

REALISMO FILOSOFICO EN SANTO TOMAS

(REALISMO ONTOLOGICO, GNOSEOLOGICO
Y ETICO-JURIDICO)

La filosofía —dice poéticamente Platón— es un diálogo del alma consigo misma respecto al *ser*, al *conocer* y al *obrar*. Y dice bien, porque si el objeto de la filosofía es —diremos con Balmes— todo lo que es y todo lo que es posible, en esos tres grandes sectores señalados está comprendido todo el filosofar: Filosofía del *ser*: Dios, mundo y hombre; filosofía del *conocer*-facultades cognoscitivas y su ejercicio; y filosofía del *obrar*-ético, moral y jurídico.

Y si Aristóteles afirma en el libro I de la *Metafísica* (I-X.c. 3) que la Filosofía es el «conocimiento de las cosas en cuanto son», no trata de definir la filosofía en abstracto, sino referirse a una parte verdaderamente importante y trascendental de la Filosofía, a la *Metafísica*, que va a ser desde entonces la «filosofía primera», al principio de la cual pone aquellas célebres palabras: «Todos los hombres tienden por su naturaleza a saber», lo cual fue completado después por Santo Tomás cuando dice en la *Summa Theologica* (II-II, q. 141) que «así como por su naturaleza corporal desea naturalmente el hombre las delectaciones sensibles, así también por su naturaleza espiritual desea asimismo naturalmente y con más vehemencia conocer algo».

Pero un conocimiento no es eminente si se quedara en sus aspectos parciales, si no es completo; y no puede ser completo ni filosófico cuando no responde al *ser* de las cosas en cuanto y como éstas son.

Por eso, junto a la tan conocida definición de Cicerón: «*Rerum divinarum et humanarum causarumque quibus haec res continentur scientia*» (*De Officiis*, lib. II. c 2), estimamos como muy aceptable, entre cuantas nociones conocemos del concepto de sabiduría, la que tan brillantemente nos expone Luis Vives en el comienzo de su *Introductio ad Sapientiam*: «*Vera sapientia —dice— est de rebus incorrupte judicare, ut talem unamquamque existimemus qualis ipsa est; ne vilia sectemur tamquam pretiosa, aut pretiosa tamquam vilia rejiciamus, ne vituperemus laudanda, ne laudemus vituperanda.*»

«Sin cesar — escribe Maritain— hace Sócrates volver la razón hacia este único objeto: lo que es la cosa de que se habla, lo que es la verdad, el valor,

la piedad, la virtud; todas estas cosas tienen una entidad propia, una esencia, una naturaleza que la inteligencia humana debe poder descubrir y expresar en una definición que la distingue de las demás cosas». Esto es la noción, es el concepto cuya primera teoría se debe a Sócrates.

El *ser* es el qué de cada objeto, el fundamento de inteligibilidad o cognoscibilidad, la razón misma de su esencia, lo que hace de él un objeto determinado y lo distingue de otro diferente. En otros términos aquello por lo que una cosa es lo que es, «*To ti en enai*» según dice Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*, o «*id quod quid erat esse*», o «*id quo res est id quod est*» como completa Santo Tomás en el capítulo I *De ente est essentia*.

Y como la esencia, la verdad y el bien son una misma cosa —el «*ens, verum et bonum convertuntur*» de los escolásticos—, la filosofía, que es el conocimiento de las esencias de las cosas, tiene que ser, si quiere ser auténtica, la investigación de las causas y principios de las cosas, que es como decir de la verdad de las cosas mismas.

Este es el *realismo filosófico* —ontológico, gnoseológico y ético— al cual vamos a referirnos, limitado a la doctrina de Santo Tomás.

El *ens* — el ser—, que no es creado por la razón, puede, sin embargo, ser por ésta conocido, y cuando existe adecuación entre su juicio o afirmación y la realidad, tenemos la verdad —el *verum*—; del mismo modo el *bonum* no es otra cosa que el mismo ser apetecido por la voluntad como fin; y la bondad de una acción es la conformidad de los actos humanos con la *norma objetiva* de la conducta, con la «*recta norma*» de la conciencia, como dice en conocido párrafo la encíclica *Pacem in terris* (y que no siempre ha sido bien traducido ni interpretado), porque el deber-objeto de la moral y del Derecho no es más que un aspecto del ser, objeto de la metafísica.

En otros términos, el *ser* metafísico es objeto de la inteligencia, y en cuanto dice relación o es capaz de ser aprehendido por ella, es *verdadero*, porque tratándose del Ser Supremo, Ser divino, Ser necesario y fundamento de todo ser, es la conformidad o, mejor aún, la identidad misma con el acto infinito de inteligencia; y, tratándose del ser creado, lo es por conformarse a las ideas del entendimiento divino (verdad causada del ser), y también secundariamente, porque, a su vez, fundamenta la verdad como término de la adecuación de la inteligencia creada con él— la *adequatio intellectus ad rem* que dice Santo Tomás—. El ser es, pues, verdadero en cuanto dice relación a una inteligencia divina, con la cual se conforma, o en cuanto una inteligencia, creada, se conforma con él.

Pero, además de ser esencialmente verdadero en cuanto inteligible para toda inteligencia, el ser es esencialmente *bueno* en cuanto, como tal, es apetecible por la voluntad. Bondad y ser son coextensivos, como idénticos que son,

de tal modo que nada es bueno si no es ser, y todo ser es bueno, es decir, capaz de ser objeto de una voluntad, apetecible. Esta relación de apetibilidad para con la voluntad constituye la *bondad* trascendental del ser. *Verdad* y *bondad* —*verum et bonum*— no añaden nada realmente al concepto del ser —*ens*—, son el mismo ser en cuanto fundamenta ciertas relaciones de razón, ya consigo mismo, ya con la inteligencia, ya con la voluntad, y, como tales, son análogas como el concepto mismo del ser.

REALISMO ONTOLÓGICO

Para Santo Tomás, toda la filosofía es ciencia de lo real, del ser. El problema de la naturaleza, de la esencia, es el problema del ser y sentido de la realidad. Toda la filosofía es una respuesta a estas cuestiones: ¿qué son las cosas? ¿qué es lo que constituye su naturaleza? La respuesta por la naturaleza de las cosas es el principio del filosofar, si por éste entendemos la búsqueda de las ultimidades de su ser, su *ratio essendi*, su verdad y su bondad. «*Homines philosophari coeperunt rerum causas inquirentes*» —dice Santo Tomás— en la *Summa Contra Gentes* (I, 3).

Para Santo Tomás como para Aristóteles el objeto material de la filosofía son todos los entes de cuya existencia o posibilidad tengamos noticia. Estos entes son: el *ente real natural* al que compete existir formalmente en la naturaleza de las cosas en absoluta independencia de la razón humana; el *ente racional* al que sólo compete el existir en la mente y por la mente, aunque con fundamento en los contenidos conceptuales de las cosas; el *ente moral* o ético al que compete existir en las operaciones de la voluntad ordenadas a su fin; y, por último, el *ente cultural*, artificial, artístico, técnico, estético, que si es producido por el entendimiento, no lo es en su propio acto especulativo —como el acto de razón—, ni en la acción de la voluntad —como el ente moral—, sino en las operaciones exteriores.

Por eso el aquinatense, cuya vida entera fue el afán de ordenar los saberes porque es propio de la sabiduría ordenar y conocer el orden —según nos dice *In I. Methaphysicorum*, lec. 2— divide la Filosofía en función del orden: Existe, en primer lugar, el orden de las cosas naturales —*ordo rerum naturalium*—, que es el *ordo quem ratio non facit sed solum considerat*, cuyo estudio pertenece a la *filosofía natural* y a la *metafísica*; el segundo orden es el *ordo quem ratio considerando facit in proprio actu*, es el orden de los conceptos u orden racional o lógico, cuya indagación pertenece a la *filosofía racional* o lógica; un tercer orden es el *ordo quem ratio facit in operationibus voluntatis*, es el orden del deber ser u orden moral, el cual considera la *filo-*

sofía moral. Y, por último, el orden artístico o técnico que pertenece a las *artes mecánicas*.

Quedan comprendidos en esta clasificación tomista de la filosofía en atención al orden del universo, los tres grandes sectores del filosofar sobre los que puede el alma en todos los tiempos «dialogar» consigo misma —como decía Platón—: el *ser*, el *conocer* y el *obrar*. Y en este orden de prelación precisamente, porque conocer es conocer de algo y en esta afirmación se asienta la teoría realista del conocimiento; y porque a lo lógico precede y fundamenta lo ontológico, sin la confusión hegeliana entre ambos órdenes. Y ante el ser y el conocer, y de ellos derivado, la voluntad, dirigida siempre por la inteligencia y por la *sindéresis* de los primeros principios, pondrá sus actos convenientes al orden de los fines, sin la escisión kantiana o kelseniana de dos mundos separados y antagónicos —el de *ser* y el del *deber ser*—. Porque el orden especulativo del ser en cuanto conocido por la razón se convierte en razón práctica, en libre voluntad, en orden del deber ser que ha de realizarse por la actividad libre del hombre.

De aquí la unión estrecha entre la Gnoseología por un lado y la Filosofía práctica o moral por otro, con la «Filosofía primera» o Metafísica del ser.

El realismo filosófico de Santo Tomás es ante todo metafísico; parte del ser y realidad de las cosas. Se ha dicho a menudo que su concepción de lo real y del ser domina toda la metafísica tomista, y por consiguiente toda su filosofía. Nada es más exacto. Y podría añadirse aún que es la existencia de una filosofía propia aquiniana la que presenta como primordial esta noción. Porque en la base de toda realidad y de todo concepto encontramos como elemento último e irreductible el ser. Es el último residuo de todo análisis, ontológico, lógico, psicológico o moral. El ser es el fundamento ontológico último de toda realidad y el apoyo indestructible de todo concepto.

El ser, el concepto del ser es fundamental, no sólo en el tomismo, sino en cualquier filosofía.

El simple hecho de la existencia de los seres plantea a la inteligencia humana un conjunto de graves problemas en que basta ahondar un poco para sentir el misterio. Sabido es que Heidegger termina su conferencia *Was ist Metaphysik?* preguntando: «¿por qué existe algo y no más bien la nada?». Si no existiera nada, ni Dios ni mundo, no habría problema del ser, porque no habría objeto de la cuestión ni siquiera para proponérsela. Pero la nada —diría siete siglos antes Santo Tomás— arguye y supone el ser, porque la nada es carencia de ser.

Una filosofía realista debe atenerse a los hechos. Y el hecho innegable es que existe algo, y no solamente *un Ser* (al modo del monismo absoluto de

Parménides), sino que existen *muchos seres* sumamente variados y distintos entre sí.

Desde el sistema aristotélico-tomista del más auténtico realismo, erigido todo él sobre bases ontológicas, hasta el sistema idealista más avanzado de Hegel o Croce, que pretenden diluir el ser de la inmanencia trascendental en la pura fenomenología de espíritu, o del irracionalismo extremo del existencialismo de Heidegger o Sartre, que intenta reducir toda la realidad a la propia existencia, y ésta a pura temporalidad o puro e inobjetivable *aquí y ahora* entre dos nada, pasando por todas las franjas intermedias entre estos dos extremos, todo sistema filosófico ni tiene sentido ni puede exponerse o demostrarse sino en función y con el apoyo del *ser*. En este sentido, afirma Derisi (*Fundamentos metafísicos del orden moral*), que «todos los sistemas implican implícitamente el ser y el realismo metafísico junto con el intelectualismo o valor objetivo trascendente del entendimiento, aun cuando expresamente pretendan negarlos o los niegues».

Y ciertamente, con el ser entran en la inteligencia los supremos principios que lo gobiernan en sí mismo y sin los cuales el ser mismo se diluye: el principio de identidad y de no contradicción y sus derivados, el de razón suficiente, causalidad y finalidad, los cuales, sólo tienen sentido y fuerza lógica porque la toman del ser, y son primeramente *principios ontológicos* y no sólo gnoseológicos, porque el gobierno que ellos tienen de nuestra actividad intelectual es sólo consiguiente de su función directiva de la realidad misma en la inteligencia con todos los principios que la determinan y dan sentido como tal. Por eso el valor lógico de los primeros principios es consecuencia de su valor *ontológico* (Santo Tomás: *In IV Metaphysic.*), porque el ser como tal es idéntico a sí mismo y no puede no ser, ni puede ser contradictorio.

Cierto que la Metafísica aún suscita algunas prevenciones aunque haya ido disminuyendo aquel «horror por la metafísica» que caracterizó a una época no lejana. Adversarios de la metafísica eran el criticismo y el materialismo, y el positivismo; y, sin embargo, el positivismo hizo metafísica negativa, el materialismo hizo mala metafísica, y los criticistas continuaron en gran parte en busca de las condiciones de toda metafísica futura.

Baste tener presente la historia del pensamiento filosófico, para comprender que la exigencia de la metafísica es insuprimible y que siempre fue ésta satisfecha de un modo o de otro. Esta «ciencia primera» suministra los elementos comunes a los más diversos sistemas, y ha sido elaborada preferentemente por aquella corriente filosófica que, habiéndose formado en el período de la más alta especulación helénica, se nutrió después de la aportación del cristianismo y llegó sin interrupción hasta nosotros.

Contra la filosofía «perenne», fiel defensora y custodia de la metafísica y cuyo carácter principal consiste en haber afrontado constantemente el problema del «ser», se alzaron, en primer lugar, los empiristas, aunque aparentemente se dirigieron más bien contra el blanco racionalista. Se alzó después la crítica kantiana, la que en su intento criticista de componer y superar la discusión entre empiristas y racionalistas, fundó sobre nuevas bases el saber científico, pero sembró el escepticismo en el terreno del conocimiento filosófico. Si, como Kant declaró, la «cosa en sí», en su esencia, es incognoscible para el espíritu humano, entonces el orden ontológico de la naturaleza es incognoscible también, y, por tanto, es incognoscible un orden moral como objeto de la razón práctica y como normas de la voluntad humana. Desde su epistemología Kant produce el formal y a fin de cuentas vacío «imperativo categórico». Y como consecuencia, el mundo con sus fenómenos, no es para Kant un universo objetivo u orden ontológico, es un orden que el hombre *crea* por las formas subjetivas de su espíritu.

Con este pensamiento, la idea del orden, metafísica y moralmente objetivo, desaparece en favor del orden subjetivo de las ideas perpetuamente cambiantes. El espíritu humano es un soberano contra el mundo de los seres. Es el sujeto pensante el que produce su mundo autónomamente, en cuanto objeto de la experiencia posible en el espacio y en el tiempo y configurado después por las categorías de la mente. La idea de Dios como el Creador del orden ontológico, se transfiere a la esfera de la razón práctica como un postulado necesario y constituye un orden moral. El severo control instituido por Kant acerca de las condiciones de toda metafísica futura, encontró en el mismo Kant a su primer trasgresor, ya que cuando quiso poner más allá de la causalidad mecánica una causalidad de la libertad, no hizo más que afirmar en el absoluto poder de la libertad sobre la sensibilidad, una nueva entidad metafísica.

No fue más afortunada, en su esfuerzo por eliminar toda trascendencia, la resolución del ser en el devenir: a Hegel se le reprochó muchas veces su «corpulencia metafísica»; y Simmel, no obstante desenvolver la misma tesis en su filosofía de la vida, hubo de reconocer que un constante fluir en el sentido de Heráclito, sin puntos fijos, no soportaría ningún confín, ni siquiera interno, y, por tanto, habría de excluir ya lo trascendente, ya al sujeto que trasciende.

Es evidente también la gravitación hacia la metafísica de aquellos fenomenistas que se atrincheraron tras la filosofía del «como sí», ya que reconocen tras el mundo de las leyes, un mundo de valores igualmente reales. Y no puede hablarse de fines supremos de la vida o del destino del hombre, sin postular un sujeto creador del orden universal y fin de las cosas creadas.

Por lo que respecta al existencialismo, a pesar de su manifiesta y declarada aversión a la metafísica, no puede negarse que en él aparecen, aunque desenfocados, muchos de aquellos elementos comunes desarrollados de un modo constante por la filosofía tradicional y sustentados por la filosofía perenne. Reaccionando contra el idealismo, el existencialismo busca el ser, y del olvido del ser se lamenta constantemente Heidegger.

Añora bien, el ser y sus propiedades trascendentales, sus principios y sus leyes continúan constituyendo el objeto, precisamente, de aquella corriente milenaria de la que Santo Tomás de Aquino es una de las figuras más brillantes de todos los tiempos.

El ser para el aquinatense constituye el objeto de la metafísica. Expresa la esencia que define una realidad, aquello por lo que una cosa es lo que es, como capacidad de existencia, prescindiendo de si existe o no; y no se aplica primordialmente a la sustancia (*De ente et essentia*, I, 1) y *Qodlibetales*, II, q. 2, a.3). El ser es lo primero que aprehendemos con nuestra inteligencia, a través de los sentidos: «*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*» (*De veritate*, q. I, a.1).

Hay otro concepto del ser al cual llega el entendimiento mediante la abstracción en su máximo grado, prescindiendo de todas las diferencias formales que distinguen y diversifican a los variadísimos seres particulares, considerando en ellos nada más que su razón de ser. De este modo se obtiene el concepto universalísimo del ser en común, que es el objeto propio de la filosofía primera, y a base del cual se formulan los trascendentales — *ens, unum, verum, bonum, aliquid*—, los primeros principios y las nociones generalísimas que determinan inmediatamente el concepto del ser-acto y potencia, esencia y existencia, sustancia y accidentes, causa y efecto, etc.

Este esquema de la doctrina aquinatense del ser es el exponente de su realismo filosófico metafísico, del cual el gnoseológico y el moral son una consecuencia.

Pero una filosofía de orientación realista tiene que comenzar por no cargar el acento sobre el Ser, sino sobre los seres. En la realidad empírica el ser abstraído no existe el primero, sino los segundos. Nuestra percepción primera no va del Ser a los seres, sino a la inversa, de los seres al Ser. La metafísica tomista del ser está construida de abajo arriba. Porque si de Aristóteles es el fundamento empírico, de San Agustín es el remate que se eleva a las regiones divinas en un esfuerzo por llegar hasta el pensamiento de Dios. El ser finito y participado supone y se refiere al Ser infinito y absoluto por esencia; los atributos del ser —unidad, verdad y bondad— tienen en el Ser di-

vino su fundamento primario; las causas de los seres que existen nos llevan racionalmente a la primera causa.

No encontramos, naturalmente, una doctrina sistemática y reunida, un tratado del ser, en la asombrosa bibliografía tomista, pero desde *De ente et essentia*, y sus primeras obras, las «Cuestiones disputadas», *De veritate*, los Comentarios a la *Metafísica* y la *Ética* de Aristóteles y al libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, hasta las monumentales *Summa Theologica* y *Summa Contra Gentes*, amén de otros muchos escritos, Santo Tomás, con soberano dominio de la materia, ha fijado las significaciones del *ente* y nos ha dado de los pensamientos aristotélicos una concepción extraordinariamente clara, una sistemática más desarrollada y unas aportaciones originales filosófico-teológicas sobre el ser, que con gran complacencia hemos visto reiteradamente subrayadas en el reciente Congreso Internacional Tomista, poniéndolas en parangón con doctrinas de nuestros días en una convergencia divergencia (como decía un ilustre congresista) con los filósofos más celebrados de hoy, en cuya comparación el saldo era siempre favorable a la doctrina del ser-verdad que hace siete siglos sustentara Santo Tomás. Esto nos demuestra una vez más que si la doctrina de Santo Tomás *no está* de actualidad, eso no quiere decir que *no sea* de plena e ineliminable actualidad.

La estructura del realismo metafísico tomista está basado en un profundo sentido de la pluralidad y variedad de los seres y, a la vez, de su unidad dentro de una ordenación jerárquica conforme a sus grados de perfección: «*Partes omnes Universi* —nos dice en el libro IV de las *Sentencias* dist. 44, q. 1, a.2— *perfectionem a Deo consequuntur non aequaliter, sed secundum suum modum unumquodque*». Y en numerosos lugares de sus obras traza panoramas generales del orden de los seres en el universo, utilizando diversos criterios: por su simplicidad o composición; por su grado de inmaterialidad; por su modo de movimiento (*S. Th.* I, 6, 18, a.3 y q. 78, a.1); por su modo de emanación (*C. G.*, I, II); por la perfección de sus formas (*C. G.*, III, 22), etcétera. Dios, los ángeles, los seres vivientes, el hombre, los seres no vivientes, los accidentes, forman una conjunción armónica de la pluralidad y la unidad, en que toda la multitud y diversidad de los seres del universo tiende a un mismo fin, de lo que resulta un orden maravilloso, en que el mundo en general y el hombre en particular, imitan a su manera, la infinita belleza de Dios: «*Homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius*» (*De potentia*, q. 5, a.10) Y el bien y la perfección de todas las cosas consiste precisamente en la tendencia a Dios como a su último fin: «*Omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem*» —dice en la *Summa Contra Gentes*, III, a.4—.

Santo Tomás, en su realismo metafísico nos da un sentido amplio y realista del ser, en que tienen cabida todas las variedades y matices de los seres. Es un concepto del ser, a la vez jerárquico y dinámico, en que se conjugan armoniosamente la unidad y la pluralidad, lo permanente y lo mudable, lo infinito y lo finito, lo necesario y lo contingente, lo abstracto y lo concreto. Pero no se reclude el aquinatense en un concepto de ser abstracto, comunísimo e indiferenciado, como si fuese la cumbre indiferenciada del saber, sino que tiene siempre en cuenta la realidad concreta en una visión panorámica del universo, en que cada cosa tiene su puesto y su importancia en el plan divino de la creación. De este modo aborda verdaderamente Santo Tomás el problema del ser *en toda su amplitud* (lo que erróneamente creía Heidegger era él quien por primera vez lo iba a proponer), y no se contenta el doctor angélico con limitarse al análisis de un existente concreto (que es lo que ha hecho Heidegger no obstante su pretendida novedad), sino integrando a todos --Dios, mundo y hombre-- dentro del orden grandioso del ser.

Pero este concepto del ser no es en Santo Tomás una noción unívoca: no conviene por igual a todas las cosas que son, ni es, por eso, un concepto rigurosamente universal que se predique del mismo modo que todos los individuos de una especie. Este concepto mental simplicísimo del ser está intrínsecamente en las entrañas de todas las cosas, incluso de Dios (por eso no es equívoco), pero no realizado del mismo modo (por eso no es unívoco), sino que es análogo, que se extiende desde los límites de la nada hasta el absoluto ser de Dios. El concepto de ser, más que una noción común a todos los seres, expresa la semejanza de la relación de cada esencia a su existencia; no es una noción enteramente atribuible a seres que difieren entre sí en el mismo concepto de ser.

Esta analogía de la idea de ser es doctrina fundamental de la metafísica tomista que tiene capital importancia precisamente para la doctrina acerca de Dios. Así, cuando se dice que Dios es Ser, se expresa que hay una semejanza (no igualdad) entre la relación de la esencia divina y su existencia, y la de la esencia del ser creado y su existencia. La noción del ser posee, pues, un significado polivalente que, sin romperse ni dividirse en la equivocidad, pero a la vez sin resolverse en la univocidad, le permite aplicarse y atribuirse de un modo diverso a las distintas realidades (así, tenemos el *ens a se-ens ab alio*; *ens per se-ens in alio*).

Santo Tomás insiste siempre en el carácter análogo del ser. No existe un solo ser, inmóvil, indiferenciado, como quería Parménides. Si así fuera, ese ser no sólo sería unívoco, sino mucho más, sería uno y único.

Ciertamente que todos los seres convienen en el ser. Todos ellos son. Es Dios, es el hombre y es la piedra o el árbol. Pero ese común denominador

—el *ser*— que obtenemos mentalmente por supresión de diferencias, no impide que los seres sean en la realidad múltiples y diversos. Todos coinciden en algo: en *ser*. Pero todos se distinguen, no en algo, sino en mucho, y en mayor o menor grado conforme al puesto que le corresponde en la escala del ser. Este es el fundamento de la analogía. Los seres convienen *en algo*, pero se diferencian *en mucho*. No basta, por lo tanto, fijarnos tan sólo en que las cosas *son*, sino que un realismo filosófico nos urge y obliga a fijarnos en *qué son y cómo son*.

Por eso, sobre el conocimiento del ser como tal, y el de las propiedades que como tal le pertenecen, descansa, según el realismo tomista, el conocimiento de los primeros principios del pensamiento y del ser: *el principio de contradicción* según el cual una cosa no puede ser afirmada y negada al mismo tiempo, desde el mismo punto de vista: *Imposibile est idem esse et non esse simul eodem et secundum idem*. Este principio —queremos subrayar nuevamente que es un principio ontológico y no sólo gnoseológico— se apoya sobre la idea de ser y de no ser, no puede resolverse en ningún otro principio superior y es el supuesto para los demás principios supremos: el principio de razón suficiente y el de causalidad y finalidad, que pueden reducirse al principio de contradicción que como primero y más alto es punto de apoyo y de partida, y último fundamento y primera norma de toda demostración.

Por eso estos principios nos van a servir de puente de paso del realismo ontológico al realismo lógico o gnoseológico, bien entendido que no por eso corresponde a estos principios una significación meramente lógica como principios del pensamiento, sino que reclaman también una significación objetiva y trascendental como principios del ser, pues el principio de contradicción y con él los otros principios supremos se basan en la idea del ser, y el ser es *percibido* (no creado) por nuestro entendimiento como algo objetivo y trans-subjetivo; por eso corresponde también a estos principios una fuerza objetiva y trans-subjetiva. Aquí radica el objetivismo e intelectualismo tomista frente al subjetivismo y voluntarismo nominalista del idealismo de todos los tiempos. Y como la idea del ser es una idea analógica, que no cabe dentro de ningún género o especie determinados, por eso tienen también tales principios un valor trascendental, absoluto, superior a la realidad empírica en la que se detiene unilateral y parcialmente el empirismo y relativismo positivista.

Santo Tomás ha atribuido a esta doctrina de los principios una grande y fundamental significación. También aquí puso el aquinatense al edificio del pensamiento aristotélico un coronamiento agustiniano. Los primeros principios son un trasunto de la verdad divina en el espíritu de todos y tienen su raíz metafísica en Dios-Ser Supremo como lo es luego Verdad Suprema en el orden del conocimiento. En el pensamiento de Dios está el último funda-

mento de su infalibilidad y de su inmutabilidad. Y también en la explicación de las propiedades más generales del ser, sobre todo de la verdad y del bien ontológicos, resuenan ideas agustianas.

Pero quedaría incompleta la exposición del realismo filosófico metafísico de Santo Tomás (y muchas cosas hemos de dejar ante la limitación de este trabajo), si no aludiéramos, siquiera sea esquemáticamente, a las dos significaciones fundamentales de la idea metafísica del ser, que son la esencia y la existencia entre las que, según Santo Tomás, existe una diferencia real, tesis típica del tomismo, considerada como uno de los pilares fundamentales del sistema y que si se encuentra ya en Alfarabí, en Avicena y Maimónides, de quienes pasa al Occidente y Santo Tomás pudo haberla tomado, tiene en éste un sentido y significado que, combinado con la teoría aristotélica del acto y la potencia y con el ejemplarismo agustiniano, sirve a Santo Tomás para diversificar a Dios de las criaturas: Dios es acto puro; las criaturas son compuestas de acto y potencia. Dios es el ser por esencia; las criaturas tienen el ser por participación. Dios tiene el ser necesariamente; las criaturas, contingentemente. En Dios el ser es esencial; en las criaturas, accidental. El ser de Dios es absolutamente simple; el de las criaturas, es compuesto. En Dios todo es actual; en las criaturas siempre hay algo potencial (*Summa Theologica*, I, q. 3, a.4; I, q. 7, a.2; I, p. 61, a.1; y otras muchas citas que nos alargarían desmesuradamente). Pero aquí quedan mencionados esos grandes conceptos de la metafísica tomista: esencia y existencia, acto y potencia, necesario y contingente, sustancia y accidentes, materia y forma (*quod dat esse rei*), causa y efectos, teoría de las causas, etc., que son conceptos sin los cuales no se puede dar un paso en ninguna de las especulaciones serias si éstas han de llevar un sello filosófico.

No podemos sustraernos, para terminar ya este breve «excursus» por las profundidades metafísicas tomistas, a la tentación de mencionar, al menos, por su actualidad, algunas de las doctísimas intervenciones en el reciente Congreso Internacional Tomista celebrado en Roma y Nápoles en el que filósofos y teólogos notables de todo el mundo resaltaron la originalidad y aportaciones de la doctrina de Santo Tomás sobre el ser y su confrontación con algunas doctrinas modernas.

En primer lugar, el profesor Cornelio Fabro en su ponencia *L'interpretazione dell'atto in San Tomasso e Heidegger* expuso algunas sugerencias sobre la que llamó convergencia-divergencia entre Heidegger y Santo Tomás, pero aun reconociendo en el filósofo alemán su extraordinaria fuerza especulativa y alabando su empeño en la búsqueda de la verdad, y coincidiendo con Santo Tomás en que el ser es acto simplemente, la diferencia fundamental está en que mientras el ser heideggeriano es puesto en el fluir del

tiempo por la conciencia humana, el ser de Santo Tomás expresa la plenitud del acto por esencia (Dios), que reposa en el fondo y raíz de todo ente, como la energía primordial participada que lo constituye. Porque la noción del *actus essendi* tomístico comprende y profundiza la noción de participación y tiene su punto de apoyo en la composición real de esencia y ser del ser finito. El ser como *actus essendi* participado es lo que permite descubrir que la fórmula tomista *per essentiam, per potentiam, per praesentiam* expresa en su vértice supremo, con la suprema quietud del absoluto penetrado en lo finito, la suprema dependencia que lo finito tiene del infinito. El *esse* es el acto sin añadidura; en las cosas finitas, en la naturaleza y en el alma. El *esse* es el acto actuante y, por tanto, el siempre presente y presantificante. Mientras la *presencia del presente* heideggeriano es una denominación fenomenológica, el *esse* tomista es el singular y propio acto metafísico de toda concreción.

Por su parte, el profesor alemán Lotz, de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, en su conferencia *L'essere secondo Heidegger e San Tomasso*, afirmó que si Heidegger imputa a la filosofía occidental de ser la metafísica del nihilismo precisamente porque ha olvidado el ser, y este olvido del ser tiene como contrapeso el acento sobre los entes, por lo que la filosofía occidental —según él— sería incapaz de concebir a Dios, porque ha hecho un ente y no ser, afirma Lotz que tal juicio de Heidegger no se puede aplicar a Santo Tomás, porque el aquinatense no ha confundido nunca el ser con el ente; esto es, el ser temporal y sensible con el ser total. Este último se realiza únicamente en la perfección absoluta, global, es decir, en Dios.

El profesor Giacon, de la Universidad de Padua, en *Il contributo originale di San Tomasso all'ontologia classica*, consideró que la más importante contribución original tomista fue precisamente el haber considerado el ser como acto. Santo Tomás —dijo— ha concebido «el ser» en todos sus significados de nombre y de verbo: ser como ente existente, ser como entidad y consistencia del ente, ser en general, ser por excelencia, ser como totalidad de todos los entes. El ser tomista es tanto más perfecto cuanto más perfectas son su esencia y su existencia. El acto puro infinito y último —terminó Giacon— es el alma del tomismo.

Por último, el profesor Philippe, de la Universidad de Friburgo, en su ponencia *Analyse de l'être chez Saint Thomas*, afirmó que en la doctrina tomista del ser, éste está determinado por medio del acto, ya que, como dice Santo Tomás, «todo lo que es en potencia está ordenado a lo que es en acto»; y nuestra inteligencia tiene todas las posibilidades de afirmar, al fin de sus investigaciones metafísicas, la existencia del Ser primero que por la fe llamamos Dios; afirmar las relaciones del Primer Ser con el mundo, con lo

creado, que es obra suya y que religiosamente así lo definimos. «No es preciso, por tanto —terminó el profesor Philippe— oponer un Santo Tomás metafísico a un Santo Tomás teólogo, sino comprender cómo el Tomás metafísico lleva consigo al Tomás teólogo.»

REALISMO GNOSEOLÓGICO

En el realismo metafísico tomista, del que hemos hablado hasta ahora, se entiende la naturaleza como *ipsa essentia rerum quatenus est principium primum et intimum operationum sibi propriarum*. Así la define Santo Tomás en *De ente et essentia*, siguiendo a San Alberto Magno. Pues bien, de la naturaleza humana como *individua substantia rationalis naturae*, en definición clásica de Boecio, se desprenden un conjunto de «tendencias naturales» como otras tantas manifestaciones de esa naturaleza o esencia como «principio dinámico de las operaciones que le son propias».

En texto realmente clásico, Santo Tomás, en la I-II de la *Summa Theologica*, q. 94, a. 2, tras afirmar que «*secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae*», enumera esas tendencias naturales fundamentales que reduce a este triple orden: Hay primeramente en el hombre —dice— una inclinación que comparte con todos los seres y que le mueve a conservarse a sí mismo; existe una segunda inclinación, propia también de su naturaleza, pero desde el punto de vista en que conviene con los demás animales; y se encuentra, por último, en el hombre, una tercera tendencia e inclinación peculiar suya, propia de su naturaleza racional específica que le mueve al conocimiento de la verdad... y a la sociabilidad.

De este triple orden de tendencias naturales señaladas por Santo Tomás, y que algún autor contemporáneo llama respectivamente del orden «óntico-cósmico», «cosmo-vital» y propias del hombre como «animal rationale et sociale», estas últimas son propiamente las específicamente humanas como «operaciones que le son propias», y que le distinguen esencialmente de los seres inanimados, y de las plantas y los animales, con los cuales tiene de común las dos formas inferiores de vida, vegetativa y sensitiva. Es la diferencia específica que se expresa en su definición cuando decimos que el hombre es una animal racional. «*Propria autem operatio hominis in quantum homo, est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et per consequens ad sciendum*» (In. I. *Metaphysic.* lect. 1. n. 3). Porque la más óptima operación entre las operaciones humanas —nos dice In *decem libros Ethicorum ad Nichomacum*, libro X—, «*est speculatio veritatis*»; es la vida operativa «*secundum ratio-*

nem», que es la vida propia del hombre, «nam homo speciem sortitur ab hoc, quod est rationale» (In I. Ethic., lect. 10; y en *De anima*, a 1).

Por eso, siguiendo esa tendencia racional, ese *desiderium cognoscendi*, «es natural en todos los hombres —dice en el libro I de la *Summa Contra Gentiles*, c. 1— el deseo de conocer la causa de las cosas y por eso empezaron los hombres a filosofar»: *Homines philosophari coeperunt rerum causas inquirentes...*

Y prescindiendo aquí de los grandes problemas acerca del conocimiento: a) de su *posibilidad*, negada por el escepticismo radical (o porque no admite la existencia de la realidad, o porque existiendo no podemos conocerla), negada por el relativismo subjetivo o cultural y por el adornado perspectivismo —que no son sino formas mitigadas de escepticismo—; o, por el contrario, hipertrofiada o exagerada por un dogmatismo optimista; b) de las *fuentes del conocimiento* sobre cuyo problema han polemizado durante 30 siglos el empirismo y el racionalismo, con la intervención de un pretendido compromiso brindado por el criticismo kantiano. Prescindiendo de estos problemas, nos fijamos principalmente en un tercero: c) el del *objeto* o esencia del conocimiento, en el que idealismo y realismo, también a través de los siglos, mantienen sus respectivos y opuestos puntos de vista; y, en definitiva, este tercer problema implica también a los otros dos.

El realismo filosófico tomista, empeñado en descubrir el orden (porque es propio de la sabiduría ordenar y conocer el orden), arranca de los seres para modelar realística y realmente sobre ellos las formas, funciones y clases del conocimiento.

El realismo gnoseológico tomista parte de la existencia de la realidad. Existe el ser y podemos conocerlo de varias maneras. El orden lógico es reflejo del orden ontológico. El realismo atribuye realidad a los conceptos universales, a diferencia del nominalismo, que se los niega. El realismo atribuye una realidad independiente al objeto, a diferencia del idealismo, que se la niega. Por los sentidos nos ponemos en comunicación con los seres reales, en su infinita multiplicidad y variedad, mediante los accidentes que impresionan nuestra sensibilidad. Por la inteligencia nos elevamos mucho más, llegando a un conocimiento científico-filosófico mediante la elaboración de conceptos universales de esos mismos seres y penetrando en sus esencias. Podemos también elevarnos hasta el concepto mismo del ser, y esto de dos maneras. El ser es lo primero que aprendemos con nuestra inteligencia, según nos dice Santo Tomás en *Quaestiones disputatae. De veritate* —q. 1, a. 1—. Y si hay orden en el conocimiento es porque hay orden en las cosas.

Este primer conocimiento de los seres es la base de todos nuestros conocimientos intelectuales. Es un conocimiento científico, a base del cual formu-

lamos las propiedades del ser en cuanto tal, aplicables analógicamente a todos los seres. Porque el concepto del ser, en común y en abstracto, no basta por sí sólo para conocer la inmensa virtualidad que encierran los seres particulares. No existe un solo ser, sino que existen múltiples seres sumamente distintos entre sí.

Pero el conocimiento completo, integral, de una cosa, no es solamente el intelectual, sino a la vez el sensitivo y el intelectual; cada uno tiene su campo de acción, su finalidad, su carácter propio y distintivo, y cada uno se distingue del otro en múltiples aspectos. Así: a) los sentidos sólo perciben lo concreto y singular, mientras que la inteligencia conoce lo abstracto y universal; b) los sentidos se limitan a percibir los accidentes externos de las cosas, pero el entendimiento llega hasta el conocimiento de sus esencias, y también de las esencias de sus accidentes. «*Nam cognitio sensitiva versa circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei.*» *Objectum enim intellectus est quod quid est*» (*Sum. Theologica*, II-II, q. 28, a. 1; q. 84, a. 6 y 7; q. 86, a. 1; y *De veritate*, q. 10, a. 6 ad 2.); c) los sentidos no pueden elevarse por encima de las realidades corpóreas, mientras que el entendimiento puede formar conceptos de realidades no sensibles.

En otros términos, el entendimiento y los sentidos conocen la misma cosa, el mismo todo, pero no de la misma manera. Los sentidos conocen el todo concreto, en particular, con sus caracteres diferenciales individuales y accidentales. El entendimiento conoce ese mismo todo, pero no en particular, sino en común, prescindiendo de sus notas individuales, de sus accidentes y de su misma existencia, fijándose tan sólo en lo que tiene de estable y permanente, es decir, en su esencia: «*cognitio sensitiva non est in tota causa intellectualis cognitionis, et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendat*» (*Summa Contra Gentes*, III, 73 y 76; y *I. Metaphysic. lect. 1 n. 18 y 19*).

No es, pues, sólo el entendimiento el que conoce, ni tampoco la sensibilidad, sino el hombre por medio de los dos. Conoce las esencias por el pensamiento intelectual poniéndolas en las cosas mismas, y los conceptos que la razón humana forma en el proceso del conocimiento no son sin fundamento en las cosas. Las cosas en su realidad, lo real existente, son la medida de su conocimiento.

Lo cierto es que el realismo gnoseológico tomista parte del *esse* metafísico, por lo que podría formularse el principio: *ab esse ad nosse valet consequentia*, frente al símbolo del idealismo, que parte del *nosse*: *a nosse ad esse valet consequentia*. El primero parte de la existencia del ser, como principio primero y primero de los principios, porque es el primer objeto

que se ofrece al entendimiento; todo lo que concebimos lo aprehendemos como algo que es o que puede ser, y esta noción, por ser absolutamente primera, acompaña todas nuestras representaciones. Para el idealismo, existe el sujeto que, encerrado en sus propias ideas, todo lo que se le da se le ofrece en ellas y por ellas; el ser de las cosas es su ser percibido —*esse igual percipi*—, y nada sabemos de un ser que sea independiente del conocimiento actual que de él tenga el sujeto cognoscente.

El realismo considera la existencia del mundo exterior como evidente; y ni Aristóteles ni Santo Tomás sienten la necesidad de acudir al *cogito* superador de una duda, no porque el *cogito* no sea él también una evidencia, sino porque no condiciona, como un Descartes, nuestra certidumbre del mundo exterior.

Y también en el realismo tomista el conocimiento científico —que es relación entre el sujeto y el objeto— resulta de la convergencia de dos elementos: uno *a priori* (sujeto y su capacidad cognoscitiva) y otro *a posteriori* (experiencia). Pero a diferencia de Kant y del idealismo, Santo Tomás no busca la confusión de ambos elementos en las formas *a priori* de espacio y tiempo en la sensación y de las categorías en el entendimiento, que ordenan y configuran subjetivamente la realidad, sino en la función abstractiva realizada por la misma facultad intelectual conforme a la realidad de las cosas y a la naturaleza de nuestro conocimiento. La diferencia es fundamental; mientras el idealista *piensa* y pensando *crea* la realidad, el realista únicamente *conoce* en un acto del entendimiento que consiste en captar el objeto, la realidad proporcionada por los sentidos. Y cuando en ese conocer existe adecuación del entendimiento con las cosas (no de las cosas con las categorías de la mente) entonces tenemos la verdad, que tiene así un sólido y roquero fundamento ontológico en el *ser*.

El entendimiento especulativo es movido por las cosas; éstas son su medida. Que el ser de las cosas es la medida de su verdad, es una afirmación reiteradamente hecha por Santo Tomás. Porque *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensibus*, ya que nuestro entendimiento es *tamquam tabula rasa in qua nihil est depictu*, que se va llenando con el contenido de las sensaciones, porque todo conocimiento *incipit a sensu et perficitur in intellectu*. Para Santo Tomás, como para Aristóteles, nuestro conocimiento toma de los sentidos su principio y su derivación; la experiencia sensible es el punto de partida del conocimiento intelectual; en primer lugar, nuestro entendimiento conoce las cosas corporales, pero de un modo inmaterial conforme al ser y esencia de nuestra facultad cognoscitiva espiritual. Pero si los

sentidos no elaboran más que las imágenes individuales, los *phantasmata*, las representaciones de las cosas comunicadas por los sentidos son la materia de la razón; esta materia debe ser elaborada por la facultad para devenir un conocimiento.

La diferencia que existe entre un empirismo, que se atiene únicamente a la experiencia, y el realismo, no reside tanto en el hecho de que el uno pone en primer plano la experiencia (inducción), y el otro, lo que se puede llamar la especulación (la deducción), sino que consiste más bien en que el primero se detiene en los preliminares del conocimiento, en los hechos, mientras que el segundo tiene como posible y necesario, más allá de los hechos, que constata, un conocimiento «metafísico» que penetra hasta las esencias y hasta las leyes ontológicas que se encuentran en los hechos.

El conocimiento significa, pues, una captación de las esencias. Una cosa no es «conocida» por los sentidos, sino por el entendimiento, por medio de los sentidos, en el momento en que éste la capta en su esencia, en lo que es, en su verdad. La inteligencia es pasiva. Lo real es dado antes que ella y es independiente del pensamiento y del producto del pensamiento de la inteligencia creada; existe aunque la inteligencia creada no lo piense (lo cual es negado por el idealismo).

El espíritu humano no puede conocer sino en contacto con la realidad y dirigiendo sin cesar su mirada a ella. Porque el conocimiento verdadero es la conformidad de lo conocido con el objeto del conocimiento o las cosas; o, según las fórmulas más modernas: la conformidad de la enunciación expresada en el juicio con el contenido objetivo de la cosa; *la conformidad de la verdad lógica con la verdad ontológica: «adecuatío intellectus ad rem».*

A esto queríamos llegar y creemos haber bosquejado con las menos palabras, en tan árido tema, la teoría realista del conocimiento cuyo proceso psicológico presentamos seguidamente.

Santo Tomás toma de Aristóteles la distinción de *entendimiento agente* y *entendimiento posible*, uno activo y otro potencial, pero profundiza mucho más en la noción y funciones psicológicas de cada uno de ellos, elaborando una teoría propia y completa de la abstracción y de la formación del concepto universal. «*Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu; et haec potentia animae vocatur "intellectus agens". Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium; et haec est potentia "intellectus possibilis"»* (*Sum. Contra Gentes*, II, 77; *Quaestiones disputatae de anima*, a. 3-4; y en la *Summa Theologica*, I. Pars, q. 79, a. 3).

Este es esquemáticamente el proceso del conocimiento: El entendimiento agente o activo, que versa exclusivamente sobre las cosas sensibles, no como

son en sí mismo, sino como aparecen en los fantasmas de la imaginación, ilumina esos fantasmas, es decir, las representaciones individuales o imágenes intuitivas nacidas de la experiencia sensible, y por medio de la abstracción despoja al objeto concreto de las condiciones que le impiden tener acceso al campo de la inteligibilidad, a fin de hacer posible una representación inmaterial, estable, necesaria y universal de objetos particulares, materiales y móviles; esos objetos son inteligibles en potencia, pero no en acto. Esto es, el entendimiento agente extrae, del material del conocimiento aportado por la percepción sensible y representado por los *phantasmata*, la idea general, adecuada a la naturaleza del entendimiento y crea así las imágenes intelectuales (*species intelligibiles*, en la terminología tomista), a las cuales corresponde en la formación de los conceptos el papel de sacar al entendimiento de su pasividad informándole (*specie impressa*) y determinándole al acto del conocimiento espiritual para que pueda ver en esas representaciones, ya depuradas y espiritualizadas, la esencia de la cosa en universal.

El acto de conocer se efectúa principalmente, no por medio del entendimiento agente, sino mediante el entendimiento posible, que por las *species intelligibiles* es llevado a la aprehensión conceptual de la esencia de las cosas exteriores.

Santo Tomás en su realismo gnoseológico muestra y acentúa la objetividad y realidad de este conocimiento espiritual designando la esencia inmanente de las cosas exteriores como objeto del conocimiento, como lo que es conocido (*id quod intelligitur*). La imagen intelectual, la *species intelligibilis* es aquello por lo cual una cosa es conocida (*id quo intelligitur*). El entendimiento posible conoce —no crea— y utiliza positivamente el material que le suministran los sentidos a través de la imaginación y del entendimiento agente. Su actividad no consiste en un puro juego o combinación *a priori* de conceptos (al modo kantiano), sino que tiene dos actos fundamentales: la simple aprehensión y el juicio al cual se reduce el raciocinio, y que Santo Tomás en la *Summa Theologica* (I. q. 29, a. 2 ad 3; q. 75, a. 4; q. 3, a. 3) distingue así: «1) *Per modum simplicis et absolutae considerationis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio*; y 2) *Per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo*».

Por último, por lo que se refiere al conocimiento de las sustancias espirituales, son entidades que no dependen de la materia ni *secundum esse* ni *secundum intellectum*. Pero este género de cosas (que plantea un conjunto de cuestiones en cuanto a la posibilidad de su conocimiento por el entendimiento humano) son entidades inteligibles en sumo grado, pero por su misma naturaleza, puramente espiritual, caen fuera del alcance directo de nuestras

facultades cognoscitivas, tanto sensitivas como intelectivas, y solamente podemos llegar a conocerlas empleando procedimientos especiales e indirectos. Ni Dios, ni los ángeles ni las almas separadas pueden ser percibidas por los sentidos ni representadas por la imaginación. Por consiguiente —dice Santo Tomás *In librum Boetii de Trinitate*, V, 3—, esas entidades no pueden ser objeto de abstracción.

Terminamos así esta exposición sobre el realismo filosófico en Santo Tomás, en la que creemos, sin inmodestia, haber sido fieles al profundo pensamiento del aquinatense asentado sobre el fundamento incommovible de la metafísica, de la que hemos partido y en la que se cimienta el realismo ontológico y gnoseológico.

REALISMO ÉTICO-JURÍDICO

Pero no termina aquí el papel fundamentante de la «filosofía primera», ni el intelectualismo y objetivismo tomista quedarían completos si esos fundamentos metafísico-especulativos no extendieran su virtualidad al orden práctico moral. El realismo metafísico del *ens* y el gnoseológico del *verum*, nos llevan por caminos firmes al realismo moral del *bonum*. Porque el orden ontológico del *ser* en cuanto conocido por la razón como el orden que *debe ser*, se convierte en orden moral, que ha de realizarse por la actividad libre del hombre. Un sistema metafísico reclama necesariamente un sistema de moral, la razón es que el *deber* —objeto de la moral y del Derecho— no es sino un aspecto del *ser*, objeto de la metafísica. El *deber* resulta del modo del *ser* propio del hombre, porque el hombre para alcanzar su perfección debe devenir libremente aquello que es metafísicamente.

En efecto, afirmado el objetivismo metafísico y el intelectualismo gnoseológico en el realismo filosófico de Santo Tomás, el *realismo moral* o normativismo ético no es sino una consecuencia de tan sólidas premisas y principios. La filosofía moral de Santo Tomás es la prolongación de la metafísica.

El *ser*, que como inteligible abierto a la inteligencia es *verum*, como capaz de colmar un vacío ontológico de otro, como perfección de otro *ser*, es *bonum*, es fin. Esta prioridad del *ser* sobre el conocimiento y del conocimiento sobre la voluntad es el fundamento de la posibilidad de una ley moral natural, ya que en la estructura del acto moral podemos distinguir los tres momentos siguientes: a) conocimiento, por la razón especulativa, de la idea como fin del *ser*; b) conocimiento, por la razón práctica, de este *ser* como un bien; y c) presentación de este bien a la voluntad como bien deseable.



Se trata, pues, de la relación entre el orden metafísico del ente y el orden especulativo-práctico que arguye la necesidad de estructurar la ética en una base intelectual metafísica. El orden ético es el estatuido por Dios en el mundo en tanto se presenta a la voluntad humana. Y como el bien de la voluntad no es otro que el ser de la inteligencia, aquélla no puede sostenerse si ésta no alcanza la trascendencia del ser. La inteligencia conoce, presenta; la voluntad *tiende*, pone los medios al fin. Esa coincidencia del orden de la naturaleza y del orden de los fines, es el fundamento de la ética. La ética tiene su base incommovible en la doctrina del ser, y la savia que la vivifica sube desde sus raíces entroncada en la metafísica. La moral, en la filosofía de Santo Tomás, es el término que conduce y el coronamiento lógico en que remata la metafísica. El principio finalista que tiene su raíz en la metafísica del ser, es, al mismo tiempo, el fundamento de la unidad esencial del ser y del deber, del ser y del bien.

Solamente insertando el orden ético en el ser bajo el aspecto de bien, es posible darle una base metafísica e intelectual, puesto que los actos no son moralmente buenos sino en la medida en que son impregnados en la *norma* objetivamente ontológica, que *conocida* (no creada) por la inteligencia y por el hábito de los primeros principios, desciende e informa los actos concretos de la voluntad en forma de juicio práctico, práctico por medio de la virtud de la prudencia.

Este problema es análogo y subsidiario del problema fundamental del conocimiento. Porque negado o puesto en duda el valor real del objeto de la inteligencia, *ipso facto*, cae el valor real de los fines de la voluntad.

Eso es lo que hizo Kant, quien tras negar la capacidad de la inteligencia para conocer la realidad — agnóstico metafísico —, la admitía en el dominio de la moral únicamente como postulado indemostrable, pero indispensable para su ejercicio. De aquí la separación entre la metafísica (imposible para la inteligencia) y el orden moral, que se impone a la voluntad en un «imperativo categórico» vacío, cuya obligación surge *a priori* de elementos puramente «formales» de esa misma razón; y de aquí como consecuencia, la independencia entre el orden ontológico y el orden ético: el orden del ser y del deber *ser* quedan incomunicables e irreductibles. Se pretende así fundar un orden moral autónomo independiente de todo valor real absoluto y basado en un agnosticismo metafísico y con una fundamentación ametafísica de la moral.

No reconociendo un orden objetivo del ser que limite la razón humana, es ésta la que mide sus propios actos. La autonomía moral del puro yo se fundamenta en cuanto está sujeto a su propia ley. Por eso dice Kant que es la razón la que «crea la moral y el Derecho». Y por eso, para el voluntarismo

y relativismo de todos los tiempos, las cosas son buenas o malas «porque están mandadas o prohibidas» —*bonum quia praeceptum et malum quia prohibitum*—, frente al objetivismo metafísico moral —*praeceptum quia bonum et prohibitum quia malum*—. La primera fórmula es lo más opuesto a la moral y al Derecho porque lo es a la metafísica o esencia de las cosas; la segunda responde y condensa el realismo metafísico, el intelectualismo gnoséológico y el normativismo ético.

El orden moral no se puede desvincular del orden metafísico, y renunciando a sostenerse en él queda destituido de la necesaria justificación y privado de la única posible fundamentación objetiva. Porque en el sector de la moral, como en cualquier sector filosófico, una verdad o se demuestra por la inteligencia ontológicamente, es decir, como objeto —ser—, o no se justifica. Ahora bien, si toda posible justificación del orden ético ha de realizarse por vía intelectual y si toda la actividad de la inteligencia se apoya y recibe su valor del ser, y, en última instancia, del Ser absoluto, de Dios, toda fundamentación de la moral debe ser ontológica, metafísica. Y como todas las cosas señalan a un ser perfecto y puro, al Ser divino, del mismo modo, el fin de las criaturas señala a un *Fin* supremo y absoluto: Dios.

Para la voluntad y la razón práctica, el ser es bueno, el orden ontológico se hace necesariamente orden moral en el cual todos los seres teleológicamente ordenados al fin supremo, que es el supremo *Bien*, a Dios, lo mismo que en el orden ontológico los seres en sus varios grados de perfección señalan hacia el *ens purissimum*.

El mundo es un *cosmos*, un universo objetivo que se presenta a la voluntad como un cosmos moral, para ser realizado por los actos humanos libres en la mayor perfección posible del hombre en su cosmos moral.

El orden de los seres, resultante de sus naturalezas y de sus grados jerárquicos, depende en su esencia y tiene por causa la sabiduría de Dios. La ley del orden corresponde a la sabiduría de Dios que lo ha pensado como ideal a realizar antes que su voluntad los haya traído a la existencia. Todo ser existente es una copia imperfecta de la idea divina que se encarna en él. No es, pues, únicamente la voluntad positiva de Dios revelada la ley del orden (como quiere el voluntarismo teónomo), sino la esencia de las cosas tal como ha sido dispuesta por la sabiduría de Dios.

Ahora bien, el orden no es estático, sino dinámico. «Por naturaleza —dice Santo Tomás, *In VIII Physic.* 8— todo lo que está en acto se mueve, y todo lo que está en potencia es movido». Esto es, que al quedar constituido el ser, se convierte en principio de operación —*operari sequitur esse*—. La realidad que adquirió con la forma —que es la que da realidad al ser, «*quod dat esse rei*»—, tiende a comunicarse, a difundirse.

Así se llega al concepto de *naturaleza* (fundamento próximo del orden moral) que para Santo Tomás, como antes para Aristóteles y San Alberto Magno, es el primer principio de las operaciones propias de cada ser: «*principium primum et intimum operationum sibi propriarum*», como la define el aquinatense en *De ente et essentia*, I, 1.

El hombre, naturaleza racional y libre, conoce este orden y orienta y dirige sus movimientos —los actos humanos— hacia su fin: «*omne agens, si rationabiliter agit, agit semper propter finem*». El orden del ser deviene así por la intervención de la creatura racional y libre, un orden de fines: es el «*ordo quem ratio facit in operationibus voluntatis*», del aquinatense.

Pero el hombre que conoce este orden y que se reconoce a sí mismo capaz de realizarlo, también conoce que Dios quiere que este orden sea observado, que este orden *debe ser*. De este modo, el orden se manifiesta precisamente como ontológico y luego como moral. En cuanto orden moral es considerado en la relación con Dios, parte de la ley eterna; para el hombre es *ley moral natural* en cuanto que este orden nos ha sido dado no como algo que es y debe ser, sino también como un orden querido por Dios.

Ahora bien, todo orden se apoya y necesita como *elemento directivo y ordenador* una ley establecida. En el orden ontológico universal de los seres es la *ley eterna*: en el orden moral de los actos humanos, es la *ley moral natural*. Dios, Creador y Ordenador, tenía que ser Legislador del mundo de los seres, porque sólo Dios está sobre el orden del cosmos. El hombre que, conociendo el ser, se conforma a él libremente realiza el orden ético, cumple la ley natural, que es la misma norma de la razón que le manda «devenir lo que es», que le dice: «obra según la razón» (la «recta razón» aquilata repetidas veces Santo Tomás), «realiza el orden del ser».

Este orden del mundo es la ley eterna, cuya función es ordenarle y dirigirle. Y así es entendida en definiciones clásicas ya consagradas: «*Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem servari iubens aut perturbari vetans*» (San Agustín, *Contra Faustum*, lib. XXII, c. 27); o «*Ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*» (Santo Tomás, *Summa Theologica*, I-II, q. 93, a.1).

La ley eterna, suprema ley del orden del ser, al «participarse» al ser racional y libre, se convierte en *ley natural*. La ley eterna que, como ley del ser, domina el mundo de la creación —«*omnium actuum et motionum*»—, como norma moral, como ley del deber, manifiesta a los seres racionales la voluntad del Creador. Y toda ley humana se nutre de esta ley eterna y sólo es ley justa en la medida en que se deriva, o al menos no esté en contradicción con ella.

Pero el problema del realismo ético arguye la necesidad de preguntarse: ¿cómo «participa» el hombre en el orden del ser y de la ley eterna y cuál es su función activa en el orden moral?

Ciertamente el hombre es el único ser que *conoce* y el único ser también que, como decía Max Scheler, *puede* comportarse de un modo o de otro respecto al orden.

Dentro del orden moral, del cual el orden jurídico es una parte, y cuyo contenido son los actos humanos inteligentes y libres, el primer problema, grande y eterno problema, es el que el hombre, actor de esos órdenes, se presenta con una serie de interrogantes:

- ¿Qué puedo hacer?
- ¿Qué debo hacer?
- ¿Qué es lo bueno, y qué es lo justo?
- ¿Cómo sé lo que es uno y otro?

En primer lugar, ¿existen fuera del hombre un *orden ético* y unas *normas objetivas* con contenido, que ofrezcan un criterio firme para un actuar (moral y jurídico) al que ha de atenerse quien *debe* pronunciarse de un modo determinado en las situaciones concretas de su concreto existir?

¿Existe una *ley* —moral y jurídica— que ordene un comportamiento determinado como bueno y justo y prohíba lo contrario como malo e injusto?

¿Tiene el hombre *razón* para *conocer* ese orden ético-objetivo de fines y sus normas imperativas, y *libertad* para *realizarlo* de acuerdo a sus prescripciones?

¿*Debe* el hombre comportarse con arreglo a ese orden objetivo y *puede* y tiene facultad o poder, moral y jurídico, de hacerlo?

En la contestación a estos interrogantes se contiene el fundamento para una respuesta al realismo ético; esto es, el problema del *normativismo objetivo* y el de la *razón y conciencia subjetivas* y sus funciones respectivas.

Santo Tomás da cumplida y plena satisfacción a estos problemas con la profundidad que lo ha hecho en el realismo metafísico y en el realismo gnoseológico.

La filosofía cristiana tradicional señaló ya el doble aspecto de la norma moral: el objetivo, representado por la ley (eterna, natural y positiva) y el aspecto subjetivo representado por el dictamen práctico de la razón individual que se llama conciencia.

Pero el problema sigue siendo actual y las corrientes del pensamiento cristiano contemporáneo, rechazando lo que hay de erróneo en la llamada «moral de la situación» (que disuelve en posiciones subjetivas o relativistas la nor-

matividad ética y convierte la razón de cada uno en creadora de la moral y del Derecho), subrayan la importancia de la valoración personal, según conciencia, que cada hombre ha de realizar para aplicar las exigencias de la suprema moral objetiva a las peculiares circunstancias históricas.

Tiene lugar así el proceso de subjetivación de la norma moral.

Santo Tomás aborda el problema como problema filosófico y teológico de primer orden, que es el problema de la conciencia, por el papel que juega en la moralidad y valoración de los actos humanos.

Si en Aristóteles el término e idea de conciencia están ausentes de su ética, porque su doctrina moral se construye sobre la razón --*ortos logos*-- que en él juega el papel que otros sistemas atribuyen a la conciencia, en Santo Tomás (y en la filosofía cristiana) se llenará ampliamente este vacío.

Así, Santo Tomás trata, en el libro II de los *Comentarios a las Sentencias*, de la naturaleza de la sindéresis y de la conciencia, consideradas como una parte integrante de la doctrina general del alma y sus potencias, y del valor obligatorio o moral de la conciencia.

En las *Quaestiones disputatae De Veritate* (q. 17) examina más metódicamente las cuestiones de la naturaleza y función normativa de la conciencia. Y en las *Disputationes de Quolibet* 3 y 8, del carácter obligatorio de la conciencia y el caso de las dudas de conciencia.

Pero donde realmente aborda el problema que a nosotros aquí interesa es en la *Summa Theologica* en la que divide la cuestión de la conciencia en dos partes: la primera, concerniente a la naturaleza de la conciencia, al estudiar nuestra facultad intelectual y sus funciones o potencias virtuales (I. Pars, q. 12-13). Y la segunda, que trata de la eficacia obligatoria de la conciencia, comprendida en las cuestiones de la moralidad (I-II, q. 19), que trata de la moralidad del acto interno y de la consideración de la razón como norma del bien y del mal morales. A esta cuestión hemos de referirnos luego de un modo especial, porque a ella alude un párrafo de la *Encíclica «Pacem in terris»* --el 38-- que viene a disipar interpretaciones de otro párrafo anterior --el 14--, no siempre acertadas, de algún tomista y hasta traducciones no siempre correctas de algunos comentaristas. Y porque esa cuestión de la *Summa* será la que nos llevará por la mano al pase del problema moral de la conciencia al problema jurídico del Derecho, con lo cual quedará completa la exposición del realismo ético-jurídico.

El genio sistematizador de Santo Tomás se ha adelantado, aquí como en tantas cosas, a temas estudiados ahora por los tratadistas como prolegómenos a todo el problema moral: a) los principios superiores o normativos de que depende la moralidad de las acciones; b) la razón como regla moral; c) la ley eterna; y d) la razón individual o conciencia.

«*Lex naturalis* —dice el aquinatense *In II Sententiarum*, dist. 24— *nominat ipsa universalia principia iuris; synderesis nominat vere habitus eorum; conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cuiusdam.*»

La conciencia es, para Santo Tomás, «*applicatio scientiae ad aliquid, ad ea quae agimus*». Y subrayamos que dice «aplicación» y no creación de la norma. Y en otro lugar (q. 79, a. 13) puntualiza en el mismo sentido: «*Conscientia, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid*».

Y como vimos en el realismo gnoseológico cómo tenía lugar el proceso del conocimiento, veamos aquí ahora, en el realismo ético, cómo se realiza el proceso de subjetivación que va de la norma objetiva remota o ley, a la norma próxima de la moralidad o conciencia. Esto tiene lugar en tres momentos de la razón práctica en los que intervienen otros tantos principios: la *sindéresis*, la ciencia moral y el dictamen de la conciencia.

1) *Sindéresis* es el hábito de los primeros principios evidentes que guían la razón práctica en el orden moral (es el «*intellectus principiorum*» de Aristóteles) que ilumina («*igniculus*», «*scintilla constientiae*») a la razón práctica y hace posible a ésta la formulación de juicios de índole universal de la conducta, no sólo el primer principio del orden moral: «hacer el bien y evitar el mal», sino todas las máximas y principios evidentes de la ley natural, los *universalia iuris*.

Pero bien entendido que tampoco aquí la razón «crea» esos principios, sino que esos juicios de valor, en su aspecto normativo o reglas para la acción, son juicios objetivos porque responden a la estructura misma del orden objetivo tal como los refleja la ley natural.

2) La *ciencia moral* es el hábito de las conclusiones más inmediatas, generales y necesarias, obtenidas por la razón natural a partir de los primeros principios de la ley natural.

3) El hábito de la *prudencia* —o «*recta ratio agibilium*» como la llama Santo Tomás— es saber o conocimiento de las acciones más singulares, en el espacio y en el tiempo, y sus actos principales son *consiliare, iudicare* y *praecipere*.

La recta conciencia (en posesión de los primeros principios de la ley natural por la *sindéresis*, y también de las inferencias y conclusiones de la ciencia moral) termina ya el proceso de aplicación de las normas al poner el último juicio moral, la norma más próxima de la acción: el dictamen de lo singular. A este dictamen de la razón práctica, que juzga de la bondad o ma-

licia de nuestros actos, o de su justicia o injusticia, se la llama conciencia, que es «*applicatio scientiae ad opus, ad ea quae agimus*».

Ahora bien, la conciencia como regla inmediata del bien moral, depende de la norma objetiva y de ella recibe su eficacia obligatoria. «Una es --dice Santo Tomás en los *Comentarios a las Sentencias*-- la fuerza obligante de la conciencia, y otra la del precepto exterior, ya que éste no liga a la voluntad sino mediante el conocimiento, y el conocimiento o conciencia sólo liga en virtud del precepto divino».

Este es el realismo ético y el objetivismo normativo tomistas.

La regla próxima es norma en virtud de la regla remota. La conciencia no es más que un testimonio que denuncia la obligación superior. La fuente de obligación no deriva de ella, sino de un ser superior a quien se subordina. Como decía bellamente San Buenaventura, es la conciencia «como el pregonero de Dios y el mensajero que divulga el precepto del Rey».

En este mismo sentido se expresa el doctor Angélico en la cuestión 19 de la *I-II*, en la que trata de los seis principios de los que depende universalmente la bondad o malicia de los actos humanos: 1) del objeto; 2) de la razón general o recta razón; 3) de la ley eterna; 4) de la razón individual o conciencia; 5) de la intención del fin, y 6) de la voluntad divina.

De la *razón*, que como norma próxima e inmediata propone a la voluntad el objeto bueno, es decir, debidamente regulado y conforme a las exigencias objetivas, que derivan de la naturaleza humana y de la naturaleza de las cosas.

De la *ley eterna*, pues que la razón humana es sólo regla moral en virtud de los dictámenes de la ley eterna y como participación de ésta —lo que llamamos ley natural—, como la causa segunda produce sus efectos sólo en virtud de la causa primera.

Así lo entiende expresamente la *Encíclica «Pacem in terris»* con la mejor y más sana doctrina tradicional y de acuerdo con la que hemos expuesto de Santo Tomás.

Dos párrafos de la *Encíclica* —el 14 y el 38— nos interesan a este respecto. En el primero de ellos trata del derecho del hombre de poder venerar a Dios «*ad rectam suae conscientiae normam*» (lo decimos en latín porque no siempre ha sido bien traducido, y está claro que la concordancia de *rectam* es con *normam*), esto es, según la recta norma de su conciencia.

Y ¿cuál es esa recta norma de la conciencia? Nos lo va a decir, con textos de Santo Tomás, en el párrafo 38 de la *Encíclica*. En éste, después de sentar las bases de un «orden espiritual de la sociedad basado en la *verdad*, en la *justicia*, en el *amor* y en la *libertad*, cuyos principios son universales e inmutables», afirma el Papa que este orden tiene su origen y fundamento

último en Dios..., «que es la primera verdad y el sumo bien y la fuente más profunda de una convivencia humana rectamente constituida». Y añade expresamente el Pontífice: A esto se refiere Santo Tomás —*Summa Theologica*, I-II, q. 19, a.4—: «el que la razón humana sea norma de la humana voluntad, por la que se mide su bondad, es una derivación de la ley eterna, la cual se identifica con la razón divina». «Es, por consiguiente claro, que la bondad de la acción humana depende mucho más de la ley eterna que de la razón humana» (así lo ha declarado también el Concilio en la Constitución *Gaudium et Spes* cuando dice que «el hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina...»).

Y aquí tenemos —para terminar— el pase al aspecto jurídico con lo que el realismo ético, en su doble vertiente moral y jurídica, quedará completo.

En efecto, aparte de que para quienes no separamos el Derecho de la moral es de aplicación cuanto se ha dicho del orden moral al orden jurídico por estar éste comprendido en aquél, y porque es susceptible de ser comprendido por la razón a la que la *sindéresis* revela los primeros principios jurídicos, y que lo mismo que aprecia su género común, la «moralidad», aprecia lo que tiene de justo e injusto.

Porque lo mismo que la bondad depende más (no dice exclusivamente) de la ley eterna que de la razón humana, de la ley eterna dependen y derivan también todas las leyes, aunque aquí también juegue papel importante la razón y la conciencia reflexionando sobre los principios del Derecho, natural y positivo, que conoce, como norma próxima del Derecho y de los derechos subjetivos en sus realizaciones concretas.

Así, en otras cuestiones de la *Summa Theologica* en las que Santo Tomás expone su doctrina de la ley (I-II, q. 90 y siguientes) y de la justicia (II-II, q. 57 y siguientes), y tras definir la ley como «cierta regla y medida de los actos», añade que «la medida de la ley es su justicia, y ésta pende de su conformidad con la norma de la razón». Pero siendo «la ley natural —dice en el I-II, q. 95, a.2— esa norma primera de la razón humana, es notorio que todas las demás leyes en tanto tendrán razón de leyes en cuanto procedan y emanen de la ley natural, hasta tal punto que en aquello que se separen de la ley natural, dejan de ser leyes, son una corrupción de la ley».

Esa es la norma recta de razón en el obrar moral y jurídico del hombre, que si es «recta razón», objetivamente será la conformidad con el orden ético-jurídico, sin que ello sea reducir la conciencia, moral y jurídica, a un mero elemento pasivo de los actos humanos —acciones morales y derechos y deberes subjetivos—, si tenemos en cuenta que éstos son morales o jurídicos en razón de objeto, fin y circunstancias en los cuales tanta importancia tiene la conciencia y la intención —el *finis operantis*— y porque tiene una

función normativa próxima y secundaria y una importancia excepcional en la realización o ejercicio de los derechos y deberes subjetivos.

Pero ni la razón ni la conciencia subjetivas «crean» la moral y el Derecho como decía Kant y la «moral y el Derecho de la situación» de nuestros días, sino que el Derecho «no es producto sino hallazgo» como rectificaba acertadamente Dilthey. Y en los derechos subjetivos, naturales o adquiridos, la razón y la conciencia son regla subordinada y pendiente de la ley objetiva, natural o positiva, que es la norma recta de la conciencia a la que se refiere tan certeramente la Encíclica «*Pacem in terris*».

Y este orden jurídico es una parte del orden moral, y éste está entroncado en el orden ontológico del ser.

Este es el realismo filosófico en Santo Tomás: Realismo metafísico del *ens*. Realismo gnoseológico del *verum*. Y realismo ético-jurídico del *bonum*. Porque «*ens, verum et bonum convertuntur*».

EMILIO SERRANO VILLAFANE

R É S U M É

Pour Saint Thomas, toute la philosophie est la science du réel, de l'être. Le problème de la nature, de l'essence est le problème de l'être et du sens de la réalité. Toute la philosophie est une réponse à ces questions: que sont les choses? qu'est-ce qui constitue la nature? La réponse par la nature des choses est le principe de la philosophie, si l'on entend par là la recherche de la fin ultime de son être son ratio essensi sa vérité et sa bonté.

Le réalisme philosophique de Saint Thomas est avant tout, métaphysique; il part de l'être et de la réalité des choses. On a souvent dit que sa conception du réel et de l'être domine toute la métaphysique thomiste, et, par conséquent, toute sa philosophie. Rien n'est plus exact. Et on pourrait même ajouter que l'existence d'une philosophie propre à Saint Thomas présente cette notion comme primordiale.

Sur la connaissance de l'être comme tel et celle des propriétés qui comme telles lui appartiennent, repose, selon le réalisme thomiste la connaissance des premiers principes de la pensée et de l'être: le principe de contradiction, le principe de raison suffisante, et celui de causalité et de finalité. Et ces principes —qui sont métaphysiques— servent de base et de pont du réalisme ontologique au réalisme logique ou gnoseologique et au réalisme éthique.

Le réalisme gnoseologique thomiste part de l'existence de la réalité. L'être existe et nous pouvons le connaître de différentes façons. L'ordre lo-

gique est le reflet de l'ordre ontologique. Le réalisme attribue une réalité aux concepts universaux, différant en cela du nominalisme, qui lui en nie. Le réalisme attribue une réalité indépendante à l'objet, différant en cela de l'idéalisme, qui lui en nie.

Mais le réalisme métaphysique de l'ens et le gnoséologique du verum, nous mènent par des chemins sûrs au réalisme moral du bonum. Car l'ordre ontologique de l'être, connu par la raison comme l'ordre qui doit être, se convertit en ordre moral, qui doit se réaliser par l'activité libre de l'homme. Un système métaphysique réclame nécessairement un système de morale, la raison en est que le devoir, objet de la Morale et du Droit, n'est autre chose qu'un aspect de l'être, objet de la Métaphysique. Le devoir résulte de la façon d'être propre de l'homme, car l'homme, pour atteindre sa perfection, doit devenir librement ce qu'il est métaphysiquement.

Ceci est le réalisme philosophique chez Saint Thomas: réalisme métaphysique de l'ens; réalisme gnoséologique du verum; et réalisme éthico-juridique du bonum. Car "ens, verum et bonum convertuntur".

S U M M A R Y

For Thomas Aquinas all philosophy is the science of the real, of being. The problem of nature, of essence, is the problem of the being and meaning of reality. All philosophy is an answer to the questions: what are things?, what constitutes nature? The answer concerning the nature of things is the beginning of philosophy itself if we understand by this the search for the furthest reaches of their being, their ratio essensi, their truth and goodness.

The philosophic realism of St. Thomas is first and foremost metaphysical; it starts with the being and reality of things. It has frequently been said that his concept of the real and of being dominates all his metaphysics and therefore his entire philosophy. Nothing could be truer. One might further add that it was Thomist philosophy as such that put forward this notion as primordial.

It is on knowledge of being as such and of its properties that, according to Thomist realism, knowledge of the first principles of thought and being depends: the principle of contradiction, the principle of sufficient reason, and that of causality and finality. These principles, which are metaphysical, serve as basis and bridge for the passage from ontological realism to logical or gnoséological realism and ethical realism.

Thomist gnoséological realism starts with the existence of reality. Being exists and we can know it in various ways. The logical order is a reflection

of the ontological order. Realism attributes reality to universal concepts, as opposed to nominalism which denies it them.

But the metaphysical realism of ens and the gnoseological realism of verum take us along straight roads to the moral realism of bonum. Because the ontological order of being, in so far as it is known by reason as the order that should be, becomes moral order, which requires the free activity of man for its realization. A metaphysical system necessarily requires a moral system because duty, the object of Morals and Law, is no more than an aspect of being, which is the object of Metaphysics. Duty stems from man's mode of being itself, because in order to achieve perfection man has freely to become what metaphysically he is.

Such is philosophical realism according to St. Thomas: metaphysical realism of ens, gnoseological realism of verum and ethical-legal realism of bonum. Because "ens, verum et bonum convertuntur".