en circunstancias contingentes: buscar el bien y evitar el mal. Al ser todo relativo, la verdad, el tiempo, el hombre mismo, la esencia, el ser y el existir, no deja más espacio que la zozobra para el ser pensante, para la persona cual dignidad y valor, son también falazmente relativos a la función que realice.

Hacer, ser y tener son conceptos interpolados pero distintos. Después de cubrir el hombre sus necesidades —básicas, placenteras y superfluas— la pregunta sobre la persona queda aún pendiente. La desilusión que genera crisis surge de la promesa de la revolución industrial, después tecnológica y hoy digital, que no alcanza a construir una idea emancipada del ser del hombre. La dimensión normativa actual prefiere subsumir, y negar en algunos casos en el ámbito privado, aquello que no corresponde a las nuevas circunstancias que acompañan a los acuerdos de interpretación del mundo racional. Sin embargo, el hombre común, aun teniendo todo y más, sigue insatisfecho, desencantado al descubrir que la posesión no construye el ser (Lipovetsky, 1996).

El fortalecimiento de la persona hacia horizontes de comprensión, de acción y de un proyecto de vida buena no son las constantes cuando la diáspora de posibilidades lo ha dejado exhausto en esa diversidad artificial de esferas de actuación. Más sofisticado, más

cómodo (externamente) pero le queda la sospecha de que muchos de sus problemas (internos) están en puntos suspensivos. Esto refiere a que la persona dividida entre el ámbito de lo público y lo privado parece ser un personaje en lo uno, esto es actuando en la polis, ya sea como político, profesionista, artesano, inversionista o cual sea la actividad socioeconómica que cumpla y, por el otro, en su hogar, puede ser otra persona como padre, como esposo, como sí mismo.

Pero sus problemas internos, sus filias, sus fobias, sus anhelos, la construcción de la persona y fortalecimiento de sus valores y creencias más íntimas, quedan en el silencio, en la negación, en el cumplimiento de un rol social incluso sin forma, sin rumbo fijo, por eso, se dice, en puntos suspensivos.

Los grandes temas siguen latentes, ahora en privado, cuando deberían ser de competencia social: uno de estos problemas es precisamente la pregunta por el ser del ente. Autores como Habermas (1981) o Rawls (2012) por distintos caminos, trabajaron para eliminar lo que considerarían eticidades subjetivas, pero vuelven precisamente a eso: Rawls a través de su teoría de la justicia y de la equidad; Habermas edificando una teoría del actuar comunicativo en términos dialógicos, ambos haciendo una distinción entre aquello que han llamado esfera pública y privada. Por su parte Cortina (2000) sostiene que la moral pública es el referente de la moral privada en tanto aspire a conformar un ámbito compartido de actuación sobre la universalización de las acciones concretas en un marco público por encima de lo privado.

Se sostiene aquí que los tres autores hacen aún más profunda esa división endógena del ser constitutivo, y lo presentan como dos ámbitos exógenos de actuación, cuando el ser es básicamente uno, plural, rico en facetas, pero indivisible y consistente consigo mismo

Sin embargo, en esta crisis personal interna es que el hombre encuentra tierra fértil para reconstruir-se, buscar nuevos senderos de comprensión y construir un nuevo estadio de visión sobre sí mismo; comprender-se frente al mundo como una relación inextricable, permanente pero no simbiótica. Ibañez (2001) desarrolla la idea de que la filosofía es la tarea de la infinitud, no porque se trate de una tarea inacabada, sino porque nos abre a la experiencia de algo siempre inacabable y que, no obstante, es necesario no abandonar.

Existe un sentido del individuo que desarrolla diversos niveles, desde el nivel personal, el encuentro con el otro, con los demás, familiar, social, y de esta manera los límites de comprensión se van ensanchando hasta las preguntas más generales que responde la tarea de la filosofía. Pero lejos aún están las preguntas generales y las respuestas metafísicas que van al origen del ser; también de su esencia, del acto y de su subsistencia. Aquí es donde se cruza la pregunta por el hombre y en ello se descubre la actualidad de la antropología filosófica tomista.

El concepto de hombre en santo Tomás, específicamente de persona, es una reflexión inédita hasta su tiempo en cuanto a su abordaje: se trata de la revaloración de la persona como acto de ser, *actus essendi* que es el acto mediante el cual la esencia se actualiza en el ente, como *esse proprio del ens*. De este modo, el ser creado está compuesto por su esencia que le da unicidad, y por el acto que la posibilita. Para el Doctor Universalis el ente –el ser concreto existente– creado, además de contener otros principios metafísicos, está compuesto de la esencia y del acto de ser (S. Th. I-II 75-102).

La pregunta por el hombre es una interrogante real e insustituible, cualquier discurso que pretenda dejar fuera esta radicalidad, este profundo ámbito de la existencia se vuelve estrecho y parcial. De ahí la necesidad de plantearse, una vez más, el problema ontológico del ser del hombre; no del hombre en general, sino de la persona individual y concreta, que al mismo tiempo que participa del *esse*, es *ens*, individual, único y con accidentes.

Esse es una palabra latina que significa, ser, estar ahí. Esencia es aquello que está compuesto de materia y forma y hace que la cosa sea lo que es. Y la existencia es el acto que permite que una esencia pueda ser o tenga ser. La existencia (*esse*) es aquello por lo cual una sustancia material, pero también podría ser inmaterial, sea un ser en cuanto tal, en todo sentido, real (*ens*). Para poder existir la esencia debe no sólo estar en potencia, sino ser actual, actualizado, mediante acto. Y este acto, en el hombre, está venido desde fuera. Por eso el hombre es, para Tomás de Aquino, un acto de ser.

La frase tomista *operari sequitur esse* significa que para que algo pueda actuar, primero debe de existir, literalmente se traduce como “el obrar sigue al ser”, también se entiende que, a partir de lo que somos, es que actuamos. El ente es únicamente lo que es, pero no constituye el *esse* que tiene la particularidad del ser. En la filosofía tomista el ser humano es el acto de ser como perfección dada por Dios. Por eso se dice que el principio metafísico del ser del hombre es, precisamente, el *actus essendi*. El concepto es original del aquinatense quien encuentra el principio que constituye al ente. El ente, recordemos, es el ser concreto que se denomina en latín el *esse* que es el infinitivo del verbo ser o, mejor dicho, el ente como aquello que tiene ser.

El hombre es acto de ser, aquello que le da a la esencia real su existencia. Esto es, lo que le da a la esencia su existencia única e irrepetible. El hombre es un acto de ser y ésta es tal vez la contribución más significativa que santo Tomás de Aquino haya hecho al pensamiento filosófico. La esencia aristotélica se habría quedado en una potencia, pero es el de Roccaseca quien da ese salto en descubrir al ser como acto de ser. Esta idea fue desarrollada por santo Tomás desde su obra temprana, en sus Comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo, posteriormente en otro texto sobre las Cuestiones Disputadas sobre la potencia de Dios. Finalmente es en la Suma de Teología en donde termina de madurar la idea del acto de ser (In Sent. I, 25, 1, a.2) (De Potentia, 9, a2) (S. Th. I, 29-30).

Para Boecio (1979: 557) este era el aspecto definitorio del ser humano: “la persona es una sustancia individual de naturaleza racional”. La esencia de la persona está en la sustancia racional, pero esto va en contra de la idea tomista de que en el acto de ser está la esencia. Boecio afirmaba que existen sustancias universales y particulares. En las sustancias universales hay género y especie, como sería el concepto de hombre o animal y así se puede decir en lo universal de hombre para cualquier hombre, no así en el caso de los particulares que sólo se pueden predicar del individuo concreto. Por ejemplo, Pedro, no se predica en los universales, sino en la persona.

En el hombre la individualidad se vuelve patente porque lo que no es sustancial es accidental. “Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, sino que obran por sí mismas” (S. Th., I, q. 29, a. 1, co). Así que hay un nivel de acción del individuo que, aun participando de su naturaleza por género, actúa de manera espontánea por sí mismo. La racionalidad tomista es más acabada que la boeciana. Los singulares de naturaleza racional (Martí, 2005) reciben por tanto el nombre de personas y coinciden en que el nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales.

Por otra parte, de acuerdo con santo Tomás, el alma y el cuerpo forman una unidad sustancial, el alma tiene su propio acto de ser en el individuo actualizando su forma. (S. Th. I, 75) Por eso el hombre es *actus essendi* como unidad ontológica. La dignidad y la excepcionalidad humanas son puestas de relieve, en el cenit de la cadena de los seres vivos está el hombre. Él es perfecto y cada actividad del hombre debe ser dirigida al objetivo y a preservar su excepcionalidad y dignidad intrínseca (Surzyn, 2003). Esto tiene una serie de significados y consecuencias relevantes en cualquier teoría de la dignidad humana, especialmente en filosofía y éticas aplicadas. Si se logra comprender que la dignidad de la persona le es consustancial, entonces la dimensión ontológica y trascendental de su naturaleza lo convierte en una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios. Si de ello se infiere su carácter divino, sería absurdo pensar que puedan ser violados sus derechos inalienables o constreñido su ser a objeto (Pico della Mirandola, 2003).

El concepto alma es uno de esos principios metafísicos que se debe entender dentro del propio contexto en que esté siendo utilizado. Recuérdese que el alma es, en términos tomistas, sustancia inmaterial, que tiene una fuerza y funciones específicas como las operaciones del entendimiento, el querer, las apetencias; en las que no interviene intrínsecamente la parte corpórea del ser humano (S. Th. I, 75, 2, c). En el alma tomista entonces, se deposita lo que hoy entendemos como funciones sensoriales, y en términos actuales, cognitivas y de actuación neuro-etológicas.

Sin embargo, la mente o entendimiento tiene operaciones que para el Doctor Común eran independientes del cuerpo, esto es, no existía la conexión neurológica a la que ahora se le atribuye los procesos por completo. El alma es sustancial y requiere unirse a

la forma cuerpo. No es apropiado decir que en santo Tomás exista dualismo porque el hombre es en tanto alma y cuerpo. Ni lo uno ni lo otro pueden definirlo, el alma está más cerca del sentido grecolatino de “lo animado”, aquello que se mueve, y no del sentido medieval de un espíritu encarnado, encerrado en la cárcel del cuerpo. Sin embargo, él mismo escribe: “Es necesario afirmar el principio de la operación intelectual, llamado alma humana, que es incorpóreo y subsistente” (S. Th. I, 75, 2, c.).

De acuerdo con santo Tomás, el obrar sigue al ser, por lo que la norma del obrar reside en el alma; por tanto, en la esencia como principio de operación, es decir, en la naturaleza está el ente. La *essentia* es aquello que de suyo tiene el hombre y que lo hace ser lo que es. Es la categoría común a un género que lo identifica de otra. La *essentia* son características comunes que toda persona posee, independientemente del desarrollo mayor o menor de sus facultades. Esta idea fue desarrollada por santo Tomás desde su obra temprana, en sus Comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo, posteriormente en otro texto sobre las Cuestiones Disputadas sobre la potencia de Dios. Finalmente es en la Suma de Teología en que termina de madurar la idea del acto de ser (In Sent. I, 25, 1, 2) (De Potentia, 9, 2) y (S. Th. I, 29).

La distinción principal radica en el *esse* que es abstracto, en cambio el *ens* es lo que es. El ente finito del que podemos decir tantas cosas. El primero no tiene una referencia específica como cuando hablamos de belleza o del hacer algo como pensar en intangible, pero si nos referimos a aquel que es bello y que piensa entonces es aquello que predicamos en el *ens* concreto. De este modo el ente participa en el acto de ser y subsiste (Andreu, 1992). El hecho de que se afirme que algo subsiste también infiere que es individual y por tanto objeto de accidentes. Es algo terminado en el proceso de existir.

El *ens* tiene un referente no sólo en sus accidentes sino en aquello que subsiste. De este modo, el *esse* no tiene existencia propia sino a través del *ens* que podemos objetivar. Cuando alguien dice que el ser es un sinsentido porque no encuentra a qué hecho en el mundo se refiere, bastaría ser capaces de hacerlo abstraer en los términos anteriores. El ser como *esse* es tan inmediato como el propio *ens*. No significa que participe de sus accidentes, pero le es común a todo en cuanto que es. Hay una paradoja detrás de esto porque: ¿Cómo puede ser que el *esse* sea lo más común a todo y a todos, pero sólo pueda ser aprehendido a través del *ens* cuando el *esse* por sí solo no pueda participar en el accidente de algo? (In I Sent., d. 37, q. 1, a. 1, co) (S. Th., I, 4, a2, ad3).

Esta no es una distinción metafísica gratuita de lo que es el ser y el ente. El ser no es algo absolutamente incognoscible como cualquier filosofía de corte fisicalista supone (Deutch, 1997). El ser no puede ser sino pensado a través del ente, pero esta idea primerísima de participación es otro de los grandes saltos que da el Doctor Angelicus frente a la tradición aristotélica traída por el averroísmo latino a las escuelas medievales (Masnovi, 1926).

Se puede decir que para el Doctor Común el ser es una hipóstasis como sustancia individual concreta, única, en la que participa el ser y su esencia subsistente, pero al mismo tiempo, objeto de accidentes. Hipóstasis es un término griego que se refería al fundamento de las cosas, pero también aquello que une, tal como se utilizó en la tradición católica al referirse a la trinidad, como sustancialidad de persona (S. Th. I, 29, 2). No es aquí el sitio para entrar en detalle en el problema teológico de la hipóstasis pero sí es importante señalar textualmente lo que santo Tomás afirma sobre la triple consideración que puede hacerse de la sustancia. La definición común de hipóstasis se refiere al ser, sustancia o persona como realidad ontológica, en cambio, en teología, se refiere a la Trinidad:

Realidad natural, subsistencia e hipóstasis, pues por existir por sí mismo y no estar en otro es llamada subsistencia; pues decimos que subsiste lo que existe en sí mismo y no en otro. Por ser supuesto de alguna naturaleza común es llamada realidad natural. Así, este hombre es una realidad natural humana. Por ser supuesto de los accidentes es llamada hipóstasis o subsistencia. Estos tres nombres son comunes a todo género de sustancias. El nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales (S. Th., I, 29, 2, co).

Cada una de estas nociones tiene implicaciones diversas para la filosofía práctica y si las contrastamos con las definiciones técnicas que la contemporaneidad aporta, vemos un retroceso en el sentido del concepto de hombre que la Edad Media había alcanzado.

Conclusión

Como puede verse la noción de hombre en Tomás de Aquino es profundamente metafísica pero al mismo tiempo delimitante del ser del hombre, como persona, como individuo le da un sentido trascendental a través de su univocidad. Así mismo, en relación a su individuación lo convierte en un ser único, producto del acto de ser. La persona es el paso del ser al ente como acto.

El ser humano tiene, por naturaleza, una idea de la trascendencia, entendida como oposición a lo inmediato, a las experiencias sensibles y a todo conocimiento empírico del mundo, si bien se podrá decir que no sería lo trascendente algo pensable, y si bien podría concederse lo anterior, sin embargo, si se hace un esfuerzo y se piensa, sólo por un momento, al ser humano como acto de ser y se acepta que la esencia es lo que hace que la persona sea lo que es, esto es, un ser irremplazable en la individualidad.

El mundo entero, ya sea por un BigBang o por creación, provino de donde antes había nada y si se logra visualizar al hombre como el actus essendi, el valor de la persona, su dignidad y el sentido de la vida se multiplican al infinito. Por ejemplo, si un cigoto es un

producto como lo denomina la ciencia médica, no pasa nada si se desecha a la brevedad. Pero ¿qué pasa si se tratara de un ser que ha pasado de la esencia al acto de ser? El cigoto ya no es un producto sino *actus essendi*, acto intensivo del ser y muestra de perfección del único Ser necesario mediante lo creado. El hombre es una unidad-diversa, no una división de esferas de actuación. El hombre es una contingencia necesaria que parte de un acto de existir; no se comparte aquí la idea de espontaneidad total o accidental, sino de la complejidad que se da en la unidad del ser. El camino del conocimiento hacia el sí-mismo es una espiral concéntrica en varias dimensiones, no es rectilínea, y mucho menos, concluyente.

Para santo Tomás de Aquino si bien el hombre es una singularidad racional, la más especial de todas, el individuo, de manera formal como singular concreto, determinado, alcanza, por el hecho de existir como el acto de ser, perfectísimo que es, existe en sí y por sí mismo. Ninguna otra criatura sobre la tierra tiene una racionalidad avanzada como la del ser humano que le permite no sólo ser sino entender sino proyectarse más allá de la inmanencia del aquí y del ahora. El fundamento sagrado en el pensamiento de los hombres, aunque olvidado o negado por muchos, es en la teoría del *actus essendi* que se recupera la dimensión trascendental y divina de la persona, con las evidentes implicaciones para la filosofía práctica y para las éticas aplicadas como la bioética. Se considera a partir de esto que podría ser la salvaguarda viable del sentido último del ser del hombre, quedando incólume su dignidad, a pesar de las circunstancias y los accidentes, siento entonces la superación de la postura materialista de lo inmanente y de lo finito en el sujeto.

Detrás del ser humano —y sobre todo dentro— hay una ingeniería inteligente que difícilmente se puede sostener que se dio por azar o por una serie de mutaciones adaptativas al medio. Comúnmente se cree que través de la biología compleja se alcanzó accidentalmente el grado de desarrollo que el hombre, no digamos espiritualmente, sino sólo físicamente ostenta. No querer ver o aceptar que detrás del vagón del ADN hay un acto de ser inteligente, si bien aún inexplicable en el laboratorio, es no sólo soberbio sino obtuso. Este es un modo de complacencia intelectual. Si bien la antropología filosófica debe echar un vistazo a los últimos hallazgos que la biología molecular está logrando en el campo de la comprensión de la constitución del hombre y de todos los seres vivos, se sigue respondiendo a la pregunta del cómo y quedan en puntos suspensivos las respuestas a los últimos porqués. Por eso nos parece que requerimos de respuestas que contrasten y vayan más allá de la física.

De este modo el hombre dejaría de ser un accidente y se convertiría en subsistencia, no sólo en existencia. Lo que existe es accidental, en cambio lo subsistente existe en sí mismo y para sí mismo. El alma, digámoslo así, comunica el acto de ser al cuerpo. De esta forma *actus essendi* es acto intensivo del ser, perfección de ser mediante lo creado. La *essentia* es finita en el hombre porque está delimitada por su forma, que es potencia restringida y restrictiva de ese acto de ser concreto, con atributos, accidentes y, por tan-

to, finita (S. Th. I, 75-76). El hombre y la vida son algo que está más allá de la inteligencia racional. Y no queda más que vivir en consecuencia, con una actitud de respeto por este auténtico milagro.

Referencias

- Andreu, I. G. (1992) [1963]. *Metafísica del alma humana*. Tesis doctoral, Universitat de Barcelona. <http://hdl.handle.net/2445/41703>
- Aristóteles (1994) [clásico]. *Acerca del alma*. Gredos: Madrid.
- Aquino, T. (1856) [1253]. *Corpus Thomisticum. Super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Textum Parmae Ed. <http://bit.ly/1IWDESV>
- Aquino, T. (2016) [1266]. *Corpus thomisticum, Summa Theologiae I-II*. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electrónico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis. <http://bit.ly/1IWDESV>
- Aquino, T. (2008) [1253]. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Vol. II/2, Ed. de Juan Cruz Cruz, Pamplona: Eunsa.
- Aquino, T. (1953) [1265]. *Quaestiones disputatae de potentia*. Textum Taurini. <http://www.corpusthomicum.org/qdp1.html>
- Aquino, T. (2007) [1265]. *Acerca del ente y de la esencia*. Madrid: Edibesa.
- Aquino, T. (2001) [1267]. *Suma de Teología, Tomos I-V Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas*, Madrid: BAC.
- Albritton, R. (1957). *Forms of particular substances in Aristotle's Metaphysics*. *Journal of Philosophy*, 54, 699-708. <https://bit.ly/2Ms1kbT>
- Boecio, S. (1979) [clásico]. *Sobre la persona y las dos naturalezas*. Madrid: BAC.
- Buganza, J. y Cúnsulo, R. (2013). *Breve esquema de antropología filosófica*. Bueno Aires: Agape.
- Camus, A. (2015) [1942]. *El mito de Sísifo*. Alianza Editorial: Madrid.
- Cortina, A. (2000). *Ética Mínima*. Madrid: Tecnos.
- Deutch, D. (1997). *La estructura de la realidad*. España: Anagrama.
- Dussel, E. (1968). *Lecciones de introducción a la antropología filosófica*. Inédito inconcluso, Mendoza. <http://bit.ly/1UAQDSS>
- Habermas, J. (1981). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Ibañez, J. (2001). *La otra montaña*. En Rodríguez, J. (comp.) *El lugar de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 113-153.
- Lipovetsky, G. (1996). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lyotard, J.F. (1989). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Martí, G. (2005). *La noción de persona en Tomás de Aquino*. *Thémata* 35, 343-248. <http://bit.ly/1P4966r>
- Masnovi, A. (1926). *I primi contatti di San Tommaso con l'Averroismo latino*. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 43-55. <http://bit.ly/1L4dMvi>
- Oele, M. (2012). *Heidegger's Reading of Aristotle's Concept of Pathos*. *Philosophy, Papers* 18. San Francisco: San Francisco University, 1-24. <http://bit.do/Oele>

- Pico della Mirandola, Giovanni (2003) [1486]. Discurso sobre la dignidad del hombre. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Surzyn, J. (2003) Conception of Human Being According to St. Thomas Aquinas. Società Internazionale Tommaso d'Aquino: Roma. <http://bit.ly/2Ef7clK>
- Turguéniev, I. (2011). Padres e hijos. Madrid: Ediciones Akal.
- Rawls, J. (2012). Teoría de la justicia. México: FCE.
- Vattimo, G. (2010). Adiós a la verdad. Barcelona: Gedisa.